

BHAVAN'S LIBRARY

This book is valuable and
NOT to be ISSUED
out of the Library
without Special Permission

श्रीवेदव्यासप्रणीतमहाभारतभीष्मपर्वान्तर्गता

श्रीमद्भगवद्गीता

श्रीमच्छङ्कराचार्यप्रणीत-

भाष्यसहिता

THE
BHAGAVADGĪTĀ
WITH
ŚANKARA'S
COMMENTARY

Sanskrit
SANKAR

*Edited with an Introduction, Classification and
Summary of important Topics of the Commentary,
Interpretations of important Verses, Critical
Notes and Appendices*

By

P. M. Modi,

*Professor of Sanskrit, Samaldas College,
BHAVNAGAR.*

1942.

Price Rupees Seven and Annas Eight

For copies of this book apply to

- (1) The Popular Book Depot, Lamington Road Bombay 7
- (2) Sakarlal K Vohra & Co Ruvapari Gate Bhavnagar



All rights reserved by the Editor

Printed by Sheth Devchand Danji at
The Anand Printing Press Station Road Bhavnagar
and

Published by P M Modi Samaldas College Bhavnagar

श्रीवेदव्यासप्रणीतमहाभारतान्तर्गता

श्रीमद्भगवद्गीता

श्रीमच्छंकराचार्यप्रणीतभाष्यसमेता ।

अथ भाष्यकाराणामुपोद्घातः ।

१ॐ नारायणः परोऽव्यक्तादण्डमव्यक्तधर्मवम् ।

अण्डस्यान्तस्त्वमे लोकाः सप्तद्वीपा च मेदिनी ॥ १ ॥

^२स भगवान्सृष्ट्वेद जगत्तस्य च स्थितिं त्रिकोर्पुमंराच्चादीनग्रे सृष्ट्वा प्रजा-
पतीन्प्रवृत्तिलक्षण धर्मे ग्राहयामासं वेदोक्तम् । ततोऽन्याश्च सनकगनन्दनार्दानुत्पाद्य
निवृत्तिलक्षण धर्मे ज्ञानवैराग्यलक्षण ग्राहयामास । द्विविधो हि धर्मः वेदोक्तो प्रवृत्ति-
लक्षणो निवृत्तिलक्षणश्च । जगतः स्थितिकारणं प्राणिनां साक्षादपुद्गलयनिःश्रेय-
सहेतुर्यः ।

^३स धर्मो ब्राह्मणाद्यैर्वर्णिभिराश्रमिभिश्च श्रेयोर्थिभिरनुष्ठीयमानः (प्रचय
गच्छति) । दीर्घेण कालेनानुष्ठातृणां कामोद्भववादीयमानविवेकविज्ञानहेतुकेनाध-
र्मेणाभिभूयमाने धर्मे प्रवर्धमाने चाधर्मे जगतः स्थितिं परिपिपालयिषुः स आदि-
कर्ता नारायणारख्यो विष्णुर्भोमस्य ब्रह्मणो ब्राह्मणत्वस्य रक्षणार्थं देवक्रया वसुदेवादशेन
किल सबभूव । ब्राह्मणत्वस्य हि रक्षणेन रक्षितः स्यादौदिको धर्मस्तदधीनत्वा-
दर्णाश्रमभेदानाम् ।

1. Mangala

2 Dharma is the cause of the continuation of the world. It is two-fold Activity and Renunciation

3 Krsna born to uphold that Dharma and thereby to sustain the world.

‘स च भगवान्ज्ञानैश्वर्यशक्तिबलवीर्यनेजोभिः मदा संपन्नस्त्रिगुणात्मिकां वैष्णवीं
स्वा माया मूलप्रकृतिं वर्णाकृत्याजोऽव्ययो भूतानामीश्वरो नित्यशुद्धबुद्धनुक्तस्वभावो-
ऽपि सन्स्वमायया देहवानिव जात इव च लोकानुग्रहं कुर्वन्निव लक्ष्यते । स्वप्रयोजना-
भावेऽपि भूतानुजिष्टक्षया वैदिक हि धर्मद्वयमर्जुनाय शोकमोहमहोदधी निमग्नायोप-
दिदेश गुणाधिकैर्हि गृहीतोऽनुष्ठीयमानश्च धर्मः प्रचयं गमिष्यतीति ।

३तं धर्मं भगवता यथोपादिष्टं वेदव्यासः सर्वज्ञो भगवद्गीताख्यैः सप्तभिः श्लोकशतै-
रुपनिबबन्ध । २४

६तादिदं गीताज्ञानं समस्तवेदार्थसारसमग्रभूतं दुर्बिधेयार्थम् । तदथाविष्करणावा-
नेकेर्विघ्नतपदपदार्थवाक्यार्थन्यायमप्यत्यन्ताविरुद्धानेकार्थत्वेन लौकिकैर्गृह्य-
माणमुपलभ्याहं विवेकतोऽर्थनिर्धारणार्थं संक्षेपतो विवरणं करिष्यामि ।

७तस्यास्य गीताशास्त्रस्य संक्षेपतः प्रयोजनं परं निःश्रेयसं सहेतुकस्य ससारस्या-
त्यन्तोपरमलक्षणम् । तच्च सर्वकर्मसंन्यासपूर्वकादात्मज्ञाननिष्कारूपाद्धर्माद्भवति ।

(a) तथेममेव गीतार्थधर्ममुद्दिश्य भगवतैवाोक्तम्—

‘स हि धर्मः सुपर्याप्तो ब्रह्मणः पदवेदने’ इत्यनुगीतासु (महा. अथ.) ।
तत्रैव चोक्तम्—‘नैव धर्मा न चाधर्मा न चैव हि शुभाशुभी ।

यः स्यादेकासने लीनस्तूष्णीं किञ्चिदचिन्तयन् ॥’

‘ज्ञानं सन्यासलक्षणम्’ इति च ।

(b) एहापि चान्त उक्तमर्जुनाय—‘सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज’
इति । (भ. गी. १८.६१)

८अभ्युदयार्थोऽपि यः प्रवृत्तिलक्षणो धर्मो वर्णाधमाक्षोद्दिश्य विहितः स देवादि-
स्थानप्राप्तिहेतुरपि सर्वश्रवणंशुद्ध्याऽनुष्ठीयमानः स एवशुद्धये भवति फला-

4. Kṛṣṇa's birth due to Māyā (Power of Illusion).
Kṛṣṇa the preceptor of Arjuna in the tow-fold Dharma.

5. Vyāsa the author of the Gītā in 700 verses

6 Many mutually inconsistent Commentaries on the
Gītā, prior to Sankara.

7. The Aim of the Gītā : Final Beatitute through Re-
nunciation of all Actions

Proofs : (a) Anugītā, (b) Gītā.

8. The Dharma of Action is subsidiary to the Dha-
rma of Renunciation of Actions. (N. B.—This rule will
be applied by Śankara to the Yoga and Sāmkhya of the
Gītā.)

भिसंभियन्तः; शुद्धसाधस्य च ज्ञाननिष्ठागोम्वलाप्राप्तिद्वारेण ज्ञानोत्पत्ति
हेतुत्वेन च निःश्रेयसहेतुत्वमपि प्रतिपद्यते । तथा वेगमेवार्थमभिलषाय यक्षति
— ' ब्रह्मण्यभाय यमाति ' (भ. गी. ५.१०), ' योगिनः यमं कुर्वन्ति सर्वं
स्वक्याऽऽत्मशुद्धये ' इति (भ. गी. ६.११) ।

इदं द्विकारं धर्म निःश्रेयसप्रयोगं परमार्थज्ञं च वासुदेवाख्यं परं ब्रह्मानि-
धेयभूतं विशेषतोऽभिरुचयति। एतद्विशेषोक्तमर्थान्धेयवर्द्धनायकम् । यत्परमार्थं
विद्यते समस्तपुरुषार्थोक्तिरित्येवमस्ति। यतः सिद्धं यथा ।

अथ च—

9. Sankara attracted by the Gita.



अथ प्रथमोऽध्यायः ।

धृतराष्ट्र उवाच—

धर्मक्षेत्रे कुरुक्षेत्रे समवेता युयुत्सवः ।
मामकाः पाण्डवाश्चैव किमकुर्वत संजय ! ॥ १ ॥

संजय उवाच—

दृष्ट्वा तु पाण्डवानीकं व्यूढं दुर्योधनस्तदा ।
आचार्यमुपसंगम्य राजा वचनमब्रवीत् ॥ २ ॥
पश्येतां पाण्डुपुत्राणामाचार्य महतीं चमूम् ।
व्यूढां द्रुपदपुत्रेण तव शिष्येण धीमता ॥ ३ ॥
अथ शूरा महेष्वासा श्रीमार्जुनसमा युधि ।
युयुधानो विराटश्च द्रुपदश्च महारथः ॥ ४ ॥
धृष्टकेतुश्चेकितानः काशिराजश्च वीर्यवान् ।
पुरुजित्कुन्तिभोजश्च शैब्यश्च नरपुंगवः ॥ ५ ॥
युधामन्युश्च विक्रान्त उत्तमौजाश्च वीर्यवान् ।
सौभद्रो द्रौपदेयाश्च सर्वे षष्ठ महारथाः ॥ ६ ॥
अस्माकं तु विशिष्टा ये तान्निवोध द्विजोत्तम ।
नायका मम सैन्यस्य संज्ञार्थं तान्ब्रवीमि ते ॥ ७ ॥
भवान्भीष्मश्च कर्णश्च द्रुपश्च समितिंजयः ।
अश्वत्थामा विकर्णश्च सौमस्तिस्तथैव च ॥ ८ ॥
अन्ये च बहवः शूरा मदर्थं त्यक्तजीविताः ।
नानाशस्त्रप्रहरणा सर्वे युद्धविशारदाः ॥ ९ ॥
अपयीत तदस्माकं बले भीष्माभिरक्षितम् ।
पर्याप्तं त्विदमेतेषां बलं भीमाभिरक्षितम् ॥ १० ॥

अयनेषु च सर्वेषु यथाभागमवस्थिताः ।
 भीष्ममेवाभिरक्षन्तु भवन्तः सर्वे पथे हि ॥ ११ ॥
 तस्य संजनयन्दर्पं कुलवृद्धः पितामहः ।
 सिंहनादं विनद्योच्चैः शङ्खं दध्मौ प्रतापवान् ॥ १२ ॥
 ततः शङ्खाश्च भेर्यश्च पणवानकगोमुखाः ।
 सहस्रैवाभ्यहन्यन्त स शब्दस्तुमुलोऽभवत् ॥ १३ ॥
 ततः श्वेतैर्हयैर्युक्ते महति स्यन्दने स्थितौ ।
माधवः पाण्डयश्चैव दिव्यौ शङ्खौ प्रदध्मतुः ॥ १४ ॥
 पाञ्चजन्यं हृषीकेशो देवदत्तं धनंजयः ।
 पौण्ड्रं दध्मौ महाशङ्खं भीमकर्मा वृकोदरः ॥ १५ ॥
 अनंतविजयं राजा कुन्तीपुत्रो युधिष्ठिरः ।
 नकुलः सहदेवश्च सुधोपमणिपुष्पकौ ॥ १६ ॥
 काश्यपश्च परमेष्वासः शिखण्डी च महारथः ।
 धृष्टद्युम्नो विराटश्च सात्यकिश्चापराजितः ॥ १७ ॥
 द्रुपदो द्रौपदेयाश्च सर्वशः पृथिवीपते ।
 सौभद्रश्च महाबाहुः शङ्खान्दध्मुः पृथक् पृथक् ॥ १८ ॥
 स घोषो धार्तराष्ट्राणां हृदयानि व्यदारयत् ।
 नभश्च पृथिवीं चैव तुमुलो व्यनुनादयन् ॥ १९ ॥
 अथ व्यथस्थान्दृष्ट्वा धार्तराष्ट्रानक्रपिध्यजः ।
 प्रवृत्ते शस्त्रसंपाते धनुरुद्यम्य पाण्डवः ॥ २० ॥
 हृषीकेशं तदा वाक्यमिदमाह महीपते ।

अर्जुन उवाच—

सेनयोरुभयोर्मध्ये रथं स्थापय मेऽच्युत ॥ २१ ॥
 यावदेतान्निरीक्षेऽहं योद्धुकामानवस्थितान् ।
 कर्मया सह योद्धव्यमस्मिन्नरणसमुद्यमे ॥ २२ ॥
 योत्स्यमानानवेक्षेऽहं य पतेऽत्र समागताः ।
 धार्तराष्ट्रस्य दुर्युद्धैर्युद्धे प्रियचिकीर्षवः ॥ २३ ॥

संजय उवाच—

पथमुक्तो हृषीकेशो गुडाकेशेन भारत ।
 सेनयोद्धमयोर्मध्ये स्थापयित्वा रथोत्तमम् ॥ २४ ॥
 भीष्मद्रोणप्रमुखतः सर्वेषां च महीक्षिताम् ।
 उवाच पार्थ पश्यैतान्समवेतान्कुरुनिति ॥ २५ ॥
 तत्रापश्यत्स्थितान्पार्थः पितृनथ पितामहान् ।
 आचार्यन्मातुलान्भ्रातृन्पुत्रान्पौत्रान्सखींस्तथा ।
 श्वशुरान्सुहृदश्चैव सेनयोद्धमयोरपि ॥ २६ ॥
 तान्समीक्ष्य स कौन्तेयः सर्वान्वन्धनयस्थितान् ।
 कृपया पर्यायितो विषीदन्निदमब्रवीत् ॥ २७ ॥

अर्जुन उवाच—

दृष्ट्वेवं स्वजनं कृष्ण यूयत्सुं समुपस्थितम् ।
 सीदन्ति मम गात्राणि मुखं च परिशुष्यति ॥ २८ ॥
 वेपथुश्च शरीरे मे रोमहर्षश्च जायते ।
 गाण्डीवं संसते हस्तात्पङ्कजैश्च परिदह्यते ॥ २९ ॥
 न च शक्नोम्यवस्थातुं भ्रमतीह च मे मनः ।
 निमित्तानि च पश्यामि विपरीतानि केशव ॥ ३० ॥
 न च श्रेयो नु पश्यामि हत्वा स्वजनमाहये ।
 न काङ्क्षे विजयं कृष्ण न च राज्यं सुखानि च ॥ ३१ ॥
 किं नो राज्येन गोविन्द किं भोगैर्जीयितेन वा ॥ ३२ ॥
 येषामर्थं काङ्क्षितं नो राज्यं भोगाः सुखानि च ।
 त इमेऽप्यस्थिता युद्धे प्राणांस्त्यक्त्वा धनानि च ॥ ३३ ॥
 आचार्याः पितरः पुत्रास्तथैव च पितामहाः ।
 मातुलाः श्वशुराः पौत्राः श्यालाः संबन्धिनस्तथा ॥ ३४ ॥
 यत्ताम्रं हन्तुमिच्छामि घ्नतोऽपि मधुसूदन ।
 अपि त्रैलोक्यराज्यस्य हेतोः किं नु महीकृते ॥ ३५ ॥
 निहत्य धार्तराष्ट्रान्नः का भीतिः स्याज्जनार्दन ।
 पापमेवाश्रयेदस्मान् दृश्यैतानाततायिनः ॥ ३६ ॥

तस्मान्नाहं वयं हन्तुं धार्तराष्ट्रान्स्ववान्धवान् ।	
स्वजनं हि कथं हत्वा सुखिनः स्याम माधव	॥ ३७ ॥
यद्यप्येते न पश्यन्ति लोभोपहतचेतसः ।	
कुलक्षयकृतं दोषं मित्रद्रोहे च पातकम्	॥ ३८ ॥
कथं न क्षेयमस्माभिः पापादस्मान्निवर्तितुम् ।	
कुलक्षयकृतं दोषं प्रपश्यद्भिर्जनार्दन	॥ ३९ ॥
कुलक्षये प्रणश्यन्ति कुलधर्माः सनातनाः ।	
धर्मं नष्टे कुलं कृत्स्नमधर्माऽभिभवत्युत	॥ ४० ॥
अधर्माभिभवात्कृष्ण प्रवुष्यन्ति कुलस्त्रियः ।	
स्त्रीषु दुष्टासु वार्ष्णेय जायते वर्णसंकरः	॥ ४१ ॥
संकरो नरकायैव कुलघ्नानां कुलस्य च ।	
पतन्ति पितरो ह्येषां लुप्तपिण्डोदकक्रियाः	॥ ४२ ॥
दोषैरेतैः कुलघ्नानां वर्णसंकरकारकैः ।	
उत्साद्यन्ते जातिधर्माः कुलधर्माश्च शाश्वताः	॥ ४३ ॥
उत्सन्नकुलधर्माणां मनुष्याणां जनार्दन ।	
नरके नियतं वासो भवतीत्यनुशुश्रुम	॥ ४४ ॥
अहो घत महत्पापं कर्तुं ध्यवसिता वयम् ।	
यत्राज्यसुप्तलोभेन हन्तु स्वजनमुच्यताः	॥ ४५ ॥
यदि मामप्रतीकारमशस्त्रं शस्त्रपाणयः ।	
धार्तराष्ट्रा रणे हन्युस्तन्मे क्षेमतरं भवेत्	॥ ४६ ॥

संजय उवाच—

पयमुक्त्वाऽर्जुनः संख्ये रथोपस्थ उपाविशत् ।
 धिसृज्य सशरं चापं शोकसंघिग्गमानसः ॥ ४७ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां द्रैयासिक्यां भीष्मपर्वणि
 श्रीमन्नगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मिण्यां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुन-
 संवादेऽर्जुनविषादयोगो नाम प्रथमोऽध्यायः ॥ १ ॥

2 तत्र केचिदाहुः-सर्वकर्मसन्व्यासपूर्वकादारम्भज्ञाननिष्ठायाः केवल-
रकैवल्यं न प्राप्यत एव, किं तर्हिग्नहोत्रादिधौतस्मार्तकर्मसहिताज्ञानाकै-
वल्यप्राप्तिरिति सर्वासु गीतासु निश्चितोऽर्थ इति ।

(a) शापक चादुरस्वार्थस्य-‘अथ चेत्त्वमिमं धर्म्यं सम्भ्राम न करिष्यसि’
(II 33) ‘कर्मण्येवाधिकारस्ते’ (II 47) ‘कुरु कर्मैव तस्मात्त्वम्’ (IV 15)
इत्यादि ।

(b) हिंसादिबुद्धिद्वैतव्यवसायवर्माधर्मायैवमप्याशङ्कानकार्या, कथं, क्षात्र कर्म
बुद्धलक्षणं गुरुभ्रातृपुत्रादिहिंसालक्षणमत्यन्तकरमपि स्वधर्म इति कृत्वा नाधर्माय,
तदकरणं च ‘ततः स्वधर्मं कीर्तिं च हित्वा पापमवाप्स्यसि’ (II 33) इति
ब्रुवता यावज्जीवादिश्रुतिचोदितानां पश्वादिहिंसालक्षणानां च कर्मणा प्रागेव नाध-
र्मत्वमिति सुनिश्चितमुक्तं भवतीति ।

3 तदसत्,

I ज्ञानकर्मनिष्ठयोर्विभागवचनाद्बुद्धिद्वयाध्ययो ।

(a) अशौचवानित्यादिना (II 11) भगवता यावत् ‘स्वधर्ममपि चावेक्ष्य’
(II, 31) इत्येतदन्तेन ग्रन्थेन यत्परमार्थात्मतत्त्वरूपं कृतं तत्साख्यं तद्विषया
बुद्धिरात्मनो जन्मादिपञ्चविक्रियोभावादकर्तात्मेति प्रकरणार्थनिरूपणायां जायते
सा साख्यबुद्धिः सा येषां ज्ञानिनामुचिता भवति ते साख्या । एतस्यां बुद्धेरजन्मन
प्रागामनो देहादिव्यतिरिक्तत्वकवृत्त्वभोक्तृत्वापेक्षो धर्माधर्मविवेकपूर्वको मोक्ष-
साधनानुष्ठाननिरूपणलक्षणो योगः, तद्विषया बुद्धियोगबुद्धिः । सा येषां
कर्मिणामुचिता भवति ते योगिनः ।

2 A Predecessor of Sankara Combination of Jnāna and certain Karmans is the means to Moksa

Its evidence —

(a) Gītā

(b) Vaidika actions as a help

3 Sankara's Refutation.

I The two standpoints of Jnāna and Karman are mentioned in the Gītā as applicable to two distinct cases (vihāga) :—

(a) The Sankhya and Yoga The latter precedes the former

(b) तथा च भगवता विभक्ते द्वे बुद्धी निर्दिष्टे—‘एषा तेऽगिहिता साख्ये बुद्धि-
योगे त्विमां शुणु’ (II. 39) इति । तयोश्च साख्यबुद्ध्याश्रया ज्ञानयोगेन निष्ठा
सांख्याना विभक्तां वक्ष्यति—‘पुरा वेदात्मना मया प्रोक्ता’ (III. 3) इति ।
तथा च योगबुद्ध्याश्रया कर्मयोगेन निष्ठा विभक्तां वक्ष्यति—‘कर्मयोगेन
योगिनाम्’ (III. 3) इति । एव साख्यबुद्धिं योगबुद्धिं चाश्रित्य द्वे निष्ठे
विभक्ते भगवतौक्ते ज्ञानकर्मणोः कर्तृत्वाकर्तृत्वैकत्वानेव त्वबुद्ध्याश्रययोरेव पुरुषाश्रय-
त्वासंभव पश्यता ।

(c) यथैतद्विभागवचन तथैव दर्शित शातपर्थायि ब्राह्मणे—‘एतमेव प्रव्राजिनो
लोकमिच्छन्तो ब्राह्मणा प्रव्रजन्ति’ इति सर्वकर्मसन्दास विधाय तच्छेषेण—‘किं
प्रजया करिष्यामो येषा नोऽप्यमात्माय लोकः’ (Br Upa IV 4. 22)
इति । तत्रैव च—‘प्राग्द्वारपरिग्रहात्पुरुष आत्मा प्राकृतो धर्मजिज्ञासोत्तरकाल
लोकत्रयसाधन पुन द्विप्रकार च विद्यमानुष दैव च, तत्र मानुष विद्य कर्मरूप
पितृलोकप्राप्तिसाधन विद्या च, दैव विद्य देवलोकप्राप्तिसाधन सोऽकामयत्’
इत्यविद्याकामवत् एव’ सर्वाणि कर्माणि श्रौतादीनि दर्शितानि । ‘तेभ्यो ब्युत्थाय
प्रव्रजन्ति’ इति ब्युत्थानमात्मानमेव लोकमिच्छतोऽवामस्य विहितम् । तदेतद्वि-
भागवचनमनुपपन्नं स्याद्यदि श्रौतकर्मज्ञानयोः समुच्चयोऽभिप्रेत स्याद्भगवत् ।

II (a) न चार्जुनस्य प्रश्न उपपन्नो भवति ‘ज्यादत्सी चेत्कर्मणस्ते’ (III 1)
इत्यादि । एकपुरुषानुष्ठेयवासंभव बुद्धिकर्मणोर्भगवता पूर्वमनुक्त कथमर्जुनोऽश्रुत
बुद्धेश्च कर्मणो ज्यायस्त्वं भगवत्प्रेष्यारोपयेन्मृपैव ज्यादत्सी चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धि-
रिति (III 1) ।

(b) किं च यदि बुद्धिकर्मणोः सर्वेषा समुच्चय उक्तः स्यादर्जुनस्यापि स उक्त
एवेति—‘यच्छ्रेय एतयोरेकं तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम्’ (V 1) इति कथमन्यतर-
विषय एव प्रश्न स्यात् । न हि पितृप्रशमार्षेते वैषेण मधुर शीत च भोक्तव्य-
मित्युपदिष्टे तयोर्न्यतरत्पितृप्रशमनकारण ब्रूहीति प्रश्नो भवति ।

(b) The statement of the Lord also distinguishes between the two

(c) Authority of the Sruti

II Arjuna's Queries also go against *jñānakarma-samuccaya* :-

(a) Arjuna's query in Bha GI III. 1 takes granted the superiority of Renunciation to Action

(b) Arjuna's query in Bha GI V. 1 shows that the two are not to be combined.

2 तत्र केचिदाहुः-सर्वकर्मसंन्यासपूर्वकादात्मज्ञाननिष्ठाभावादेव केवला-
स्वैवल्यं न प्राप्यत एव, किं तदङ्गिनहोत्रादिध्रौतस्मात्कर्मसहिताज्ज्ञानात्कै-
वल्यप्राप्तिरिति सर्वासु गीतासु निश्चितोऽर्थ इति ।

(a) शापक चादुरत्यार्थस्य-‘अथ चेत्त्वमिमं धर्म्यं संग्रामं न करिष्यसि’
(II. 33) ‘कर्मण्येवाधिकारस्ते’ (II. 47) ‘कुरु कर्मैव तस्मात्त्वम्’ (IV. 15)
इत्यादि ।

(b) हिसादियुक्तत्वाद्द्वैदिक कर्माधर्मवैतथीयमप्याशङ्का न कार्या, कथं, क्षात्र कर्म
सुदलक्षण गुरुभावपुत्रादिहिसालक्षणमत्यन्तकूरमपि स्वधर्म इति कृत्वा नाधर्माय,
तदकरणे च ‘ततः स्वधर्मं कानि च हित्वा पापमवाप्स्यसि’ (II. 33) इति
ब्रुवना यावज्जीवादिशुनिचोदिताना पद्वादिरिसालक्षणाना च कर्मणा प्रागेव नाध-
र्मत्वमिति सुनिश्चितमुक्तं भवतीति ।

3 तदस्य,

I ज्ञानकर्मनिष्ठयोर्विभागवचनाद्बुद्धिद्वयाश्रययोः ।

(a) अशौच्यानित्यादिना (II. 11) भगवता यावत् ‘स्वधर्ममपि चावेक्ष्य’
(II. 31) इत्येतदन्तेन ग्रन्थेन यत्परमार्थात्मतत्त्वानिरूपणं कृतं तत्साख्यं तद्विषया
बुद्धिरात्मनो अन्मादिपद्दविक्रियोभावादकर्तास्मेति प्रकरणार्थनिरूपणाया जायते
सा साख्यबुद्धिः सा येषा ज्ञानिनामुचिता भवति ते साख्याः । एतस्या बुद्धेर्जन्मन-
प्रागात्मनो देहादिव्यनिरिक्तत्वकतुत्वभोक्तृत्वापपेक्षो धर्माधर्मविवेकपूर्वको मोक्ष-
साधनानुष्ठाननिरूपणलक्षणो योगः, तद्विषया बुद्धिर्योगबुद्धिः । सा येषा
कर्मिणामुचिता भवति ते योगिनः ।

2 A Predecessor of Śankara : Combination of Jñāna and certain Karman is the means to Moksa

Its evidence : —

(a) Gītā.

(b) Vaidika actions as a help

3 Śankara's Refutation.

I The two standpoints of Jñāna and Karman are mentioned in the Gītā as applicable to two distinct cases (vibhāga) :—

(a) The Samkhya and Yoga : The latter precedes the former

(b) तथा च भगवता विभक्ते द्वेषुद्धी निर्दिष्टे—‘एषा तेऽमिहिता साख्ये बुद्धि र्द्योने त्विमा शुशु’ (II 39) इति । तयोश्च साख्यदृष्ट्याश्रया ज्ञानयोगेन निष्ठा साख्याना विभक्तां वक्ष्यति—‘पुरा वेदात्मना मया प्रोक्ता’ (III 3) इति । तथा च योगबुद्ध्याश्रया कर्मयोगेन निष्ठा विभक्ता वक्ष्यति—‘कर्मयोगेन योगिनाम्’ (III 3) इति । एव साख्यबुद्धिं याग्यबुद्धिं चाश्रित्य द्वे निष्ठे विभक्ते भगवतैवोक्त ज्ञानकर्मणो कर्तृत्वाकर्तृत्वैवत्वानेवत्वबुद्ध्याश्रययारेवगुरुयाश्रयत्वासम्भव पश्यता ।

(c) यथैतद्विभागवचन तथैव दाशित शातपर्थायै ब्राह्मणे—‘एतमेव प्रजाजिनो लोकमिच्छन्तो ब्राह्मणा प्रव्रजन्ति’ इति सर्वकर्मसन्त्यास विधाय तच्छेषेण—‘किं प्रजया करिष्यामो येषा नोऽयमात्माय लोक’ (Br Upa IV 4 22) इति । तत्रैव च—“प्राग्दारपरिग्रहात्पुरुष आत्मा प्राकृतो धर्मजिज्ञासोत्तरकाल लोकत्रयमाधन पुत्र द्विप्रवार च वित्त मानुष देव च, तत्र मानुष वित्त वर्मरूप पितृलोकप्राप्तिसाधन, विद्या च, देव वित्त देवलोकप्राप्तिसाधन सोऽकामयत” इत्यविधावात्मन एव सर्वाणि कर्माणि श्रौतार्दानि द्रष्टव्यानि । ‘तेभ्यो व्युत्थाय प्रव्रजन्ति’ इति व्युत्थानमात्मानमेव लोकमिच्छतोऽन्वगस्य विहितम् । तदेतद्विभागवचनमनुपपन्न स्यादादि श्रौतकर्मज्ञानयो समुच्चयोऽभिप्रेत स्याद्भगवत ।

II (a) न चाजुनस्य प्रश्न उपपन्नो भवति ‘ज्यायसीं चेत्कर्मणस्ते’ (III 1) इत्यादि । एकपुरुषानुष्ठेयत्वात्सम्भव बुद्धिकर्मणोर्भगवता पूर्वमनुक्त कथमजुनोऽभुत बुद्धश्च कर्मणो ज्यायस्त्व भगवत्प्यारोपयेन्मृपैव ज्यायसीं चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धिरिति (III 1) ।

(b) किं च यदि बुद्धिकर्मणो सर्वेषा समुच्चय उक्त त्यादजुनरयापि स उक्त एवेति—‘यच्छेय एतयोरेक तन्म बुद्धि सुनिश्चितम्’ (V 1) इति कथमन्यतर विषय एव प्रश्न स्यात् । न हि पित्तप्रशमार्थिनो वैद्यन मधुर शीत च भोक्तव्य मित्सुपदिष्टे तयोरेन्यतररिपित्तप्रशमनकारण म्हाति प्रश्नो भवति ।

(b) The statement of the Lord also distinguishes between the two

(c) Authority of the Sruti

II Arjuna's Queries also go against *jñānakarma-samuccaya* —

(a) Arjuna's query in Bha Gī III. 1 takes granted the superiority of Renunciation to Action

(b) Arjuna's query in Bha Gī V 1 shows that the two are not to be combined.

(c) अथार्जुनस्य भगवदुक्तवचनार्थविवेकानवधारणनिमित्तः प्रश्नः कल्प्येत, तथापि भगवता प्रधानरूपं प्रतिवचनं देयं, मया बुद्धिकर्मणोः समुच्चय उक्तः किमर्थमित्यं त्वं भ्रान्तोऽसीति । न तु पुनः प्रतिवचनमनुरूपं पृष्टान्यदेव द्वै निष्ठे मया पुरा प्रोक्ते (III. 3) इति वक्तुं युक्तम् ।

(d) नापि स्मार्तेनैव कर्मणा बुद्धेः समुच्चयेऽभिप्रेते विभागवचनादि सर्व-मुपपन्नम् ।

किञ्च क्षत्रियस्य युद्धं स्मार्तं कर्म स्वधर्म इति जानतस्तत्किं कर्मणि घोरे मां नियोजयसि (III. 1) इत्युपालम्भोऽनुपपन्नस्तस्माद्गीताशास्त्रं ईशन्मात्रिणापि श्रौतेन स्मार्तेन वा कर्मणात्मज्ञानस्य समुच्चयो न केनचिद् दर्शयितुं शक्यः ।

III. (a) यस्य त्वशानाद्रागादिदोषतो वा कर्मणि प्रवृत्तस्य यज्ञेन दानेन तपसा वा विशुद्धसत्त्वस्य ज्ञानमुत्पन्नं परमार्थतत्त्वविषयमेकमेवेदं सर्वं ब्रह्माकर्तुं चेति, तस्य कर्मणि कर्मप्रयोजने च निवृत्तेऽपि लोकसंग्रहार्थं यत्नपूर्वं यथा प्रवृत्तस्त-थैव कर्मणि प्रवृत्तस्य यत्प्रवृत्तिरूपं दृश्यते न तत्कर्म येन बुद्धेः समु-च्चयः स्यात् ।

(b) यथा भगवतो वासुदेवस्य क्षात्रकर्मचेष्टितं न ज्ञानेन समुच्चीयते पुरु-षार्थसिद्धये तद्वत्तत्कलामिसंध्यहंकाराभावस्य तुल्यत्वाद्बिदुषः । तत्त्वविज्ञु नाहं करोमीति मन्यते न च तत्कलमभिसंधत्ते ।

(c) यथा च स्वर्गादिकामार्थिनोऽग्निहोत्रादिकामसाधनानुष्ठानायाहिताग्नेः काम्य एवाग्निहोत्रादौ प्रवृत्तस्य सामि कृते विनष्टेऽपि कामे तदेवाग्निहोत्राद्यनु-तिष्ठतोऽपि न तत्काम्यमग्निहोत्रादि भवति ।

(c) The Lord's answer (in Bha. Gl. III. 3) also says that two standpoints have been described by Him in the second Adhyāya.

(d) Bha. Gl. III. 1 shows that in Yoga the Śrauta karmāṇi also are to be performed. And this finally proves that the Renunciation of the Gītā is not combined with the smārtā karmāṇi at all.

III The Actions done by a Brahmajñānin are no help to him in the achievement of his goal:—

(a) Such actions are only semblance of actions.

(b) Such actions are like the Kṣatriya's duties done by Kṛṣṇa.

(c) They are like the niskāma agnihotra rite.

(d) तथा च दर्शयति भगवान् 'कुर्वन्नपि' (V 7) 'न करोति न लिप्यते' (XIII 31) इति तत्र तत्र ।

IV यच्च 'पूर्वः पूर्वतरं कृतम्' (IV. 15) कर्मणैव हि सप्तसिद्धिमास्थिता जनकादयः' (III. 20) इति तत्रु प्रविभज्य विज्ञेयम् ।

(a) तत्त्वयम्, यदि तावत्पूर्वं जनवाद्यस्तत्त्वविदोऽपि प्रवृत्तकर्माणं स्युस्ति लोकमंत्रार्थं 'शुणा शुण्ये वरन्त (III 28) इति शानेनैव संसिद्धिमास्थिता; कर्मसंन्यासे प्राप्तेऽपि कर्मणा सदैव सप्तसिद्धिमास्थिता न कर्मसंन्यासं कृतवन्त इत्येषोऽर्थः । अथ न ते तत्त्वविदः, ईश्वरसमर्पितेन कर्मणा साधनभूतेन सप्तसिद्धि मत्त्वशुद्धि ज्ञानोत्पत्तिलक्षणा वा संसिद्धिमास्थिता जनकादय इति व्याख्येयम् ।

(b) एतमेवार्थं वक्ष्यति भगवान्सत्त्वशुद्धये कर्म कुर्वन्तीति (Cf V. 11) । 'स्वकर्मणा तमभ्यर्च्यं सिद्धिं विन्दति मानवः' (XVIII 46) इत्युक्त्वा सिद्धिं प्राप्तस्य च पुनर्ज्ञाननिष्ठा वक्ष्यति 'सिद्धिं प्राप्तो यथा ब्रह्म' (XVIII 50) इत्यादिना ।

तस्माद्गीतासु केवलादेव तत्त्वज्ञानान्मोक्षप्राप्तिनं कर्मसमुच्चितादिति निश्चितोऽर्थः । यथा चायमर्थस्तथा प्रकरणशो विभज्य तत्र तत्र दर्शयिष्यामः ।

तत्रैव भर्मसमूहचेतसो महति शोकतागरे निमग्नस्यार्जुनस्यान्यत्रात्मज्ञाना-
दुद्धरणमपदयन्भगवान्वासुदेवस्ततोऽर्जुनमुद्दिधारयिपुरात्मज्ञानायावतारयन्ब्राह्—

अशोच्यानन्वशोचस्त्वं प्रज्ञावादांश्च भाषसे ।

गतासूनगतासूंश्च नानुशोचन्ति पण्डिताः ॥ ११ ॥

अशोच्यानित्यादि । न शोच्या अशोच्या भीष्मद्रोणादयः सद्वृत्तत्वापरमार्थ-
रूपेण च नित्यत्वात्, तानशोच्यानन्वशोचोऽनुशोचितवानसि ते त्रियन्ते मत्ति-
मित्तमह तैर्विनाभूतः किं करिष्यामि राज्यसुखादिनेति । त्व प्रज्ञावता बुद्धिमता
वादांश्च वचनानि च भाषसे । तेदतन्मैादय पण्डित्व च विरुद्धमारमानि दर्शयत्युन्मत्त
इत्यभिप्रायः । यस्माद्गतासूनगतमाणांनृतानगतासूनगतमाणाञ्जीवतश्च नानुशोचन्ति
पण्डिता आत्मज्ञाः पण्डात्मविषया बुद्धिर्येषां ते हि पण्डिताः 'पण्डित्य निर्विष' ।

(d) Bha Gl. IV. 20, 41; V. 7-10, etc. support this view.

IV A double Interpretation of verses like Bha Gl IV. 15, III. 20—

(a) If Janaka was a Brahmajñānin and if he was not a Brahmajñānin.

(b) Texts in support of this Interpretation

(Br Upa III 5 1) इति श्रुते । परमार्थनस्तु नित्यानशोच्याननुशोच-
स्यनो मूढोऽमोलभिप्रायः ॥ ११ ॥

कुतस्तेऽशोच्या । यतो नित्या । कथम्—

न त्वेवाहं जानु नाऽऽसं न त्वं नेमे जनाधिपाः ।

न चैव न भविष्यामः सर्वे वयमतः परम् ॥ १२ ॥

न त्वेव जानु वदाचिदह नास किं त्वासमेवार्ततेषु देहोत्पत्तिविनाशेषु
नित्य ष्वाहमात्ममित्यभिप्रायः । तथा न त्व नासीं किं त्वासीरेव । तथा नेमे
जनाधिपा नासन् किंत्वासन्नेव । तथा न चैव न भविष्यामः, किं तु भविष्याम
एव सर्वे वयम्—“होऽ”स्माद्देहाविनाशात्परमुत्तरकालेऽपि त्रिष्वपि कालेषु नित्या
आत्मस्वरूपेणेत्यर्थः । देहभेदानुवृत्त्या बहुवचनं नात्मभेदाभिप्रायेण ॥ १२ ॥

तत्र वधमिव नित्य आत्मेति दृष्टान्तमाह—

देहिनोऽस्मिन्यथा देहे कौमारं यौवनं जरा ।

तथा देहान्तरप्राप्तिर्धौरस्तत्र न मुह्यति ॥ १३ ॥

देहिन इति । देहोऽस्यास्ताति देही तस्य देहिनो देहवदात्मनोऽस्मिन्वर्तमाने
देहे यथा येन प्रकारेण कौमारं कुमारभावो बाल्यावस्था यौवनं युवो भावो मध्य-
मावस्था जरा वयोहानिर्जाणावस्थेत्येतास्तिस्त्रोऽवस्था अन्योन्यविलक्षणस्तासां प्रथ-
मावस्थानाशे न नाशो (आत्मनः) द्वितीयावस्थोपजनने नोपजननमात्मनः किं
तर्ह्यविक्रियस्यैव द्वितीयवर्त्यायावस्थाप्राप्तिरात्मनो दृष्टा यथा तथा तद्देव देहा-
दन्यो [देहो] देहान्तर तस्य प्राप्तिर्देहान्तरप्राप्तिरविक्रियस्यैवात्मन इत्यर्थः ।
धौरो धीमास्तत्रैव सति न मुह्यति न मोहमापाद्यते ॥ १३ ॥

यद्यप्यात्मविनाशनिमित्तो मोहो न सम्भवति नित्य आत्मेति विज्ञानतस्तथा-
पि शीतोष्णसुखदुःखप्राप्तिनिमित्तो माहा लौकिको दृश्यते सुखवियोगनिमित्तो
ऽऽत्मयोगनिमित्तश्च शोक इत्येतदजुनस्य वचनमाशङ्क्याह—

मात्रास्पर्शास्तु कौन्तेय शीतोष्णसुखदुःखदाः ।

आगमापायिनोऽनित्यास्तांस्तितिक्षस्व भारत ॥ १४ ॥

मात्रास्पर्शा इति । “मात्रा” आमिर्मायन्ते शब्दादय इति श्रोत्रादीनी-
न्द्रियाणि, मात्राणां “स्पर्शा” शब्दादिभिः संयोगात्ते शीतोष्णसुखदुःखदाः
शान्तमुष्णं सुखं दुःखं च प्रयच्छन्तीति । अथवा स्पृश्यन्त इति स्पर्शा विषयाः
शब्दादयः, मात्राश्च स्पर्शाश्च शीतोष्णसुखदुःखदाः शान्तं वदाचित्सुखं वदाचिद-
दुःखं, तथोष्णमप्यनियतरूपं, सुखदुःखे पुनर्नियतरूपे यतो न व्यभिचरतोऽनस्ताभ्या
पृथक्शान्तोष्णयोर्महणम् । यस्मात्ते मात्रास्पर्शादय आगमापायिन आगमरपाय-
शीलास्तस्मादनित्या अतस्तान्शीतोष्णादीनि तितिक्षस्व प्रमहस्व तेषु हर्षं विषादं च
मा कर्षीरित्यर्थः ॥ १४ ॥

शीतोष्णादीन्सहतः किं स्यादिति शृणु—

यं हि न व्यथयन्त्येते पुरुषं पुरुषार्थम् ।

समदुःखसुखं धीरं सोऽमृतत्वाय कल्पते ॥ १५ ॥

यं हीति । यं हि पुरुषं समदुःखसुखं समे दुःखसुखे यस्य तं समदुःखमुपे
सुखदुःखप्राप्तौ हर्षविषादरहितं धीरं धीमन्तं न व्यथयन्ति न चालयन्ति नित्या-
त्मदर्शनादेते यथोक्ताः शीतोष्णादयः स नित्यात्मदर्शननिष्ठो ब्रह्मसहिष्णुरमृतत्वा-
यामृतभावाम मोक्षाय कल्पते समर्थो भवति ॥ १५ ॥

इत्य शोकमोहावकृत्वा शीतोष्णादिसहनं युक्तं यस्मात्—

नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः ।

उभयोरपि दृष्टोऽन्तस्त्वनयोस्तत्त्वदर्शिभिः ॥ १६ ॥

नासत इति । 1 नासतोऽविद्यमानस्य शीतोष्णादेः सकारणस्य न विद्यते
नास्ति भावो भवनमरिक्ता । न हि शीतोष्णादि सकारणं प्रमाणैर्निरूप्यमाणं
वस्तु संभवति । विकारो हि सः । विकारश्च व्यभिचरति, यथा घटादिसंस्थानं
चक्षुषा निरूप्यमाणं मृद्व्यतिरेकेणानुपलब्धेरसत्तथा सर्वो विकारः कारणव्यतिरेके-
णानुपलब्धेरसन् । जन्मप्रध्वंसाभ्यां प्राग्भवं चानुपलब्धेः । मृदादिकारणस्य च
तत्कारणव्यतिरेकेणानुपलब्धेरसत्त्वम् ।

(६) तदसत्त्वे च सर्वाभावप्रसङ्ग इति चेत् । न, सर्वत्र बुद्धिद्रयो-
पलब्धेः सदबुद्धिरसदबुद्धिरिति । यद्विषया बुद्धिर्न व्यभिचरति तत्सत्, यद्विषया
बुद्धिर्व्यभिचरति तदसदिति सदसद्भिर्भागे बुद्धितन्त्रे स्थिते, सर्वत्र द्वे
बुद्धी सर्वरूपलब्धेते समानाधिकरणेन * नीलोत्पलवत्, सन्पटः सन्पटः सन्हस्तीति ।
एवं सर्वत्र । तयोर्बुद्धयोर्घटादिबुद्धिर्व्यभिचरति । तथा च दक्षितम् । न तु सदबुद्धिः
तस्माद्घटादिबुद्धिविषयोऽसन्व्यभिचारात्, न तु सदबुद्धिविषयोऽव्यभिचारात् ।

I The non-existence of the Cause viz , मृदादि the Earth, etc.
Objections answered:—

(a) Denial of the Earth, etc; does not mean the denial
of all (because it does not affect the existence of *sat* or
Atman or Being). Or, 'Being' being the only reality
exists even when we deny the existence of the Earth the
cause of घट.

घटादिबुद्धिविषयः=मृत्तिका, तन्तु, etc. (?)

सदबुद्धिविषयः=आत्मन् only (?)

* POS and ASS read समानाधिकरणे न for समानाधिकरणेन ।

(b) घटे विनष्टे घटबुद्धौ व्यभिरन्त्या मदबुद्धिरपि व्यभिचरतीति चेत् । न, पटादावपि सदबुद्धिदर्शनात् ।

(c) विशेषणविषयैव सा सदबुद्धिः, सदबुद्धिवद्घटबुद्धिरपि घटान्तरे दृश्यत इति चेत् । न, पटादावदर्शनात् ।

(d) सदबुद्धिरपि नष्टे घटे न दृश्यत इति चेत् । न, विशेष्याभावात् । सदबुद्धिविशेषणविषया सती विशेष्याभावे विशेषणानुपपत्तौ किंविषया स्यात्, ननु पुनः सदबुद्धेर्विषयाभावात् ।

(e) एवाभिवरणत्व घटादिविशेष्याभावे न युक्तमिति चेत् । न, इदमुदकमिति मरीच्यादावन्यतराभावेऽपि सामानाधिकरण्यदर्शनात् ।

तस्माद्देहादेर्ब्रह्मस्य च सकारणस्यासतो न विद्यते भाव इति ।

II तथा सतश्चात्मनोऽभावोऽविद्यमानता न विद्यते सर्वत्राव्यभिचारादित्यबोचाम । एवमात्मानात्मनोः सदसदोरुभयोरपि दृष्ट उपलब्धोऽन्तो निर्णयः सत्तमदेवामदमेदेवेति त्वनयोर्व्योक्तयोस्तत्त्वदर्शिभिः । तदिति सर्वनाम सर्वं च ब्रह्म तस्य नाम तदिति तद्भावस्तत्त्व ब्रह्मणो याथात्म्य तद्ब्रह्म शालं येषां ते तत्त्वदर्शिनस्तैस्तत्त्वदर्शिभिः । त्वमपि तत्त्वदर्शना दृष्टिमाश्रित्य शोक मोह च हित्वा शान्ताष्णानि नियतानियतरूपाणि ब्रह्मानि विकारोऽयमसन्नैव मरीचिजलवन्मिथ्यावभामत इति मनासि निश्चित्य नितिभ्रस्वेलभिप्राय ॥ १६ ॥

किं पुनस्तघसदेव=सर्वदैवास्तीति उच्यते-

अविनाशि तु तद्विद्धि येन सर्वमिदं ततम् ।

विनाशमव्ययस्यास्य य कश्चित्कर्तुमर्हति ॥ १७ ॥

अविनाशीनि । अविनाशि न विनष्टु शीलमस्येति । तुशब्दोऽसतो विशेषणार्थः ।

(b) Even after the jar is destroyed, 'Being' exists, e. g., in 'The piece of cloth is.'

(c) The notion of a घट is not found in the place where we have a घट. (घट, घट, etc are the विशेषणः.)

(d) Even when one घट is destroyed, the notion of Being will exist because it will refer to another substratum.

(e) The notion of Being will exist even when the घट is destroyed, just as the notion of इदम् will exist even when the notion of उदक in a *mirage* is a non-entity.

II Interpretation of the second and subsequent Pādas of the verse

तद्विद्धि विज्ञानीहि । किं, येन सर्वमिदं जगत्तत्र व्याप्तं सदाभ्येन ब्रह्मण
साकाशमाकाशेनेव घटादयः । विनाशमदर्शनमभावमव्ययस्य न व्येति, उपचयाप
चयौ न यातीत्यव्ययं तस्याव्ययस्य । नैतत्सदाख्यं ब्रह्म स्वेन रूपेण व्येति ध्य
भिचरति निरवयवत्वाद्देहादिवत् । नाप्यात्मीयेनात्मीयाभावापभा देवदत्तो धन
हान्या व्येति न त्वेवं ब्रह्म व्येत्यतोऽव्ययस्यास्य ब्रह्मणो विनाशं न कश्चित्कर्तुमर्हति
न कश्चिदारमानं विनाशयितुं शक्नोतीश्वरोऽपि । आत्मा हि ब्रह्म । एवात्मनि च
क्रियाविरोधात् ॥ १७ ॥

किं पुनस्तदसघटत्वात्मसत्तां व्यभिचरतीति । उच्यते—

अन्तवन्त इमे देहा नित्यस्योक्ताः शरीरिणः ।

अनाशिनोऽप्रमेयस्य तस्माद्युध्यस्व भारत ॥ १८ ॥

अन्तवन्त इति ।

(a) अन्तवन्तोऽन्तो विनाशो विघते येषां तेऽन्तवन्तो यथा मृगतृष्णिकोद-
कादी सद्वृद्धिरनुवृत्ता प्रमाणनिरूपणान्ते विच्छिद्यते स तस्या अन्तरतथेमे देहाः
स्वप्रमायद्देहादिवच्चान्तवन्तः ।

(b) नित्यस्य शरीरिणः शरीरवतोऽनाशिनोऽप्रमेयास्यात्मनोऽन्तवन्त इत्युक्ता
विवेकिभिरित्यर्थः । नित्यस्यानाशिन इति न पुनश्च नित्यत्वस्य द्विविधत्वाद्योके
नाशस्य च । यथा देहो भस्मीभूतोऽदशनं गतो नष्ट उच्यते विद्यमानोऽप्यन्यथा-
परिणतो व्याध्यादियुक्तो जातो नष्ट उच्यते । तत्रानाशिनो नित्यस्येति द्विविधेनापि
नाशेनासंपन्नोऽस्त्येयर्थः । अन्यथा पृथिव्यादिवदपि नित्यत्वं स्यादात्मनरतन्मा
भूदिति नित्यस्यानाशिन इत्याह ।

(c) अप्रमेयस्य न प्रमेयस्य प्रत्यक्षादिप्रमाणपरिच्छेदपर्येत्यर्थः ।

(i) नन्वागमेनात्मा परिच्छिद्यते *प्रत्यक्षादिना चेति चेत्, न पूर्वमात्मनः
स्वतः सिद्धत्वात् । सिद्धे ह्यात्मनि प्रमातरि प्रमित्तोः प्रमाणान्वेषणा भवति । न

(a) Meaning of *anta* 'end' : 'End' is also illusory.

(b) Meaning of *nitya* and अनाशिनः : Eternal and Changeless.

(c) Proof of Atman.

(i) Atman is self-evident.

* ASS reads प्रत्यक्षादिना न पूर्वम् । न, आत्मनः । स्वतः सिद्धत्वात् ।, and gives as v. l. our reading.

* POA—प्रत्यक्षादिना च पूर्वम् । न, आत्मनः स्वतः सिद्धत्वात् ।

हि पूर्वमित्थमहमित्यात्मानमप्रमाय पश्चात्प्रमेयपरिच्छेदाय प्रवर्तते । न ह्यात्मा नाम
वस्यचिदप्रमिद्धो भवति ।

(ii) शास्त्र त्वन्वयं प्रमाणमतद्धर्माध्यारोपणमात्रनिवर्तकत्वेन *प्रमाण-
स्वमात्मनि प्रतिपद्यते न त्वज्ञातार्थज्ञापकत्वेन । तथा च शुनिः—“यत्साक्षा-
दपरोक्षाद्ब्रह्म य आत्मा सर्वान्तर ” (Br Upa III 4 1) इति

(d) यस्मादेव नित्योऽविक्रियश्चात्मा तस्माद्युध्यस्व युद्धादुपरम मा कार्षीरि-
त्यर्थ । न ह्यत्र युद्धकर्तव्यता विधीयते । युद्धे प्रवृत्त एव ह्यमौ शैवमोह-
प्रतिबद्धस्तूर्णामास्ते तस्य कर्तव्यप्रतिबन्धापनयनमात्र भगवता क्रियते । तस्माद्युध्य-
स्वेत्यनुवादमात्रं न विधि ॥ १८ ॥

शोकमोहादिसंसारकारणनिवृत्त्यर्थं गीताशास्त्रं न प्रवर्तकमित्येतस्यार्थस्य
साक्षिभूते ऋचावानिनाय भगवान् । यत्तु मन्यते युद्धे भीष्मादयो मया हन्यन्तेऽहमेव
तेषां हन्तेत्येषा बुद्धिर्भूषैव ते । कथम्-

य एनं वेत्ति हन्तारं यश्चैनं मन्यते हतम् ।

उभौ तौ न विजानीतो नायं हति न हन्यते ॥ १९ ॥

य एनमिति । य एन प्रकृत देहिन वेत्ति जानानि हन्तार हननक्रियायां कर्तार,
यश्चैनमन्यो मन्यते हत देहहनने X हतोऽहमिति हननक्रियायां कर्मभूत, तावुभौ
न विजानीतो न ज्ञानवन्तावविवेकेनात्मानमहप्रत्यवविषयम् । हन्ताह हतोऽ-
स्म्यहमिति देहहननेनात्मानमहप्रत्यवविषय यौ विजानीतस्तावात्मस्वरूपानभिज्ञा-
वित्यर्थ । यस्मान्प्रयमात्मा हन्ति न हननक्रियायां कर्ता भवति, न हन्यते न च
कर्म भवतीत्यर्थ, अविक्रियत्वाद् ॥ १९ ॥

कथमविक्रिय आत्मेनि द्वितीयो मन्त्र -

न जायते म्रियते वा कदाचिद्गायं भूत्वा(ऽ)भविता वा न भूयः ।

अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥२०॥

न जायते नोत्पद्यते जनिलक्षणा वस्तुविक्रिया नात्मनो विद्यत इत्यर्थ ।
न म्रियते वा । वाशब्दश्चार्थे । न म्रियते चेत्यन्त्या विनाशलक्षणा विक्रिया
प्रतिषिध्यते । कदाचिच्छब्दः सर्वविक्रियाप्रतिषेधैः सबध्यते न कदाचिज्जायते न
कदाचिन्म्रियत इत्येवम् । यस्मादयमात्मा भूत्वा भवनक्रियामनुभूय पश्चादभवि-

(ii) The Scripture's function.

(d) Conclusion. The purpose of (d) is to show that
the Gītā does not favour प्रवृत्ति or action.

* POA-प्रामाण्यम् for प्रमाणत्वम्

X POA-देहहननेन

ताभाव गता न भूय पुनस्तस्मान्न ज्ञियते । यो हि भूवा न भविता स श्रियत
इयुच्यते लोके । दाशब्दात्रशब्दाच्चायमामाऽभूवा भविता वा* देहवन्न भूय
पुनस्तस्मान्न जायते । यो ह्यभूत्वा भविता स जायत इयुच्यते नैवमामातो न जायते ।
यस्मादेव तस्मादजो यस्मान्न ज्ञियते तस्मान्नित्यश्च ।

यथाप्याद्यन्तयोर्विक्रिययो प्रतिषेधे सर्वा विक्रिया प्रतिषिद्धा भवन्ति तथापि
मध्यभाविनीना विक्रियाणा स्वशब्दैरेव तत्रै प्रतिषेध वक्तव्य इत्यनुक्तानामपि यौ
वनादिसमस्तविक्रियाणा प्रतिषेधो यथा स्यादित्याह शाश्वत इत्यादिना । शाश्वत इत्य
पक्षयलक्षणा विक्रिया प्रतिषिध्यते शश्वद्भव शाश्वत । नापक्षीयते स्वरूपेण निरवय
वत्वान्, निशुणत्वाच्च नापि शुणभयेणापक्षय । अपक्षयविपरीतापि वृद्धिलक्षणा
विक्रिया प्रतिषिध्यते पुराण इति । यो ह्यवयवागमेनोपचीयते स वधतेऽभिनव इति
चोच्यते । अय स्वाप्ता निरवयवत्वापुरापि नव एवेत पुराणो न वधत इत्यथ ।
तथा न हन्यते न विपरिणम्यते इत्यमाने विपरीणम्यमानेऽपि शरीरे । हन्तिरत्र विप
रिणामार्थो द्रष्टव्योऽपुनरुक्ततायै न विपरिणम्य इत्यर्थः । अस्मिन्मन्त्रे पद्भाववि
कारा लौकिकवस्तुविक्रिया आत्मनि प्रतिषिध्यन्ते । सद्यप्रकारविक्रियारहित
आभेति वाक्याथ । यस्मादेव तस्मादुभौ तौ न विजानीत इति पूर्वेषु मन्त्रेणास्य
सवध ॥ २० ॥

I य एम वेत्ति इन्तारमित्यनेन मन्त्रेण हननक्रियाया वता कम च न भव
तीति प्रतिशाय ' न जायते इत्यनेनाविक्रियत्वे हेतुमुक्त्वा प्रतिश्लाथमुपसहरति—

वेदाविनाशिन नित्य य एनमजमव्ययम् ।

कथ स पुरूप पार्थ क घातयति हति कम ॥ २१ ॥

वेदाविनाशिनमिति । वेद विजान्तायविनाशिनमन्त्यभावविहाररहित नित्य विप
रिणामरहित यो वेदति सवध । एन पूर्वेषु मन्त्रेणोक्तलक्षणमज जमरहितमव्ययम
पक्षयरहित कथ केन प्रकारेण स विद्वापुरुषोऽधिकृतो हन्ति हननक्रिया करोति ।
कथ वा घातयति हतार प्रयोजयति । न कथचित्कचिद्वन्ति न कथचिकचिद्घातय
तायुमयत्राक्षेप एवाथ प्रश्नाथान्भवात् । हेत्यर्थस्य तुल्यत्वाद्द्विदुष सर्वकर्म
प्रतिषेध एव प्रकरणाद्योऽभिप्रेतो भगवत । हन्तेस्वाक्षेप उदाहरणार्थत्वेन ।

II (a) विदुष क वनासभवे हेतुविशेष पदयन्वयाग्याक्षिपति भगवान्कथ स
पुरूप इति ।

I The soul is above all change Therefore he does no
action The wise one should renounce all actions The
verse teaches Renunciation of all actions

II (a) The attributes of the soul stated in the verse
show that the soul (the wise sage) is no agent (अकर्तृ)

* POA-अभूत्वा वा भविता for अभूत्वा भविता वा ।

ननुक्त एवात्मनोऽविक्रियत्व सर्वकर्मात्मभवकारणविशेषः,

(b) मत्समुक्तो न तु स कारणविशेषोऽन्यत्वाद्विदुषोऽविक्रियादात्मन इति । न ह्यविक्रिय स्थाणु विदितवत् कर्म न समवर्तानि चेत्, न । विदुष आत्मत्वात् । न देहादिसघातस्य विद्वत्ता । अतः पारिशेष्यादसह्यत आत्मा विद्वानविक्रिय इति तस्य विदुषः कर्मात्मभवादाक्षेपो युक्तः कथं स पुरुष इति ।

(c) यथा बुद्ध्यायाहृतस्य शब्दाद्यर्थस्याविक्रिय एव सन्बुद्धिवृत्त्यविवेकविज्ञान-नाविद्ययोपलब्धात्मा कल्प्यते, एवमेवात्मानात्मविवेकज्ञानेन बुद्धिवृत्त्या विद्य-यामत्यरूपयैव परमार्थतोऽविक्रिय एवात्मा विद्वानुच्यते ।

III विदुषः कर्मात्मभववचनाद्यानि कर्माणि शस्त्रेण विधीयन्ते तान्यविदुषो विद्वितानतीति भगवतो निश्चयोऽवगम्यते ।

(a) ननु विद्याऽप्यविदुष एव विधीयते विदितविद्यस्य पिष्टपेषगवद्विद्याविधाना नर्थक्यात् । तत्राविदुषः कर्माणि विधीयन्ते न विदुष इति विशेषो नोपपद्यते । न, अनुष्ठेयस्य भावाभावविशेषोपपत्तेः । अग्निहोत्रादिविध्यर्थज्ञानोत्तरकालमग्निहो-त्रादिकर्मानिकमाधनोपसंहारपूर्वकमनुष्ठेय कर्ताह मम कर्तव्यमित्येवप्रकारविज्ञानव-तोऽविदुषो यथानुष्ठेय भवति न तु तथा न जायत इत्याद्यात्मस्वरूपविध्यर्थज्ञा-नोत्तरकालभावि किञ्चिदनुष्ठेय भवति । किंतु नाह कर्ता न भोक्तेत्याद्यात्मैकत्वा-कर्तृत्वादिविषयज्ञानादन्यत्रोत्पद्यत इत्येष विशेष उपपद्यते । यः पुनः कर्ताऽहमिति वेत्त्यात्मान तस्य ममेद कर्तव्यमित्यवश्यभाविनी बुद्धिः स्यात्तदपेक्षया सोऽधिक्रियत इति तं प्रति कर्माणि । स चाविद्वान्—' उभौ तौ न विजानीतः ' इति वचनात् । विशेषितस्य च विदुषः कर्माक्षेपवचनात्कथं स पुरुष इति । तस्माद्विशेषितस्या-विक्रियात्मदर्शिनो विदुषो मुमुक्षोश्च सर्वकर्मसंन्यास एवाधिकारः ।

(b) The verse does not mean that the Sāmkhyayogin knows all individual souls (जीवात्मन्s) as imperishable, eternal, etc. etc.; but it means that the sage knows his own self as the Atman who is imperishable, eternal, etc.

(c) The act of 'becoming wise' is also unreal. The soul really does no act

III From the verse we should conclude that all duties laid down by the Scripture are for the Ignorant.

(a) The Scripture distinguishes between (i) those who know that they have duties to perform and (ii) those who know that their soul is no agent

(b) अत एव भगवान्प्रायण साख्यानविदुषोऽविदुषश्च कर्मिण प्रविभज्य द निष्ठे भावयति—' शानयोगेन साख्याना कर्मयोगन योगिनाम् ' इति ।

(c) तथा च पुत्रायाह भगवान्ब्यास —' द्वाविमाषथ पन्थानौ ' इत्यादि ।

तथा च क्रियापथश्चैव पुरस्तात्पश्चात्सन्त्यासश्चेति । एतमेव विभाग पुन पुनर्दर्शयिष्यति भगवान् । अतस्त्वविद्वह्नारविमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते, तत्पविशु नाह करोमाति । तथा च सर्वकामाणि मनसा सन्यस्यास्त इत्यादि ।

IV तत्र केचित्पण्डितमन्या वदन्ति जन्मादिपद्भावविज्ञातारहितोऽविक्रियोऽ कर्तकोऽहमात्मेति न कस्यचिज्ज्ञानमुत्पद्यते यस्मिन्सति सर्वकर्ममन्यास उपदिश्यते । न, न जायत इत्यादिशास्त्रोपदेशनार्थकथात् । यथा च शास्त्रोपदेशसामर्थ्याद्दमास्तित्व विज्ञान कर्तृत्व देहान्तरसवन्धिज्ञान चोत्पद्यते, तथा शास्त्रात्तस्यैवात्मनोऽविक्रियत्वा कर्तृत्वैकत्वादिविज्ञान कस्मात्प्रोत्पद्यत इति प्रष्टव्यास्ते ।

(a) करणागोचरत्वादिति चेन्न, मनसैवानुदृष्टव्यमिति श्रुते । शास्त्राचार्यो पदेशशमदमादिसरकृत मन आमदशने करणम् । तथा च पदधिगमायानुमान आगमे च सति ज्ञान नोत्पद्यत इति साहसमेतत् ।

(b) ज्ञान चोत्पद्यमान तद्विपरीतमज्ञानसदृश्य वाचत इत्यभ्युपगन्तव्यम् । तच्चाज्ञान दर्शित हन्ताऽह हतोऽस्मीत्युभौ तौ न विजानीत इति । अत्र चात्मनो हननक्रियाया कर्तृत्व कर्मत्व हेतुकर्तृत्व चाज्ञानकृत दर्शितम् । तच्च सर्वक्रियारवपि समान कर्तृत्वादेरविष्णुकृतत्वमविक्रियत्वादात्मन । विक्रियावान्हि कर्तारमन कर्मभूतमन्य प्रयोजयति कुर्विति ।

(b) The साख्याननिष्ठा and the योगनिष्ठा of the Gita are respectively for the Sage and the Ignorant

(c) The same were taught by Vyāsa to his son

IV It should not be argued that none knows the nature of the Atman or that none knows that he is the अमृत Atman

(a) Though Atman is not perceptible to senses (प्रत्यक्ष गोचर), he can be mentally realized with the help of Inference and the Scripture

(b) This Realization of Atman consists of the idea that 'I am no agent of the act of killing' or, in other words, 'I am no agent of any act whatsoever' (killing represents all actions)

(c) तदेतदविशेषेण विदुषः सर्वक्रियासु कर्तृत्वं हेतुकर्तृत्वं च प्रतिषेधति भगवान्विदुषः कर्माधिकाराभावप्रदर्शनार्थं वेदाविनाशिनः कथं स पुरुष इत्यादिना । कः पुनर्विदुषोऽधिकार इत्येतदुक्तं पूर्वमेव ज्ञानयोगेन साख्यानामिति ॥ तथा च सर्वं कर्मसंन्यासं वक्ष्यति सर्वकर्माणि मनसेत्यादिना ।

V (a) ननु मनसेति वचनात् वाचिषानां वायिकानां च संन्यास इति चेन्न, सर्वकर्माणांति विशेषितत्वात् । मानमानामेव सर्वकर्माणामिति चेन्न, मनोव्यापारपूर्वकत्वाद्वाक्कायव्यापाराणां मनोव्यापाराभावे तदनुपपत्तेः ।

(b) शास्त्रीयाणां वाक्कायकर्मणां कारणानि मानसानि वर्जयित्वा न्यायानि सर्वकर्माणि मनसा संन्यसेदिति चेन्न, नैव कुर्वन्न कारयन्निति विशेषणात् ।

(c) सर्वकर्मसंन्यासोऽयं भगवतोक्तो मरिष्यतो न जीवत इति चेन्न, नवद्गारे पुरे देहास्त इति विशेषणानुपपत्तेः । न हि सर्वकर्मसंन्यासेन मृतस्य तदेह आसनं सम्भवति । अकुर्वतोऽकारयतश्च देहे संन्यसेति संबन्धो न देह आस्त इति चेन्न, सर्वत्रात्मनोऽधिक्रियत्वावधारणात् । आसनाक्रियायाश्चाधिकरणोपेक्षत्वाच्च संन्यासस्य । सपूर्वेस्तु न्यासशब्दस्त्वागार्थो न निक्षेपार्थः । तस्माद्गीताशास्त्रे भात्मज्ञानयत्त संन्यासं पृथाधिकारो न कर्मणीति सन्न तत्रोपरिष्ठादात्मज्ञानप्रकरणे दर्शयिष्याम ॥ २१ ॥

प्रकृतं तु वक्ष्यामः, तत्राऽऽत्मनोऽविनाशित्वं प्रतिष्ठानं तत्किमिवेत्युच्यते-

वासंति जीर्णानि यथा विहाय नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि ॥

तथा शरीराणि विहाय जीर्णान्यन्यानि सयाति नवानि देही ॥ २२ ॥

(c) This knowledge will make him give up all actions

V Renunciation of all duties is the religious duty of the wise sage This is the sense of Bha. Gl. V 13

(a) Interpretation of सर्वं in सर्वकर्माणि-Bha. Gl. V 13
'सर्वं' means mental, vocal and physical actions

(b) 'सर्वं' also means all, i. e., both the Scriptural and the worldly (शास्त्रीय and लौकिक) actions. नैव कुर्वन् etc. refers to both these types of actions.

(c) This Renunciation of all Actions is meant for the wise immediately on his attainment of wisdom (भात्मज्ञान) not when he is about to die

वासादीति । वासासि यस्माणि आणानि दुबलता पतानि यथा लोके विद्याय परित्यज्य नवान्यभिनवानि गृह्णात्युपादत्ते नरः पुरुषोऽपराण्यन्यानि तथा तद्देव शरीराणि विद्याय जीर्णान्यन्यानि स्यानि सगच्छानि नवानि देहात्मा पुरुषवदविक्रिय एवेत्यथ ॥ २२ ॥

नस्मादविक्रिय एवेति । आह-

नैन छिन्दन्ति शस्त्राणि नैन दहति पावकः ।

न चैन ह्येदयन्त्यापो न शोषयति मास्त ॥ २३ ॥

नैन छिन्दन्तीति । एतः प्रकृतं देहिन न छिन्दन्ति शस्त्राणि निरवयवत्वा प्राण्यवधिभागं कुर्वन्ति शस्त्राण्यस्वादीनि । तथा नैन दहति पावकोऽग्निरपि न मस्मीवरोति । तथा नैन ह्येदयत्यापः । अपा हि सावयवस्य वस्तुन आर्द्राभावरणेनावयवविक्रियापादने सामर्थ्यं तत्र निरवयव आत्मनि सम्भवति । तथा स्नेहवद्द्रव्यं स्नेहशोषणेन नाशयति वायुरेन स्वात्मानं न शोषयति मास्तोऽपि ॥२३॥

यत्र एव तस्मात्—

अच्छेद्योऽयमबालोऽयमह्येद्योऽस्तोय एव च ।

नित्यं सर्वगतं स्थाणुरचलोऽयं सनातनः ॥ २४ ॥

अच्छेद्योऽयमिति । यस्मादन्योन्यनाशहेतूनि भूतान्येनमात्मानं नाशयितुं नोत्सहन्ते तस्मात्प्रत्यो नित्यत्वात्सर्वगतं सर्वगतत्वात्स्थाणुं स्थाणुरिव स्थिर इत्येतत् । स्थिरत्वादचलोऽयमात्माऽतः सनातनश्चिरतमो न कारणावुत्तश्चिन्निष्प्रसन्नोऽभिनव इत्यर्थः । नैतेषां श्लोकानां पीनस्वरूपं चोदनीयम् । यत्र एकमेव श्लोकेनात्मनो नित्यत्वमविक्रियत्वं चोक्तं 'आयते क्रियते वा' इत्यादिना । तत्र यदेवामविक्रियं किञ्चिदुच्यते तदेतस्माच्छ्लोकार्थोऽभिहितिरिच्यते किञ्चिच्छब्दतः पुनरुक्तं किञ्चिदर्थतः शक्तिः । दुर्बोधत्वादात्मवस्तुन पुनः पुनः प्रसङ्गमापाद्य शब्दान्तरेण सदेव वस्तु निरूपयति भगवान्नास्तुदेव यत्र तु नाम सरारिणामन्वक्तं तच्च बुद्धिगोचरतामापन्नं सत्सत्सारनिवृत्तये स्यादिति ॥ २४ ॥

निश्च—

अव्यक्तोऽयमवित्थोऽयमविकार्योऽयमुच्यते ।

तस्मादेव विदित्वैनं गानुसोचितुमर्हसि ॥ २५ ॥

अव्यक्तोऽयमिति । अव्यक्तं सर्वकरणाविषयत्वात् न्यङ्मन इत्यव्यक्तोऽयमात्मा । अतः एवावित्थोऽयम् । यद्वान्द्रिवगोचरं वस्तु तच्चिन्ताविषयवत् मापद्यते अयं स्वात्माऽनिन्द्रियगोचरत्वादवित्थः । अविकार्योऽयम् । यथा क्षीरं दध्नातश्चनादिना विकारि न तथाऽयमात्मा । निरवयवत्वाच्चाविक्रियः । न हि निरवयव विदित्वविक्रियात्मकं दृष्टम् । अविक्रियत्वादविकार्योऽयमात्मोच्यते । तस्मादेव

यथाक्तप्रकारेणैतन्मात्मानं विदित्वा त्वं नानुशोचितुमर्हसि हन्ताऽहमेवा मयेमे
हन्यत इति ॥ २५ ॥

आत्मनोऽनित्यत्वमभ्युपगम्ये^३मुच्यते—

अथ चैनं नित्यजातं नित्यं वा मन्यसे मृतम् ।

तथाऽपि त्वं महाबाहो नैव शोचितुमर्हसि ॥ २६ ॥

अथ चैनमिति । अथ चेत्यभ्युपगमात् । एतन् प्रकृतमात्मानं नित्यजातं लोक-
प्रसिद्ध्या प्रत्यनेकशरीरोत्पत्तिं जातो जात इति मन्यसे । तथा प्रतिदिनाश-
नित्यं वा मन्यसे मृतं मृतो मृत इति । तथापि तथाभावि-यप्यामनि त्वं महाबाहो
नैव शोचितुमर्हसि जन्मवतो नम नाशवतो नाशश्चेत्तावदव्यभाविनाविति ॥ २६ ॥

तथा च सति—

जातस्य हि ध्रुवो मृत्युर्ध्रुव जन्म मृतस्य च ॥

तस्मादपरिहार्योऽर्थे न त्वं शोचितुमर्हसि ॥ २७ ॥

जानत्येति । जातस्य हि लब्धजन्मनो ध्रुवोऽव्यभिचारी मृत्युर्मरणं ध्रुव जन्म
मृतस्य च तस्मादपरिहार्योऽयं जन्ममरणलक्षणोऽर्थस्तस्मिन्नपरिहार्योऽर्थे न त्वं
शोचितुमर्हसि ॥ २७ ॥

कार्यकरणसंघातात्मकान्यपि भूतान्मुद्दिश्य शोको न युक्तं वर्तुं यत —

अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत ॥

अव्यक्तनिधनान्येव तत्र का परिदेवना ॥ २८ ॥

अव्यक्तादीनीति । अव्यक्तादान्यव्यक्तमदर्शनमनुपलब्धिरादिवेषां भूतानां पुत्र-
मित्रान्तिकार्यवरणमघानामवानां तान्यव्यक्तादीनि भूतानि प्रागुपत्तेः । उत्पन्नानि च
प्राङ्मरणादव्यक्तमध्यानि । अव्यक्तनिधनान्येव पुनरव्यक्तमदर्शनं निधनं मरणं येषां
तान्यव्यक्तनिधनानि । मरणादूर्ध्वमप्यव्यक्ततामेव प्रतिपद्यन्त इत्यर्थः । तथा चोक्तम्—

अदर्शनान्नापतिनां पुनश्चादर्शनं गतं ।

नासौ तव न तस्य त्वं वृथा का परिदेवना ॥ इति । (MBh. XI.
2 13) तत्र का परिदेवना को वा प्रलापोऽदृष्टदृष्टप्रनष्टभ्रान्तिभूतेषु भूतेष्वित्यर्थः ॥ २८ ॥

दुर्विहयोऽयं प्रकृत आत्मा किं स्वानेवैवमुपालभे साधारणे भ्रान्तिनिमित्ते । कथं
दुर्विहयोऽयमात्मेति । आह—

आश्रयं यत्पश्यति कश्चिदेनमाश्रयं वदति तथैव चान्यं ।

आश्रयं वदन्नमन्यं दृणोति ध्रुत्वाऽप्येन वेदं न चैव कश्चित् ॥ २९ ॥

आश्चर्यवदिति । आश्चर्यवदाश्चर्यमदृष्टमदभूतमकरमादृष्टवमान तेन तुल्यमाश्चर्यं वदाश्चर्यमिवैनमात्मानं पश्यति कश्चित् । आश्चर्यवेदेन वदति तथैव चान्य । आश्चर्यं वच्चेनमन्यं शृणोति । श्रुत्वा दृष्टवोक्तत्वाऽप्येन वेदं न चैव कश्चित् ॥ अथवा योऽयमात्मानं पश्यति स आश्चर्यतुल्यो यो वदति यश्च शृणोति सोऽनेवमहत्तेषु कश्चिदेव भवति ॥ अतो दुर्बोध आत्मेत्यभिप्रायः ॥२५॥

अधेदानीं प्रकरणार्थमुपसंहरन्वृत्ते—

देही नित्यमवध्योऽयं देहे सर्वस्य भारत ।

तस्मात्सर्वाणि भूतानि न त्वं शोचितुमर्हसि ॥ ३० ॥

देहीनि ॥ सर्वस्य प्राणिजानस्य देहे बध्यमानेऽप्ययं देही न बध्यो यस्मात्तस्माद्गीष्मादीनि सर्वाणि भूतान्युद्दिश्य न त्वं शोचितुमर्हसि ॥ ३० ॥

इह परमार्थतत्त्वापेक्षया शोको मोहो वा न सम्भवतीत्युक्तं, न केवलं परमात्मतत्त्वापेक्षायामेव किं तु—

स्वधर्ममपि चावेक्ष्य न विकम्पितुमर्हसि ।

धर्म्याद्धि युद्धाच्छ्रेयोऽन्यत्क्षत्रियस्य न विद्यते ॥ ३१ ॥

स्वधर्ममिति । स्वधर्ममपि स्वो धर्मं क्षत्रियस्य युद्धं तमप्यवेक्ष्य त्वं न विकम्पितुं प्रचलितुं नार्हसि स्वाभाविकाद्वर्गादेतमस्वामाव्यादित्याभिप्रायः । तच्च युद्धं पृथिवीर्वाजपद्मारेण धर्मार्थं प्रजारक्षणार्थं चेति धर्मादनपेतं परं धर्मं तस्याद्वर्माच्छ्रेयोऽन्यत्क्षत्रियस्य न विद्यते हि यस्मात् ॥ ३१ ॥

कुतश्च तथुद्धं कर्तव्यमिति । उच्यते—

यदृच्छया चापपन्नं स्वर्गद्वारमपावृतम् ।

सुखिनः क्षत्रिया पार्थं लभन्ते युद्धमीदृशम् ॥ ३२ ॥

यदृच्छयेति । यदृच्छया चाप्रार्थितोपपन्नमागतं स्वर्गद्वारमपावृतमुद्घादितं नैतदोद्दिश्य युद्धं लभन्ते क्षत्रिया हे पार्थ किं न सुखिनस्ते ॥ ३२ ॥

एव कर्तव्यताप्राप्तमपि—

अथ चेत्त्वमिमं धर्म्यं संग्रामं न करिष्यसि ।

ततः स्वधर्मं कीर्तिं च हित्वा पापमवाप्स्यसि ॥ ३३ ॥

अथ चेत्त्वमिमं धर्म्यं धर्मादनपेतं संग्रामं युद्धं न करिष्यसि चेत्तत्तरतदकरणं त्वधर्मं कीर्तिं च महादेवादिसमागमनिमित्ता हित्वा केवलं पापमवाप्स्यसि ॥ ३३ ॥

न केवलं स्वधर्मवर्तिनपरित्याग—

अकीर्तिं चापि भूतानि कथयिष्यन्ति तेऽप्ययाम् ।
संभावितस्य चाकीर्तिर्मरणादतिरिच्यते ॥ ३४ ॥

अकीर्तिं चापि भूतानि कथयिष्यन्ति ते तवाव्यया दीर्घकालाम् । धर्मात्मा
शूद्र इत्येवमादिभिर्गुणैः संभावितस्य चाकीर्तिर्मरणादतिरिच्यते । संभावितस्य चाकी-
र्तेर्वर मरणमित्यर्थं ॥ ३४ ॥

किंच—

भयाद्रणादुपरतं मंस्यन्ते त्वां महारथाः ।
येषां च त्वं बहुमतो भूत्वा यास्यसि लाघवम् ॥ ३५ ॥

भयादिति । भयात्कर्णादिभ्यो रणाद्युद्धादुपरत निवृत्त मंस्यन्ते चिन्तयिष्यन्ति
न क्लृपयेति त्वा महारथा दुर्योधनप्रभृतयः । येषां च त्वं दुर्योधनादीनां बहुमतो
बहुभिर्गुणैर्युक्त इत्येवं बहुमतो भूत्वा पुनर्यास्यसि लाघव लघुभावम् ॥ ३५ ॥

किंच—

अवाच्यवादांश्च बहून्वदिष्यन्ति तवाहिताः ।
निन्दन्तस्तव सामर्थ्यं ततो दुःखतरं नु किम् ॥ ३६ ॥

अवाच्यवादानिति । अवाच्यवादानवक्तव्यवादाश्च बहून्नेवप्रकारान्वादिष्यन्ति
तवाहिता शत्रवो निन्दन्तः कुत्सयन्तस्तव त्वदीय सामर्थ्यं निवातकवचादियुद्ध-
निमित्तम् । तस्मात्ततो निन्दाप्राप्तेर्दुःखाद्दुःखतरं नु किम् । ततः कष्टतरं दुःखं नास्ती
त्यर्थं ॥ ३६ ॥

युद्धे पुनः क्रियमाणे कर्णादिभिः—

हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं जित्वा वा भोक्ष्यसे महीम् ।
तस्मादुत्तिष्ठ कौन्तेय युद्धाय कृतनिश्चयः ॥ ३७ ॥

हतो वेति । हतो वा प्राप्स्यसि स्वर्गं हत सन्स्वर्गं प्राप्स्यसि जित्वा वा कर्णादींश्शूरा-
न्भोक्ष्यसे महीम् । उभयथाऽपि तव लाभ पूर्वैर्यथाभिप्रायः । यत एव तस्मादुत्तिष्ठ
कौन्तेय युद्धाय कृतनिश्चयो जेष्यामि शत्रून्मरिष्यामि वेति निश्चयं
कृत्वेत्यर्थं ॥ ३७ ॥

तत्र युद्धं स्वधर्मं इत्येवं युष्यमानस्योपदेशमिमं शृणु—

सुखदुःखे समे कृत्वा लाभालाभौ जयाजयौ ।
ततो युद्धाय युज्यस्व नैवं पापमवाप्स्यसि ॥ ३८ ॥

सुखदुःखे इति । सुखदुःखे समे तुल्ये कृत्वा रागद्वेषावकृत्वेत्येतत् । तथा

स्वभालाभौ जयाजयौ च समौ कृत्वा ततो युद्धाय युज्यस्व षट्स्र । नैव युद्धं
कुर्वन्प्रापमवाप्स्यस्यस्यैष उपदेश प्रासङ्गिकः ॥ ३८ ॥

शोकमोहापनयनाय लौकिको न्याय रवधर्मगपि चावेक्ष्येत्याद्यै श्लोकेरुक्तो न तु
तात्पर्येण । परमार्थदर्शनं त्विह प्रकृतं तद्योक्तमुपसाह्वयत एषा तेऽभिहितेति
शास्त्रविषयविभागप्रदर्शनाय । इह हि दर्शिते पुनः शास्त्रविषयविभाग उपरिष्ठाज्ज्ञान-
योगेन साख्यानानां कर्मयोगेन योगिनामिति निष्ठाद्वयविषय शास्त्रं मुखं प्रवर्तिष्यते
श्रोतारश्च विषयविभागेन मुखं ग्रहीष्यन्तीत्यत आह—

एषा तेऽभिहिता साख्ये बुद्धिर्योगे त्विमां नृणु ।

बुद्ध्या युक्तो यथा पार्थ कर्मबन्धं प्रहास्यसि ॥ ३९ ॥

एषा त इति । एषा ते तुभ्यमाभिहितोक्ता साख्ये परमार्थवस्तुविवेकविषये
बुद्धिर्ज्ञानं साक्षाच्छोकमोहादिससारहेतुदोषनिवृत्तिवारणम् । योगे तु तदप्राप्त्युपाये
निःसङ्गतया द्वन्द्वप्रमाणपूर्वकमीश्वराराधनार्थं कर्मयोगे कर्मानुष्ठाने समाधियोगे चैवाम-
नन्तरमेवोच्यमाना बुद्धिः शृणु । ता बुद्धिं स्तौति प्ररोचनार्थं बुद्ध्या यथा योग
विषयया युक्तो हे पार्थ कर्मबन्धं कर्मैव धर्माधर्माख्यो बन्धं कर्मबन्धस्तं प्रहास्यसीश्वर-
प्रसादानिमित्तज्ञानप्राप्तोरित्याभिप्रायः ॥ ३९ ॥

किञ्चान्यत्—

नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति प्रत्यवायो न विद्यते ।

स्वल्पमप्यस्य धर्मस्य त्रायते महतो भयात् ॥ ४० ॥

नेहाभीति । नेह मोक्षमार्गे कर्मयोगेऽभिक्रमनाशोऽभिक्रमणमभिक्रम-
सास्य नाशो नास्ति । यथा कृष्यादिर्योगविषये प्रारम्भस्य नागैकान्तिकफलत्वमित्यर्थः ।
किञ्च नापि चिकित्साव्यप्रत्यवायो विद्यते । किंतु* स्वल्पमप्यस्ययोगधर्म-
स्यानुष्ठितं त्रायते रक्षति महतः ससारमयाज्जन्ममरणादिलक्षणात् ॥ ४० ॥
येयं सांख्ये बुद्धिरक्षा योगे च चक्ष्यमाणलक्षणा सा—

व्यवसायात्मिका बुद्धिरेकेह कुरुनन्दन ।

बहुशास्त्रा इयन्ताश्च बुद्धयोऽव्यवसायिनाम् ॥ ४१ ॥

व्यवसायेति । व्यवसायात्मिका निश्चयस्वभावकैव बुद्धिरितरविपरीतबुद्धिशास्त्रा-
भेदस्य बाधिका सम्यक्प्रमाणजनितत्वादिह श्रेयोमार्गे हे कुरुनन्दन । या पुनः
रितरा बुद्धयो यासां शास्त्राभेदप्रचारवशादनन्तोऽपारोऽनुपरात् ससारो नित्यप्रततो

* ASS reads किं तु भवति and gives as v 1 किं ते भवति ॥
किं तु स्वरूप We have adopted किंतु स्वरूपम् .

विस्तीर्णो भवति, प्रमाणजनितविवेकबुद्धिनिमित्तवशाच्चोपरतास्वनन्तभेदबुद्धिषु संसारोऽ-
प्युपरमेने । ता बुद्ध्यो बहुशाखा बहुव्यः शाखा यासां ता बहुशाखा बहुभेदा
इत्येतत् । प्रतिशाखाभेदेन शनन्नाश्च इन्द्रियः केपामन्ववसायिनां प्रमाणजनित-
विवेकबुद्धिरहितानामित्यर्थः ॥ ४१ ॥

येषा न्यवसायात्मिका बुद्धिर्नास्ति ते—

यामिमां पुष्पितां वाचं प्रवदन्त्यविपाश्चितः ।

वेदवादरताः पार्थ नान्यदस्तीतिवादिनः ॥ ४२ ॥

यामिति । यामिमा वक्ष्यमाणा पुष्पिता पुष्पितवृक्ष इव शोभमाना श्रूयमाण-
रमणीया वाच वाक्यलक्षणा प्रवदन्ति । वेदविपाश्चितोऽल्पमेधसोऽविवेकिन इत्यर्थः ।
वेदवादरता बहुर्थवादफलसाधनप्रकाशकेषु वेदवाक्येषु रता हे पार्थ नान्यस्त्वर्ग-
प्राप्त्यादिकलसाधनेभ्यः कर्मभ्योऽर्स्तात्येववादिनो वदनशीलाः ॥ ४२ ॥

ते च—

कामात्मानः स्वर्गपरा जन्मकर्मफलप्रदाम् ।

क्रियाविशेषबहुलां भोगैश्वर्यगतिं प्रति ॥ ४३ ॥

कामात्मान इति । कामात्मानः कामस्वभावाः कामपरा इत्यर्थः । स्वर्गपराः
स्वर्गः परः पुरुषार्थो येषां ते स्वर्गपराः स्वर्गप्रधाना जन्मकर्मफलप्रदां कर्मणः
फलं कर्मफलं जन्मैव कर्मफलं जन्मकर्मफलं तत्प्रददातीति जन्मकर्मफलप्रदा ता
वाचं प्रवदन्त्यनुपज्यते । क्रियाविशेषबहुला क्रियाणां विशेषाः क्रियाविशेषास्ते
बहुला यस्या वाचि ता स्वर्गपशुपुत्राद्यर्था यया वाचा बाहुल्येन प्रकाश्यन्ते ।
भोगैश्वर्यगतिं प्रति भोगैश्वर्यं च भोगैश्वर्यं तयोर्गतिः प्राप्तिर्भोगैश्वर्यगतिस्तं प्रति
साधनभूता ये क्रियाविशेषालाद्बहुला तां वाचं प्रवदन्तो मूढाः संसारे परिवर्तन्त
इत्याभिप्रायः ॥ ४३ ॥

तेषां च—

भोगैश्वर्यप्रसक्तानां तयाऽपहृतचेतसाम् ।

व्यवसायात्मिका बुद्धिः समाधौ न तिर्धीयते ॥ ४४ ॥

भोगेति । भोगैश्वर्यप्रसक्तानां भोगः कर्तव्यमैश्वर्यं चेति भोगैश्वर्ययोरेव प्रणयवतां
तदात्मभूतानां तया क्रियाविशेषबहुलया वाचाऽपहृतचेतसामाच्छादितविवेकप्रदाना
व्यवसायात्मिका सांख्ये योगे वा बुद्धिः समाधौ समाधीयतेऽस्मिन्परुषोपभोगाय
सर्वमिति समाधिरन्तःकरणं बुद्धिरस्मिन्समाधौ न विधीयते न भवतीत्यर्थः ॥ ४४ ॥

य एव विवेकबुद्धिरहितास्तेषां कामात्मनाम्—

• त्रैगुण्यविषया वेदा निस्त्रैगुण्यो भवान्जुन ।

निर्द्वन्द्वो नित्यस्त्वरथो नियोगक्षेम आननान् ॥ ४५ ॥

त्रैगुण्येति । त्रैगुण्यविषयास्त्रैगुण्यं संसारो विषयः प्रकाशयितव्यो येषां ते वेदा-
स्त्रैगुण्यविषयास्त्वं तु निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन निष्कामो भवेत्यर्थः । निर्द्वन्द्वः सुखदुःखद्वैत-
संप्रतिपक्षौ* पदार्थौ द्वंद्वशब्दवाच्यौ ततो निर्गतो निर्द्वन्द्वो भव । एवं नित्यसत्त्वस्वः
सदा सत्त्वगुणाश्रितो भव । तथा नियोगक्षेमोऽनुपात्तस्योपादानं योगः उपात्तरय रक्षणं
क्षेमः, योगक्षेमप्रधानस्य श्रेयसि प्रवृत्तिर्दुष्करेत्यतो नियोगक्षेमो भव । आत्मवान-
प्रमत्तश्च भव । एष तत्रोपदेशः स्वधर्ममनुतिष्ठतः ॥ ४५ ॥

सर्वेषु वेदोक्तेषु कर्मसु यान्यनन्तानि फलानि तानि नापेक्षन्ते चेत्किमर्थं
तानीश्वरायेत्यनुष्ठीयन्त इति, उच्यते शृणु—

यावानर्थं उदपाने सर्वतः संप्लुतोदके ।

तावान्सर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विजानतः ॥ ४६ ॥

यावानिति । यथा लोके कूपतडागाद्यनेकारिमन्नुदपाने परिच्छिन्नोदके यावान्या-
वत्परिमाणः स्नानपानादिरर्थः फलं प्रयोजनं स सर्वोऽर्थः सर्वतः संप्लुतोदके ताना-
नेव संपद्यते तत्रान्तर्भवतीत्यर्थः । एवं तावास्तावत्परिमाण एव संपद्यते सर्वेषु
वेदेषु वेदोक्तेषु कर्मसु योऽर्थो यत्कर्मफलं×। सोऽर्थो ब्राह्मणस्य संन्यासिनः पर-
मार्थत्वं विजानतो योऽर्थो विज्ञानफलं सर्वतः संप्लुतोदकस्थानीयं तस्मिन्स्ता-
वानेव संपद्यते तत्रैवान्तर्भवतीत्यर्थः । 'सर्वं तदभिसमेति यत्किञ्च प्रजाः साधु
कुर्वन्ति यस्तद्रेद यस्त वेदेति' द्युतेः (Chā Upa. IV. 1.4) । 'सर्वं कर्माखिलम्'
इति च (Bha. Gī. IV, 33) वक्ष्यति ॥ तस्माद्ब्राह्मणाननिष्ठाधिकारप्राप्तेः
कर्मण्याधिकृतेन कूपतडागाद्यर्थस्थानीयमपि कर्म कर्तव्यम् ॥ ४६ ॥

तव च—

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन ।

मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि ॥ ४७ ॥

कर्मणीति । कर्मण्येवाधिकारो न ज्ञाननिष्ठायां ते तव । तत्र च कर्म
कुर्वतो मा फलेष्वधिकारोऽस्तु कर्मफलतृष्णा मा भूत्कदाचन कस्याविद्व्यवस्थाया-
मित्यर्थः । यदा कर्मफले तृष्णा ते स्यात्तदा कर्मफलप्राप्तेर्हेतुः स्याः, एवं मा कर्म-
फलहेतुर्भू । यदा हि कर्मफलतृष्णाप्रयुक्तः कर्मणि प्रवर्तते तदा कर्मफलस्यैव जन्मनो
हेतुर्भवेत् । यदि कर्मफलं नेष्यते किं कर्मणा दुःखरूपेणैति मा ते तव सङ्गोऽ-
स्त्वकर्मण्यकरणे प्रीतिर्मा भूत् ॥ ४७ ॥

यदि कर्मफलप्रयुक्तेन न कर्तव्यं कर्म कथं तर्हि कर्मण्यमित्युच्यते—

* POA reads संप्रतिपक्षौ.

× POA does not put a दंड after कर्मफलम् ।

योगस्थः कुरु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा धनंजय ।

सिद्धयसिद्धयोः समो भूत्वा समत्वं धोग उच्यते ॥ ४८ ॥

योगस्थ इति । योगस्थ सन्कुरु कर्माणि केवलमीश्वरार्थं तत्रापीश्वरो मे
तुष्यतिर्वाति सङ्गं त्यक्त्वा धनजय । फलतृष्णाशून्येन क्रियमाणे कर्माणि सत्त्व
शुद्धिजा ज्ञानप्राप्तिलक्षणा सिद्धिसाधिपर्ययजासिद्धिस्तयोः सिद्धयसिद्धयोश्चपि
समस्तुल्यो भूत्वा कुरु कर्माणि । कोऽसौ योगो यत्रस्थ कुर्वित्युक्तमिदमेव
तस्मिन्सिद्धयोः समत्व योग उच्यते ॥ ४८ ॥

यत्पुनः समत्वबुद्धियुक्तमीश्वराराधनार्थं कर्मैतस्मात्कर्मणः—

दूरेण ह्यवरं कर्म बुद्धियोगाद्धनंजय ।

बुद्धौ शरणमन्विच्छ कृपणाः फलहेतवः ॥ ४९ ॥

दूरेणेति । दूरेणानिविप्रकर्षेण ह्यवर निकृष्ट कर्म फलार्थिना क्रियमाण बुद्धि-
योगालामत्वबुद्धियुक्तात्कर्मणो जन्ममरणादिहेतुत्वाद्धनजय । यत एव ततः* योगविषयायां
बुद्धौ तत्परिपाकजायां वा सांख्यबुद्धौ शरणमाश्रयमभयप्राप्तिकारणमन्विच्छ
प्रार्थयस्व परमार्थज्ञानशरणो भवेत्यर्थः । यनोऽवर कर्म कुर्वाणा कृपणा दीनाः
फलहेतवः फलतृष्णाप्रयुक्ताः सन्तः “ यो वा एतदक्षर गार्ग्यविदित्वाऽस्माहोवास्मैति
स कृपण ” इति श्रुतेः (Br Upa. III. 8 10) ॥ ४९ ॥

समत्वबुद्धियुक्तं सन्स्वधर्ममनुतिष्ठन्त्यत्कल प्राप्नोति तच्छृणु—

बुद्धियुक्तो जहातीह उभे सुकृतदुष्कृते ।

तस्माद्योगाय युज्यस्व योगः कर्मसु कौशलम् ॥ ५० ॥

बुद्धीति । बुद्धियुक्तं समत्वविषयया बुद्ध्या युक्तं बुद्धियुक्तो जहाति परित्यज-
तीहास्मिँल्लोक उभे सुकृतदुष्कृते पुण्यपापे सत्त्वशुद्धिज्ञानप्राप्तिद्वारेण यत्तस्मात्
समत्वबुद्धियोगाय युज्यस्व यदस्व । योगो हि कर्मसु कौशलं स्वधर्मांश्वेषु कर्मसु वर्त-
मानस्य या सिद्धयासिद्धयोः समत्वबुद्धिरीश्वरार्थितचेतस्तया तत्कौशलं कुशलभावः ।
तद्बुद्धि कौशलं यदन्धस्वभावान्यपि कर्माणि समत्वबुद्ध्या स्वभावायाश्चित्तन्ते ।
तस्मात्समत्वबुद्धियुक्तो भव त्वम् ॥ ५० ॥

यस्मात्—

कर्मजं बुद्धियुक्ता हि फलं त्यक्त्वा मनीषिणः ।

जन्मबन्धविनिर्मुक्ता पद गच्छन्त्यनामयम् ॥ ५१ ॥

कर्मजमिति । कर्मज फल त्यक्त्वेति व्यवहितेन संबन्धे । इष्टानिष्टद्वेष्टमाप्ति कर्मजं फलं कर्मभ्यो जात बुद्धियुक्ता समत्वबुद्धियुक्ता द्वि यस्मात्फल त्यक्त्वा परि- त्यज्य मनीषिणो ज्ञानिनो भूत्वा जन्मबन्धविनिर्मुक्ता जन्मैव बन्धो जन्मबन्धस्तेन विनिर्मुक्ता जीवन्त एव जन्मबन्धविनिर्मुक्ता सन्त परं परम विष्णोर्मोक्षाख्य गच्छन्तनामय सर्वोपद्रवरहितमित्यर्थः । अथवा बुद्धियोगाद्धनंजयेत्याहभ्य परमार्थे दर्शनलक्षणैव सर्वतः संप्लुतोदकस्थानीया कर्मयोगजसत्त्वशुद्धिजनिता बुद्धिर्दर्शिता साक्षात्सुकृतदुष्कृतप्रहाणादिहेतुत्वश्रवणात् ॥ ५१ ॥

योगानुष्ठानजनितसत्त्वशुद्धिजा शुद्धि कदा प्राप्यत इत्युच्यते—

यदा ते मोहकलिलं बुद्धिर्व्यतितरिष्यति ।

तदा गन्तासि निर्देहं श्रोतव्यस्य श्रुतस्य च ॥ ५२ ॥

यदेति । यदा यस्मिन्काले ते तव मोहकलिलं मोहात्मकमविवरूपं बाह्यं येनात्मानात्मविवेकबोधं कटुपीकृत्य विषय प्रत्यन्त'वरणं प्रवर्तते तत्तव बुद्धिर्व्यति- तरिष्यति व्यतिक्रमिष्यति शुद्धिभावमापत्यत इत्यर्थः । तदा तस्मिन्काले गन्तासि प्राप्स्यसि गन्तव्यं वैराग्य श्रोतव्यस्य श्रुतस्य च तदा श्रोतव्यं श्रुतं च निष्फलं प्रतिपद्यते रस्यभिप्रायः ॥ ५२ ॥

मोहकलिलात्ययद्वारेण लब्धात्मविवेकजप्रज्ञः कदा कर्मयोगजं फलं परमार्थयोग- मवाप्स्यामीति चेत्तच्छृणु—

श्रुतिविप्रतिपन्ना ते यदा स्थास्यति निश्चला ।

समाधावचला बुद्धिस्तदा योगमवाप्स्यसि ॥ ५३ ॥

श्रुतिविप्रतिपन्नेति । श्रुतिविप्रतिपन्नानेवमाध्यसाधनसत्त्वबन्धप्रकाशनश्रुतिभिः श्रवणै- र्विप्रतिपन्ना नानाप्रतिपन्ना श्रुतिविप्रतिपन्ना विशिष्टा सती ते तव बुद्धिर्देहा यस्मि- न्काले स्थास्यति स्थिराभूता भविष्यति निश्चला विश्लेषचलनवर्जिता सता समाधी समाधीयते चित्तमस्मिन्निति समाधिरात्मा तस्मिन्नात्मनात्वेन च । अचला तत्रापि विकल्पवर्जितेत्येव च ॥ बुद्धिरन्त'वरणं तदा तस्मिन्काले योगमवाप्स्यसि विवेकप्रज्ञां समाधिं प्राप्स्यसि ॥ ५३ ॥

प्रज्ञबीजं प्रतिलभ्यार्जुन उवाच लब्धसमाधिप्रदस्य लक्षणमुत्सृज्य—

अर्जुन उवाच—

स्थितप्रज्ञस्य का भाषा समाधिस्थस्य केशव ।

स्थितधीः किं प्रभाषेत किमासीत् प्रजेत किम् ॥ ५४ ॥

स्थितप्रज्ञत्वेति । स्थिता प्रतिष्ठिताहमस्मि परं ब्रह्मोत्तमं प्रज्ञां यस्य स स्थित

प्रज्ञस्तस्य का भाषा किं भाषणं वचनं कथमसौ परंभाष्यते समाधिस्थस्य समाधौ स्थितस्य केन्द्रव । स्थितधीः स्थितप्रज्ञः स्वयं वा किं प्रमायेत । किमासीत् ब्रजेत किन् । आसनं ब्रजनं वा तस्य कथमित्यर्थः । स्थितप्रज्ञस्य लक्षणमनेन श्लोकेन पृच्छति ॥५४॥

यो ह्यादित एव संन्यस्य कर्माणि ज्ञानयोगानिष्टायां प्रवृत्तो यश्च कर्मयोगेन तयोः स्थितप्रज्ञस्य + प्रजहातीत्यारभ्याध्यायपरिममाप्तिपर्यन्तं स्थितप्रज्ञलक्षणं साधनं चोपदिदयते । सर्वत्रैव ह्यध्यात्मशास्त्रे कृतार्थलक्षणानि यानि तान्येव साधनान्युपदिद्व्यन्ते यत्नसाध्यत्वात् । यानि यत्नसाध्यानि साधनानि लक्षणानि च भवन्ति तानि-

श्रीभगवानुवाच—

प्रजहाति यदा कामान्सर्वान्पार्यं मनोगतान् ।

आत्मन्येवाऽऽत्मना तुष्टः स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते ॥ ५५ ॥

प्रजहातीति । प्रजहाति प्रकर्षेण जहाति परित्यजति यदा यस्मिन्काले सर्वान्समस्तान्कामानिच्छाभेदान् हे पार्यं मनोगतान्मनसि प्रविष्टान्दृदि प्रविष्टान् । सर्वकामपरित्यागे तुष्टिकारणाभावाच्छरीरधारणनिमित्तशेषे च सत्पुण्यमत्तप्रमत्तस्येव प्रवृत्तिः प्राप्तैस्त्वन उच्यते—आत्मन्येव प्रत्यगात्मस्वरूप एवात्मना स्वेनैव बाह्यलामनिरपेक्षस्तुष्टः परमार्थदर्शनामृतसत्त्वाभेनान्यस्मादलंप्रत्ययवान्स्थितप्रज्ञः स्थिता प्रतिष्ठितात्मानात्मविवेकजा प्रज्ञा यस्य स स्थितप्रज्ञो विद्वास्तदोच्यते त्यक्तपुत्रवित्तलोकैषणः संन्यास्यात्पाराम आत्मक्रीड । स्थितप्रज्ञ इत्यर्थः ॥ ५५ ॥

किं च—

दुःखेष्वनुद्विगमनाः सुखेषु विगतस्पृहः ।

वीतरागभयक्रोधः स्थितधीर्मुनिरुच्यते ॥ ५६ ॥

दुःखेष्विति । दुःखेष्वध्यामिकादिषु प्राप्तेषु नोद्विग्नं न प्रक्षुभितं दुःखप्राप्तौ मनो यस्य सोऽयमनुद्विगमनाः । तथा सुखेषु प्राप्तेषु विगता स्पृहा तृष्णा यस्य नाभिरिवेन्धनाद्याधाने सुखान्यनु विवर्धते स विगतस्पृहः । वीतरागभयक्रोधो रागश्च भयं च क्रोधश्च वांता विगता यस्यात्स वीतरागभयक्रोधः स्थितधीः स्थितप्रज्ञो मुनिः संन्यासी तदोच्यते ॥ ५६ ॥

किं च—

+ POA and VVP drop स्थितप्रज्ञस्य.

⊗ ASS, PGA, VVP read अन्यस्मात्, but to us the correct reading seems to be अनन्यस्मात्.

यः सर्वत्रानभिज्ञेहस्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभम् ।

नाभिनन्दति न द्वेष्टि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ५७ ॥

यः सर्वत्रेति । यो मुनिः सर्वत्र देहजीवितादिष्वप्यनभिज्ञेहोऽभिरनेहवर्जित-
स्तत्तत्प्राप्य शुभाशुभं तत्तच्छुभमशुभं वा लब्ध्वा नाभिनन्दति न द्वेष्टि शुभं प्राप्य
न तुष्यति न द्वेष्यत्यशुभं च प्राप्य न द्वेष्टोत्थं । तस्यैव हर्षविषादवर्जितस्य प्रज्ञा
पिबेवजा प्रज्ञा प्रतिष्ठिता भवति ॥ ५७ ॥

किं च—

यदा सहरते चार्यं कूर्मोऽज्ञानीव सर्वदाः ।

इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ५८ ॥

यदा सहरते इति । यदा सहरते सम्बन्धुपसहरते चार्यं ज्ञाननिष्ठाया प्रवृत्तौ
यति कूर्मोऽज्ञानीव सर्वशो यथा कूर्मो भयात्स्वान्यज्ञान्युपसहरति सर्वत एव ज्ञान-
निष्ठ इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यः सर्वविषयेभ्य उपसहरते । तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठितेत्युक्तार्थं
वाक्यम् ॥ ५८ ॥

तत्र विषयाननाहरत आतुरस्यार्पान्द्रियाणि निवर्तन्ते कूर्माज्ञानीव सद्दियन्ते* नर्तुं
तद्विषयो रागः, स कथं सद्दियत इति । उच्यते—

विषया विनिवर्तन्ते निराहारस्य देहिनाः ।

रसज्जं रसोऽप्यस्य परं दृष्ट्वा निवर्तते ॥ ५९ ॥

विषया इति । यद्यपि विषयोपलक्षितानि (विषयशब्दवाच्याणौन्द्रियाण्यथवा विषया
एव निराहारस्थानाद्रियमाणविषयस्य वष्टे तपसि स्थितस्य मूर्खस्यापि विनिवर्तन्ते
देहिनो देहबन्धो, रसवर्जं रसो रागो विषयेषु यस्त वर्जयित्वा । रसशब्दो रागो
प्रसिद्ध एवसेन प्रवृत्तो रतिको रसश्च इत्यादिदर्शनात् । सोऽपि रसो रथनरूप-
सूक्ष्मोऽस्य यतेः परं परमार्थतरु ब्रह्म दृष्ट्कोपलभ्य “अहमेव तदिति वर्तमानस्य”
निवर्तते निर्बीज विषयविज्ञान सवधत इत्यर्थः । नासति सम्यग्दर्शने रसस्यो-
च्छेदः । तस्मात्सम्यग्दर्शनात्मिकाया प्रज्ञाया स्थैर्यं कर्तव्यमित्यभिप्रायः ॥५९॥

सम्यग्दर्शनलक्षणप्रज्ञास्थैर्यं विकर्षितादाविन्द्रियाणि त्वपज्ञे रथापक्षित्वापि
यस्मात्तद्वनवस्थापने शेषमाह—

यतस्तं ह्यपि कौन्तेय पुरपस्य विपश्चितः ।

इन्द्रियाणि प्रमाथीनि हरन्ति प्रसभं मनः ॥ ६० ॥

* VVP-इन्द्रियाणि कूर्माज्ञानीव सद्दियन्ते

POA-इन्द्रियाणि [निवर्तन्ते कूर्माज्ञानीव] सद्दियन्ते We follow ASS

यतत इति । यतत* प्रयत्न कुर्वतोऽपि हि यस्मात्कौन्तेय पुरपस्य विपश्चिनो
मेधाविनोऽपीति व्यवहितेन संबन्धे । इन्द्रियाणि प्रमाथीनि प्रमथनशीलानि
विषयाभिमुख हि पुरुष विक्षोभयन्त्याकुलीकुर्वन्ति । आकुलीकृत्य च हरन्ति
प्रसभ प्रसद्य प्रवाशमेव पश्यतो विवेकविज्ञानयुक्त* मनः ॥ ६० ॥

यतस्तरमात्—

तानि सर्वाणि संयम्य युक्त आसीत मत्परः ।

वशे हि यस्येन्द्रियाणि तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ६१ ॥

तानीति । तानि सर्वाणि संयम्य संयमन वशीकरण कृत्वा युक्त* समाहित*
सन्नासीत । मत्परोऽहं वासुदेव सर्वप्रत्यगात्मा परो यस्य स मत्परो नान्योऽहं
तस्मादित्यासितेत्पर्य । एवमासीनस्य यतेर्वशे हि यस्येन्द्रियाणि वर्तन्तेऽभ्यासबला
सस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ६१ ॥

अपेदानीं पराभविष्यन् सर्वानर्धमूलमिदमुच्यते—

ध्यायतो विषयान्पुंसं सङ्गस्तेषूपजायते ।

सङ्गात्संजायते कामः कामात्क्रोधोऽभिजायते ॥ ६२ ॥

ध्यायत इति । ध्यायन्निश्चिन्तयतो विषयाञ्छब्दादिविषयविशेषानालोचयन् पुंस
पुरुषस्य सङ्गा आमक्ति प्रीतिस्तेषु विषयेषूपजायते सङ्गात्प्रीति संजायते समुत्पद्यते
कामस्तृष्णा । कामात्कुनश्चित्प्रतिज्ञात्क्रोधोऽभिजायते ॥ ६२ ॥

क्रोधाद्भवति संमोहः संमोहात्स्मृतिविभ्रमः ।

स्मृतिभ्रंशाद्बुद्धिनाशो बुद्धिनाशात्प्रणश्यति ॥ ६३ ॥

क्रोधाद्भवति समोहोऽविवेक कार्याकार्यविषयः । क्रुद्धो हि समूढ सन्गुहमप्या-
क्रोशति । समोहात्स्मृतिविभ्रमं द्वास्त्राचार्योपदेशाहितसंस्कारजनिताया स्मृते*
स्यादिभ्रमो भ्रंश* स्मृत्युत्पत्तिनिमित्तप्राप्तावनुत्पत्ति । तत स्मृतिभ्रंशाद्बुद्धेर्नाश* ।
कार्याकार्यविषयविवेकायोग्यताऽन्तःकरणस्य बुद्धेर्नाश उच्यते । बुद्धिनाशात्प्रण-
श्यति । तावदेव हि पुरुषो यावदन्तःकरणं तदीय कार्याकार्यविषयविवेकयोग्यं तद्-
योग्यत्वे नष्ट एव पुरुषो भवत्यतस्तस्यान्तःकरणस्य बुद्धेर्नाशात्प्रणश्यति पुरुषार्था-
योग्यो भवतीत्यर्थः ॥ ६३ ॥

सर्वानर्धस्य मूलमुक्तं विषयाभिध्यानम् । अपेदानीं मोक्षकारणमिदमुच्यते—

रागद्वेषवियुक्तैस्तु विषयानिन्द्रियैश्चरन् ।

/ आत्मदर्शयैर्विधेया मा प्रसादमधिगच्छति ॥ ६४ ॥

* अविवेकविज्ञानयुक्तम् is suggested by "विषयाभिमुखं पुरुषम्"

रागद्वेषेति । रागद्वेषवियुक्तै रागश्च द्वेषश्च रागद्वेषौ । तत्पुरःसरं इन्द्रियाणां प्रवृत्तिः स्वामाविकी । तत्र यो मुमुक्षुर्भवति । स ताभ्यां वियुक्तैः श्रोत्रादिभिरिन्द्रियै-
विषयानवर्जनीयांश्चरन्नुपलभमान आत्मवश्यैरात्मनो वश्यानि वशीभूतानि तैरात्म-
वश्यैर्विधेयात्मेच्छातो विधेय आत्मान्त.करणं यस्य सोऽयं प्रसादमाधिगच्छति ।
प्रसादः प्रसन्नता स्वास्थ्यम् ॥ ६४ ॥

प्रसादे सति किं स्यादित्युच्यते—

प्रसादे सर्वदुःखानां हानिरस्योपजायते ।

प्रसन्नचेतसो ह्याशु बुद्धिः पर्यवतिष्ठते ॥ ६५ ॥

प्रसाद इति । प्रसादे सर्वदुःखानामाध्यात्मिकादीनां हानिर्विनाशोऽस्य यत्ते-
रुपजायते । किंच प्रसन्नचेतसः स्वस्थान्तःकरणस्य हि यस्मादाशु शीघ्रं बुद्धिः पर्यव-
तिष्ठत आकाशमिव परि समन्तात्रवतिष्ठत आत्मस्वरूपेणैव निश्चलीभवतीत्यर्थः ।
एव प्रसन्नचेतसोऽपरिधतबुद्धेः कृतकृत्यता यतस्तस्माद्रागद्वेषावियुक्तैरिन्द्रियैः शास्त्राविरुद्धे-
ष्ववर्जनीयेषु युक्तः समाचरेदिति वाक्यार्थः ॥ ६५ ॥

क्षेयं प्रसन्नता स्तूयते—

नास्ति बुद्धिरयुक्तस्य न चायुक्तस्य भावना ।

न चाभावयतः शान्तिरशान्तस्य कुतः सुखम् ॥ ६६ ॥

नास्तीति । नास्ति न विद्यते न भवतीत्यर्थः । बुद्धिरात्मस्वरूपविषयायुक्तस्या-
समाहितान्त करणस्य । न चास्त्ययुक्तस्य भावनात्मशान्ताभिनिवेदाः । तथा न
चास्त्यभावयत आत्मशान्ताभिनिवेशमकुर्वतः शान्तिरपशमः । अशान्तस्य कुतः सुखम्,
इन्द्रियाणां हि विषयसेवानृष्णातो निवृत्तियां तत्पुरः, न विषयविषया तुष्णा, दुःखमेव
हि सा, न तुष्णायां सत्या सुखस्य गन्धमात्रमप्युपपद्यत इत्यर्थः ॥ ६६ ॥
अयुक्तस्य करमादद्बुद्धिर्नास्तीत्युच्यते—

इन्द्रियाणां हि चरतां यन्मनोऽनुविधीयते ।

तदस्य हरति प्रज्ञां वायुर्नावमिवाग्निमिति ॥ ६७ ॥

इन्द्रियाणामिति । इन्द्रियाणां हि यस्माच्चरतां स्वस्वविषयेषु प्रवर्तमानानां यन्मनो-
ऽनुविधीयतेऽनुप्रवर्तते तदिन्द्रियविषयविकल्पनेन प्रवृत्तं मनोऽस्य यत्तेहरति प्रज्ञा-
मात्मानात्मविवेकज्ञा नाशयति । कथं, वायुर्नावमिवाग्निमिति जगमिपता • मार्गा-
दुत्पत्योन्मार्गे यथा वायुर्नावं प्रवर्तयत्येवमात्मविषया प्रज्ञा इत्वा मनो विषयविषया
करोति ॥ ६७ ॥

यततो ह्यपीत्युपन्यस्तस्यार्थस्यानेकधोपपत्तिमुक्त्वा तं चार्थमुपपाद्योमहरति, इन्द्रियाणां प्रवृत्तौ दोष उपपादितो यस्मात्—

तस्माद्यस्य महाबाहो निगृहीतानि सर्वशः ।

इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ६८ ॥

तस्माद्यस्य यत्तेः महाबाहो निगृहीतानि सर्वशः सर्वप्रकारैर्मानसादिभेदै-
रिन्द्रियाणीन्द्रियार्थेभ्यः शब्दादिभ्यस्तस्य प्रज्ञा प्रतिष्ठिता ॥ ६८ ॥

योऽयं लौकिको वैदिकश्च व्यवहारः स उत्पन्नविवेकज्ञानस्य स्थितप्रज्ञस्याविद्या-
कार्यत्वादविद्यानिवृत्तौ निवर्तत । अविद्यायाश्च विद्याविरोधात्प्रवृत्तिरित्येतमर्थं
स्फुटीकुर्वन्नाहः—

या निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति संयमी ।

यस्यां जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुनेः ॥ ६९ ॥

या निरोति—

I या निशा रात्रिः सर्वपदार्थानामविवेककरी तमस्वभावत्वात् । सर्वेषां भूतानां
सर्वभूतानाम् । किं तत्परमार्थतत्त्व स्थितप्रज्ञस्य विषयः । यथा नक्तं चराणामहरेव सद-
न्येषां निशा भवति तद्वन्नक्तं चरस्थीयानामज्ञानां सर्वभूतानां निरोच निशा परमार्थ-
तत्त्वमगोचरत्वाद्दत्तदुब्धीनाम् । तस्यां परमार्थतत्त्वलक्षणायामज्ञाननिद्रायाः प्रवृद्धौ
जागर्ति संयमी स्वमवाजितेन्द्रियो योगीत्यर्थः । यस्यां आँध्रआँहकभेदलक्षणायाम-
विद्यानिशायां प्रसुप्तान्येव भूतानि जाग्रतीत्युच्यते यस्यां निशायां प्रसुप्ताः इव

I Śankara-Atman or Brahman or the Reality (is known to the sage but) is (like) the Night to the Ignorant (lit. to all beings—सर्वभूतानाम्). It is about this (night-like) Reality that the wise sage who has self-control (सयमी) is awake. [=The self-controlled sage knows the Reality, which is like the night to all (ignorant) beings]

That standpoint (of " I am an agent, " "This is my

* ASS reads यततो... .. उपपादरति as part of the com. on v. 67 and POA reads इन्द्रियाणी... .. यस्मात् as part of the com. on v. 68, we have preferred to read both the sentences as introduction to the com on v. 68.

स्वप्नदृशः सा निशाविषारूपत्वात्परमार्थनस्त्वं पदवतो मुनेः ।

II अतः कर्माप्यधिष्ठावस्थायामेव चोच्यन्ते न विद्यावस्थायाम् । विद्याया हि सत्यामुदिते सवितरि शार्वरमित तमः प्रणाशमुपगच्छत्यविद्या । प्राग्विद्योत्पत्तेरविद्या प्रमाणबुद्ध्या गृह्यमाणया क्रियाकारकफलभेदरूपा सती सर्वकर्महेतुत्वं प्रतिपद्यते । नानाप्रमाणबुद्ध्या गृह्यमाणोपायाः कर्महेतुत्वोपपत्तिः । प्रमाणभूतेन वेदेन मम चोदितं कर्तव्यं कर्मेति हि कर्मणि कर्ता प्रवर्तते नाविद्यामात्रमिदं सर्वं निशेवेति ।

III यस्य पुनर्निश्चयाविद्यामात्रमिदं सर्वं भेदजातमिति ज्ञानं तस्यात्मज्ञस्य सर्वकर्मसंन्यास एवाधिकारो न प्रवृत्तौ ।

(a) तथा च दर्शयिष्यति—' तदबुद्धवस्तदत्मानः ' (Bha. Gā V. 17) इत्यादिना ज्ञाननिष्ठायामिव तस्याधिकारम् ।

(b) तत्रापि प्रवर्तकप्रमाणाभावे प्रवृत्त्यनुपपत्तिरिति चेत् । (i) न, स्वात्मविषयत्वादात्मज्ञानस्य, न ह्यारमणः स्वात्मनि प्रवर्तकप्रमाणपेक्षतारमात्वादेव । (ii) तदन्तत्वाच्च सर्वप्रमाणानां प्रमाणत्वस्यैव । न ह्यारमणरूपयाधिगमे सति पुनः प्रमाणप्रमेयव्यवहारः संभवति । प्रमातृत्वं ह्यात्मनो निवर्तयत्यनन्वं प्रमाणम् । निवर्तयदेव चाप्रमाणाभावति स्वप्नकालप्रमाणमिव प्रबोधे ।

duty ") which is really like a Night but which all (ignorant) beings look upon as the knowledge of the Reality is really the very night to the wise sage.

II Conclusion : All actions laid down by the Scripture including the Śrauta ceremonies are prescribed for him who does not know the Atman. The knowledge of Atman consists of " I am Atman who is no agent. "

III The wise sage is asked by the Scripture to renounce all actions.

(a) Verses.

(b) When the Śruti describes the Atman as अनर्तं non-agent and when one knows himself to be that Atman, the wise sage will not hold the Śruti to be like the Śruti describing Atman authorised to do the Vedic duties, i. e. to be within the province of Ignorance. This is for two reasons:—(i) Knowledge of Atman is the knowledge of himself for the sage, and (ii) one's own self is the final

(iii) लोके च वत्सधिगमे प्रवृत्तिहेतुत्वाददर्शनात्प्रमाणस्य । तस्मान्नात्मविदः कर्मण्यधिकार इति सिद्धम् ॥ ६९ ॥

विदुषस्त्यक्तैषणस्य स्थितप्रज्ञस्य यतेरेव मोक्षप्राप्तिर्नैव संन्यासिनः काम-
कामिन इत्येतमर्थं दृष्टान्तेन प्रतिपादयिष्यन्नाह—

आपूर्यमाणमचलप्रतिष्ठं समुद्रमापः प्रविशन्ति यद्वत् ।

तद्वत्कामा यं प्रविशन्ति सर्वे स शान्तिमाप्नोति न कामकामी ॥ ७० ॥

आपूर्येति । आपूर्यमाणमद्भिरचलप्रतिष्ठमचलत्वा प्रतिष्ठावसित्तिर्यस्य तमचलप्रतिष्ठं समुद्रमापः सर्वतो गताः प्रविशन्ति स्वात्मस्थमविक्रियमेव सन्तं यद्वत्तद्वत्कामा विषय-
संनिधावपि सर्वत इच्छाविशेषा यं पुरुषं समुद्रमिवापोऽविकुर्वन्तः प्रविशन्ति सर्वं आत्मन्येव प्रलीयन्ते न स्वात्मवशं कुर्वन्ति स शान्तिं मोक्षमाप्नोति नेतरः कामकामी काम्यन्त इति कामा विषयास्तान्कामयितु शील यस्य स कामकामी नैव प्राप्नोतीत्यर्थः ॥ ७० ॥

यस्मादेवं तस्मात्—

विहाय कामान्यः सर्वान्पुमांश्चरति निःस्पृहः ।

निर्ममो निरहंकारः स शान्तिमधिगच्छति ॥ ७१ ॥

विहायेति । विहाय परित्यज्य कामान्यः संन्यासी पुमान्त्वान्शेषतः वात्सर्न्येन चरति जीवनमात्रचेष्टादोष पर्यटतीत्यर्थः, निःस्पृहः शरीरजीवनमात्रेऽपि निर्गता स्पृहा यस्य स नि स्पृहः सनिर्ममः शरीरजीवनमात्रादिसपरिमहेऽपि ममेदमित्यभिनिवेशवर्जितः, निरहंकारो विद्यावत्त्वादिनिमित्तात्मसंभावना-
रहित इत्यर्थः, स एवभूतः स्थितप्रज्ञो ब्रह्मविच्छान्तिं सर्वसंसारदुःखोपरमलक्षणां निर्वाणाख्यामधिगच्छति प्राप्नोति ब्रह्मभूतो भवतीत्यर्थः ॥ ७१ ॥

सैवा शाननिष्ठा स्तूयते—

एषा ब्राह्मी स्थितिः पार्थ नैनां प्राप्य विमुह्यति ।

स्थित्वास्यामन्तकालेऽपि ब्रह्मनिर्वाणमृच्छति ॥ ७२ ॥

Authority (=does not require the authority of the Veda or does not require the Veda to be an authority. (iii) And in our ordinary experience we see that when we get the real thing we want, we do not care about the source being authentic or not.

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासिक्यां भीष्मपर्वणि
श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे
सांख्ययोगो नाम द्वितीयोऽध्यायः ॥ २ ॥

एषा ब्रह्माति । एषा यथोक्ता ब्रह्माति ब्रह्मणि मवेय स्थितिः सर्वं कर्म संन्यस्य
ब्रह्मरूपेणैवावस्थानमित्येतत् । इह पार्थ नैनां स्थितिं प्राप्य लब्ध्वा न विमुञ्चति न
मोहं प्राप्नोति । स्थित्वाऽस्यां स्थितौ ब्राह्म्यां यथोक्तायामन्तकालेऽप्यन्ते वयस्यपि
ब्रह्मनिर्वाणं ब्रह्मनिर्वृतिं मोक्षमृच्छति गच्छति किमु धक्तव्यं ब्रह्मचर्यादेव संन्यस्य
यावज्जीवं यो ब्रह्मण्येवावतिष्ठते स ब्रह्मनिर्वाणमृच्छतीति ॥ ७२ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकरभगवतः कृती
श्रीभगद्गीताभाष्ये द्वितीयोऽध्यायः ॥ २ ॥

अथ तृतीयोऽध्यायः ।

I शास्त्रस्य प्रवृत्तिनिवृत्तिविषयभूते - द्वे बुद्धी भगवता निर्दिष्टे सांख्ये बुद्धियोगे-
बुद्धिरिति च । तत्र प्रजहाति यदा - कामानित्यारभ्याध्यायपरिसमाप्ते सांख्यबुद्ध्या-
धितानां संन्यासं कर्तव्यमुक्त्वा तेषां तद्विष्टतयैव च कृतार्थतोक्ता-या
ब्राह्मी स्थितिरिति । अर्जुनाय च ' कर्मण्येवाधिकारस्ते ' 'मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि'
इति कर्मैव कर्तव्यमुक्तवान्योगबुद्धिमाश्रित्य, न तत् एव श्रेयःप्राप्तिमुक्तवान् ।

II तदेतदालक्ष्य पर्याकुलीभूतबुद्धिरर्जुन उवाच । कथं भक्ताय श्रेयोधिने
यत्साक्षाच्छ्रेयसाधनं सांख्यबुद्धिनिष्ठां श्रावयित्वा मा कर्मणि दृष्टानेकानर्थयुक्ते
पारम्पर्येणाप्यनैकान्तिकश्रेयःप्राप्तिफले नियुञ्ज्यादिति युक्तं पर्याकुलीभावोऽर्जुनस्य ।
तदनुरूपश्च प्रश्नो ज्ञायसी चेदित्यादिः । प्रश्नापाकरणवाक्यं च भगवतोक्तं
यथोक्तविभागविषये शास्त्रे ।

III केचिच्च—

A. अर्जुनस्य प्रश्नार्थमन्यथा वक्ष्यित्वा तत्प्रतिकूलं भगवान् प्रतिवचनं वर्णयन्ति,

I Substance of Adhyaya II

II Cause of Arjuna's Confusion and Arjuna's Question
in Bha. GI III. 1-2.

III The view of a Predecessor of Śankara :—

A—Arjuna's question is to be presumed to be the reverse
of Śankara's explanation, so also the Lord's reply.

[This would mean that the Lord has not told A. in
Adhyāya II that the Sankhya was a direct way to Moksa
and that he had asked A to follow the Karmayoga which
was taught as a direct way to Moksa (अर्जुनस्य प्रश्नार्थमन्यथा
वक्ष्यित्वा) And what will be the Lord's reply, reverse of
Sankara's explanation? It is difficult to make out exactly
what Sankara's predecessor said. S does not give details
on this point]

B—यथा चात्मना संबन्धग्रन्थे गीतार्थो निरूपितस्तत्प्रतिकूल चेह पुनः प्रथमप्रतिवचनयोरर्थं निरूपयन्ति । वयं, तत्र संबन्धग्रन्थे तावत्सर्वेषामाश्रमिणां ज्ञानकर्मणोः समुच्चयो गीताशास्त्रे निरूपितोऽर्थ इत्युक्तं पुनर्विशेषितं च यावज्जीवश्रुतिचोदितानि कर्माणि परित्यज्य केवलादेव ज्ञानान्मोक्षः प्राप्यत इत्येतदेवान्तेनैव प्रतिपिदमिति, इह तु आश्रमविकल्पं दर्शयता यावज्जीवश्रुतिचोदितानामेव कर्मणां परित्याग उक्तः, तत्कथमीदृशं विरुद्धमर्थमर्जुनाय ब्रूयाद्भगवान्, श्रोता वा कथं विरुद्धमर्थमवधारयेत् ।

तत्रैतत्स्याद्—

(a) गृहस्थानामेव श्रौतकर्मपरित्यागेन केवलादेव ज्ञानान्मोक्षः प्रतिपिद्यते, नत्वाश्रमान्तरणामित्येतदपि पूर्वोत्तरविरुद्धमेव । कथं, सर्वाश्रमिणां ज्ञानकर्मणोः समुच्चयो गीताशास्त्रे निश्चिनोऽर्थ इति प्रतिज्ञायेह कथं तद्विरुद्धं केवलादेव ज्ञानान्मोक्षं ब्रूयादाश्रमान्तराणाम् ।

B—Though the central teaching of the Gītā is that all orders of life (आश्रमसु) can get Mokṣa though Jñāna and (Śrauta and Smārta) Karman combined together, the third Adhyāya says that only the grhastha is asked to follow that teaching, and the other three orders can get Mokṣa through Jñāna + Smārta Karman only.

[Śāṅkara says that his Predecessor's remarks in his Introduction to Bha. Gī. III, 1 contradicted his (predecessor's) remarks in his General Introduction (संबन्धग्रन्थ, to which Śāṅkara refers in his bhāṣya on Bha. Gī. II. 10, viz., तत्र कोविदादुः etc.).

We do not think there was any contradiction in the statements of Śāṅkara's predecessor. According to the latter's view the grhastha mumukṣu alone had to perform the life-long Śrauta Rites as help to Jñāna. This is the natural interpretation of the view that "All āśramins had to combine Jñāna and Karman."

This was a very ancient view. Vide our interpretation of Bra. Sū. III. 4. 48 and also III. 4. 32-34]

(a) The Predecessor—a grhastha shall get Mokṣa through Jñāna + Śrauta Karman; the other three orders through Jñāna alone.

(a) 1. अथ मतं श्रौतकर्मोपेक्षयैतद्ब्रह्मं केवलादेव शानाच्छ्रौतकर्मरहिताद्गृहस्थानां मोक्षं प्रतिपिष्यत इति । तत्र गृहस्थानां विद्यमानमपि स्मार्तं कर्मोपेक्ष्यमानवदुपेक्ष्य शानादेव केवलादित्युच्यते इति । एतदपि विरुद्धम् । कथं, गृहस्थस्यैव स्मार्तकर्मणा समुच्चिन्नाज्ज्ञानान्मोक्षः प्रतिपिष्यते न त्वाश्रमान्तराणामिति कथं विवेकिभिः शक्यं मन्वभारविदुषु । किञ्च यदि मोक्षसाधनत्वेन स्मार्तानि कर्मण्यूर्ध्वरेतसां समुच्चीयन्ते तथा गृहस्थस्यापीष्यता स्मार्तरैव समुच्चयो न श्रौतैः । अथ श्रौतैः स्मार्तैश्च गृहस्थस्यैव समुच्चयो मोक्षायोर्ध्वरेतसां तु स्मार्तकर्ममात्रसमुच्चिताज्ज्ञानान्मोक्षा इति । तत्रैवं सति गृहस्थस्यापासबाहुल्याच्छ्रौतं स्मार्तं च बहुदुस्तरं कर्मशिरस्यारोपितं स्यात् ।

(a) 2. अथ गृहस्थस्यैवाऽऽयामबाहुल्यकारणान्मोक्षः स्यान्नाश्रमान्तराणां श्रौतनित्य-कर्मरहितत्वादिति । तदप्यसत्, सर्वोपनिषत्स्वितिहासपुराणयोगशास्त्रेषु च शानाद्भगवदेन मुमुक्षोः सर्वकर्मसंन्यासविधानादाश्रमविकल्पसमुच्चयविधानाश्च श्रुतिस्मृत्योः ।

(b) सिद्धस्तर्हि सर्वाश्रमिणां शानकर्मणोः समुच्चयः । न, मुमुक्षोः सर्वकर्म-संन्यासविधानात् । “ न्युत्याश्रमं भिक्षाचर्यं चरन्ति । ” (Br. Upa. III 5. 1) तस्मात्संन्यासमेवा तपसामतिरिक्त्वाद् । (Maha. Upa. XIV. 1) “ न्यास एवात्यरेचयत् ” इति । (Maha. Upa. XXI 2.) “ न कर्मणा न प्रजया धनेन त्यागनेनैव स्मृतत्वमानशु ” इति च । (Maha. Upa. X. 5.) “ ब्रह्मचर्यदिव प्रव्रजेत् ” इत्याद्याः (Jābā. Upa. 4) ।

(a) 1. The Predecessor—i. e. the grhastha shall get Moksa through Jñāna + Śrauta and Smārta Karman; the other three orders through Jñāna + Smārta Karmans.

(a) 2. A grhasthā alone can get Moksa through all the troublesome (Śrauta and Smārta) Karmans while the other three orders being not asked by the Scripture to do any Śrauta nitya Karmans would get Moksa through Jñāna + Smārta nitya Karmans.

. Śankara's reply—Moksa can be had only by a Sannyāsin; never by a grhastha or brahmācārīn or vānaprastha. The Śruti and Smṛti which make the grhastha or other āśramas optional and allow even a brahmācārīn to take to sannyāsa show that a seeker of Moksa should necessarily become a sannyāsin.

(b) The Predecessor—From the fact that the Scripture allows a man, even a brahmācārīn to become directly a

“ त्यज धर्ममधर्मं च उभे सत्यानृते त्यज ।

उभे सत्यानृते स्थक्त्वा येन त्यजति तत्त्यज ” ॥ (MBh XII 329 40)

“ सत्सारमेव निसार इष्ट्वा सारदिदृक्षया ।

प्रमज्जनयकृनोद्राहाः पर वैराग्यमाश्रिता ’ इति बृहस्पति ।

“ कर्मणा बध्यते जन्तुविद्यया च विमुच्यते ।

तस्मात्कर्म न कुर्वन्ति यतयः पारदाशन. ॥ इति शुक्रानुशासनम् ।

(MBh XII 243 7)

इहापि सर्वकर्माणि मनसा सन्यस्येत्यादि । मोक्षस्य चाकार्यध्यान्मुमुक्षो कर्मानर्थक्यम् ।

(c) नित्यानि प्रत्यवायपरिहारार्थमनुष्ठेयानिति चेत्, न, असन्यासिविषयत्वात्प्रत्यवायमाप्ते । न ह्यग्निवार्याद्यकरणालन्यासिनः प्रत्यवाय वरुषापितु शक्यो यथा ब्रह्मचारिणामन्यासिनामपि कर्मिणाम् । न तावन्नित्यानां अकरणादभावादेव भावरूपस्य प्रत्यवायस्योत्पत्तिः कल्पयितुं शक्या बध्नसतत समायेतेत्यसतः सज्जन्मासम्बन्धुते । यदि विद्विताकरणादसमाभ्यमपि प्रत्यवाय ग्याद्वेदस्तदाऽनर्थकरो वेदोऽप्रमाणमित्युक्त स्यात्, विद्वितस्य वरणाकरणयोर्दुःसमाश्रफलत्वात् । तथा च वारक शास्त्र न शापकमित्यनुपपन्नार्थं कल्पित स्यात् । न चैतदिष्टम् । तस्माच्च संन्यासिनां कर्माणि ।

अतो ज्ञानकर्मणोः समुच्चयानुपपत्तिः ।

IV ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धिः ’ इत्यजुंनस्य प्रश्नानुपपत्तेश्च ।

sannyasin at his will, we conclude that every order if desirous of Moksa can get it by Jñāna + nitya duties (Srāuta and Smārta in the case of a grhastha and Smārta alone in the case of the other three orders)

Śankara's reply—A Mumukṣu can give up or is asked to give up even the nitya duties, the same is the teaching of Bha Gī V 12, the Moksa is not a Kārya, therefore also no Karman can produce it

(c) Even a Mumukṣu though a sannyasin must perform nitya rites

Śankara—A Sannyāsīn though no Mumukṣu can give up nitya rites

Śankara's Conclusion—For all these reasons no Combination of Jñāna and Karman can achieve Moksa.

IV Śankara's criticism of ज्ञानकर्मसमुच्चय based upon Bha Gī III, 1.

(a) यदि हि भगवता दितायेऽध्याये ज्ञान वर्म च समुच्चयेन त्वयाऽनुष्ठेयमित्युक्तं स्यात्ततोऽजुनस्य प्रश्नाऽनुपपन्नो ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धिरिति । अर्जुनाय चेदबुद्धिकर्मणी त्वयाऽनुष्ठेये इत्युक्ते या कर्मणो ज्यायसा बुद्धिः साप्युक्तैवेति ' तर्हि कर्मणि घोरे मा नियोजयामि केशव ' इति प्रश्नो न कथं चनोपपद्यते ।

(b) न चाजुनस्यैव ज्यायमी बुद्धिर्नानुष्ठेयेति भगवताक्तं पूर्वमिति कल्पयितुं युक्तं येन ज्यायमी चरिति प्रश्नः स्यात् ।

(c) यदि पुनरेवस्य पुरुषस्य ज्ञानकर्मणाविरोधाद्युपपदनुष्ठानं न सम्भवतीति भिन्नपुरुषानुष्ठेयं भगवता पूर्वमुक्तं स्यात्ततोऽयं प्रश्नः उपपन्नो ज्यायसी चेदित्यादि ।

(d) अविवेकतः प्रश्नकल्पनायामपि भिन्नपुरुषानुष्ठेयत्वेन भगवत् प्रतिवचनं नोपपद्यते । न चाज्ञाननिमित्तं भगवत्प्रतिवचनं कल्प्यम् । अस्माच्च भिन्नपुरुषानुष्ठेयत्वेन ज्ञानकर्मनिष्ठयोर्भगवत् प्रतिवचनदर्शनाज्ज्ञानकर्मणो समुच्चयानुपपत्तिः । तस्मात्कवलदेव ज्ञानान्मोक्ष इत्येपोऽर्थो निश्चितो गीतासु सर्वोपनिषत्सु च । ज्ञानकर्मणोरेकं वदं निश्चित्यति चैकविपर्ययं प्रार्थनानुपपन्नोभयोः समुच्चयसम्भवे । कुरु कर्मैव तस्मात्त्वमिति च ज्ञाननिष्ठासम्भवमर्जुनस्यावधारणेन दर्शयिष्यति ।

अर्जुन उवाच—

ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धिर्जनादंन ।

तर्हि कर्मणि घोरे मा नियोजयसि केशव ॥ १ ॥

(a) If the Lord had taught a Combination (of ज्ञान and कर्म) as necessary, how could Arjuna think that ज्ञान (बुद्धि means ज्ञान) was higher (a higher step than कर्म)

(b) Nor can we presume that 'The Lord did tell Arjuna that ज्ञान (बुद्धि) is higher, but A. should do only Karman.'

(c) A's question can be justified only if ज्ञान and कर्म were two independent Paths for two different persons

(d) Even if the Lord had told in Adhyaya II that Karman was higher than Jñāna and if A. be presumed to have misunderstood the Lord and to have therefore asked the question in Bha. Gl. III. 1 the Lord's reply goes against ज्ञानकर्मसमुच्चयः One cannot assume that the Lord's reply is due to (his) ignorance

(a) ज्यायसी श्रेयसी चेद्यदि कर्मणः सकाशात् तत्र मताभिप्रेता बुद्धिर्ज्ञानं हे जनार्दन । यदि बुद्धिकर्मणी समुचिते दृष्टे तदैकं श्रेय-साधनमिति कर्मणो ज्यायसी बुद्धिरिति कर्मणोऽतिरिक्तकरणं बुद्धेरनुपपन्नमजुनेन कृतं स्यात् हि तदेव तस्मात्फलतोऽतिरिक्तं स्यात् ।

(b) तथा कर्मणः श्रेयस्कारी भगवतोक्ता बुद्धिरश्रेयस्करं च कर्म कुर्वीति मां प्रतिपादयति तर्हि नु कारणमिति भगवत उपालम्भमिव कुर्वतां कस्मात्कर्मणि घरे कूरे हिसालक्षणे मा नियोजयसि केशवेति च यदाह तच्च नोपपद्यते ।

(c) अथ स्मार्तैर्नैव कर्मणा समुच्चयः सर्वेषां भगवतोक्तोऽजुनेन चावधारित-
श्रेयस्कारि कर्मणि घरे मा नियोजयसीत्यादि कथं युक्तं वचनम् ॥ १ ॥
किं च—

व्यामिश्रेणेव वाचयेन बुद्धिं मोहयसीव मे ।

तदेकं वद निश्चित्य येन श्रेयोऽहमाप्नुयाम् ॥ २ ॥

व्यामिश्रेणेति । व्यामिश्रेणेव यद्यपि विविक्ताभिधायी भगवत्तथाऽपि मम मन्द बुद्धेर्यामिश्रमिव भगवद्वाक्यं प्रतिभाति । तेन मम बुद्धिं मोहयसीव । मम बुद्धि-
व्यामाहापनयाय हि प्रवृत्तत्वं तु कथं मोहयस्यतो मवीमि बुद्धिं मोहयसीव मे
ममेति । त्वं तु भिन्नकर्तृकयोर्ज्ञानकर्मणोरैकपुरुषानुष्ठानासम्भवं यदि मन्यसे तत्रैव सति
तत्तयोरेकं बुद्धिं कर्म वेदमेवाजुनस्य योग्य बुद्धिशैल्यवस्थानरूपमिति निश्चित्य
वद मूढि । येन ज्ञानेन कर्मणा वाच्यतरेण श्रेयोऽहमाप्नुया प्राप्नुयाम् । यदि हि
कर्मनिष्ठायां गुणभूतमपि ज्ञानं भगवतोक्तं स्यात्तत्कथं तयोरेकं वदत्येकविष-
यैवाजुनस्य शुश्रूषा स्यात् । न हि भगवता पूर्वमुक्तमन्यतरदेव ज्ञानकर्मणोर्विश्यामि
नैव द्वयमिति । येनोभयप्राप्त्यसंभवमात्मनो मन्यमान एवमेव प्राधयेत् ॥ २ ॥

प्रश्नानुरूपमेव प्रतिवचनम्—

(e) The fact that A. wants to know only one of Jñāna and Karman, shows that no combination of the two is meant by the Gītā.

(f) The Lord's reply asking A. to do only Karman proves the same.

V. Interpretation of Bha. Gl. III. 1.

(a) Arjuna separates ज्ञान (or बुद्धि) from कर्मन्

(b) A. taunts Kṛṣṇa for advising him to follow Karman, though Jñāna is higher.

(c) If Smārta duties (including the war for a Kṣatriya) were to be combined with ज्ञान for all seekers of Mokṣa, A.'s question is improper.

श्रीभगवानुवाच—

लोकेऽस्मिन् द्विविधा निष्ठा पुरा प्रोक्ता मयाऽनघ ।

ज्ञानयोगेन सांख्यानां कर्मयोगेन योगिनाम् ॥ ३ ॥

श्रीभगवानुवाच—लोकेऽस्मिन् द्विविधा निष्ठा पुरा प्रोक्ता मयाऽनघ । लोकेऽस्मिन्शास्त्रानुष्ठानाभिहितानां त्रैवर्णिकानां द्विविधा द्विप्रकारा निष्ठा स्थितिर्नुष्ठेयतात्पर्यं पुरा पूर्वं सर्गादौ प्रजा सृष्ट्वा तासामभ्युदयानिश्रेयसप्राप्तिमाधन वेदार्थसंप्रदायमाविष्कृत्वा प्रोक्ता मया सर्वेऽनेश्वरेण हेऽनघापाप । तत्र का सा द्विविधा निष्ठेत्याह—तत्र ज्ञानयोगेन ज्ञानमेव योगस्तेन सांख्यानामात्मानात्मविषयविवेकज्ञानवत्ता ब्रह्मचर्याश्रमादेव कृतसंन्यासानां वेदान्तविज्ञानसुनिश्चितार्थानां परमहंसपरिव्राजकानां ब्रह्मण्येवावस्थितानां निष्ठा प्रोक्ता, कर्मयोगेन कर्मैव योग कर्मयोगस्तेन कर्मयोगेन योगिना कर्मिणा निष्ठा प्रोक्तेत्यर्थः । यदि चैकेन पुरुषेणैकसौ पुरुषार्थाय ज्ञान कर्म च समुच्चित्यानुष्ठेय भगवतेऽमुक्त वक्ष्यमाण वा गीतापु वेदेषु (mean)ing of पुरा) चोक्त वध-मिहार्जुनायोपसन्नाय प्रियाय विशिष्टभिन्नपुरुषवत्त्वे एव ज्ञानकर्मनिष्ठे मूयात् । यदि पुनरर्जुनो ज्ञान कर्म च द्वय श्रुत्वा स्वयमेवानुष्ठास्यत्यन्येषा तु भिन्नपुरुषानुष्ठेयता वक्ष्यामीति मत भगवत वक्ष्येत तदा रागद्वेषवानप्रमाणभूतो भगवान्वल्पितः स्यात् । तथायुक्तम् । तस्मात्कयाऽपि युक्त्या न समुच्चयो ज्ञानकर्मणो । यदर्जुनेनोक्तं* कर्मणो ज्यायस्त्वं बुद्धेस्तच्च स्थितमनिराकरणात् । तस्याश्च ज्ञाननिष्ठायाः संन्यासिनामेवानुष्ठेयत्वं, भिन्नपुरुषानुष्ठेयत्ववचनाच्च*भगवत एवमेवानुम-तमिति गम्यते ॥ ३ ॥

मा च बन्धकारणे कर्मण्येव नियोजयतीतिविषण्णमनसमर्जुनं कर्म नारभ इत्येव मन्वानमालक्ष्याह भगवान्—न कर्मणामनारम्भादिति । अथ वा ज्ञानकर्म-निष्ठयोः परस्परविरोधादेवेन पुरुषेण युगपदनुष्ठातुमशक्यत्वे सतीनरेतरानपेक्षयोरेव पुरुषार्थहेतुत्वे प्राप्ते कर्मनिष्ठाया ज्ञाननिष्ठाप्राप्तिहेतुत्वेन पुरुषार्थहेतुत्वं न स्वात-न्त्र्येण, ज्ञाननिष्ठा तु कर्मनिष्ठापायलब्धात्मिका सती स्वातन्त्र्येण पुरुषार्थहेतु रन्यानपक्षेत्वेनमर्थं प्रदर्शयिष्यन्नाह भगवान्—

न कर्मणामनारम्भांश्चैकम्यं पुरपोऽश्नुते ।

न च संन्यासनादेव सिद्धिं समधिगच्छति ॥ ४ ॥

+ POA reads यदर्जुनेन गम्यते as a part of the introduction to v 4 We follow ASS

* POA and VVP drop च after भिन्नपुरुषानुष्ठेयत्ववचनात्, but we think it is necessary

न कर्मणामिति । न कर्मणामनारम्भादप्रारम्भात्वमणा क्रियाणा यथादीनामिह जन्मनि जन्मान्तरे वासुष्ठितानामुपात्तदुरितक्षयहेतुत्वेन सत्त्वशुद्धिकारणाना तत्कारणत्वेन च ज्ञानोत्पत्तिद्वारेण ज्ञानानिष्ठाहेतुनाम् ।

“ ज्ञानमुत्पद्यते पुता क्षयात्पापस्य कर्मण ।

यथादर्शतलप्रस्ये पश्यत्यात्मानमात्मनि ॥ ” (MBh XII 204 8)

इत्यादिस्मरणादनारम्भादननुष्ठानान्निष्कर्म्यं निष्कर्मभावं कर्मशून्यता ज्ञान योगेन निष्ठां निष्क्रियामात्मस्वरूपेणैवावस्थानमिति यावत् पुरुषो नास्तुते न प्राप्नोतीत्यर्थं । कर्मणामनारम्भात्कर्म्यं नास्तुत इति वचनात्तद्विपर्ययात्तेषामारम्भात्कर्म्यमस्तुन इति गम्यते । वस्मात्पुन कारणात्कर्मणामनारम्भात्कर्म्यं नास्तुत इति । उच्यते, कर्मात्कर्मस्यैव नैष्कर्म्योपायत्वात् । न सुपायमन्तरेणोपेयमस्तिरस्ति । वसंयोगो पायत्व च नैष्कर्म्यलक्षणस्य ज्ञानयोगस्य श्रुताविह च प्रतिपादनात् । सुतो तावत्प्रकृतस्यात्मलोकस्य वेपथ्य वेदनोपावलेन “ तमेत वेदानुबन्धनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यजेन ” इत्यादिना (Br Upa IV 4 22) कर्मयोगस्य ज्ञानयोगोपायत्व प्रतिपादितम् । इहापि न—

“ सन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्नुमयोगत । ” (V 6)

“ योगिनः कर्म कुर्वन्ति सङ्ग त्यक्त्वात्मशुद्धये । ” (V 11)

“ यशो दान तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम् । ” (XVIII 5)

इत्यादि प्रतिपादयिष्यति । ननु च—“ अभय सर्वभूतेभ्यो दत्त्वा नैष्कर्म्यमाचरेत् ” (MBh XIV 46 18) इत्यादौ वर्तव्यवसंसन्यासादेव नैष्कर्म्यप्राप्तिं दर्शयति लोके न कर्मणामनारम्भात्कर्म्यमिति प्रसिद्धतरमतश्च नैष्कर्म्यार्थित किं कर्मात्मभेगात् प्राप्तमत आह—न च सन्यसनादेवेति । नापि सन्यसनादेव केवलत्कर्मपरित्यागमाप्रादेव ज्ञानरहितात्सिद्धिं नैष्कर्म्यलक्षणा ज्ञानयोगेन निष्ठां सम्धिगच्छति न प्राप्नोति ॥ ४ ॥

वस्मात्पुन कारणात्कर्मसम्यासमाप्रादेव ज्ञानरहितात्सिद्धिं नैष्कर्म्यलक्षणा पुरुषो नाधिगच्छतीति हेत्वाकाङ्क्षायामाह —

न हि काश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत् ।

कार्यते ह्यपशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः ॥ ५ ॥

न हीति । न हि यस्मात्क्षणमपि काल जातु कदाचित्काश्चित्पलत्वमकृतान् । कस्मात्कार्यते हि यस्मादवश एव अवतत्र एव सर्वं प्राणो प्रकृतिजैः प्रकृतितो जाते सत्त्वरजस्तमोभिर्गुणैः । अत्र इति याक्यशेषो यतो वक्ष्यति—‘ गुणैर्वा न विनाक्यते ’ इति (XIV 23) सांख्यानाना पृथक्करणादज्ञानामेव हि कर्मयोगो न ज्ञानिनाम् । ज्ञानिना तु गुणैस्त्वात्मनानानां स्वतश्चलनाभावान्कर्मयोगो तोपपद्यते । तथा च व्याख्यात वेदाविनाशिनमित्थन (II. 21.) ॥ ५ ॥

यस्त्वनामज्ञश्चोदित कर्म नारभत इति तदसदेवेत्याह—

कर्मैन्द्रियाणि सयम्य य आस्ते मनसा स्मरन् ।

इन्द्रियार्थान्विमूढामा मिथ्याचारः स उच्यते ॥ ६ ॥

कर्मैन्द्रियाणाति । कर्मैन्द्रियाणि हस्तादीनि सयम्य सहस्य य आस्ते तिष्ठति मनसा स्मरन्श्रित्यन्विन्द्रियार्थान्विमूढामा विमूढान्तःकरणो मिथ्याचारो मृषाचार पापान्चारः स उच्यते ॥ ६ ॥

यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन ।

कर्मैन्द्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते ॥ ७ ॥

यस्त्विति । यस्तु पुनः कमण्यधिकृतोऽज्ञो बुद्धौन्द्रियाणि मनसा नियम्याऽरभतेऽर्जुन कर्मैन्द्रियैर्वाक्पाण्यादिभिः । किमारभत इत्याह—कर्मयोगमसक्तः सन्त विशिष्यत इतरस्मान्मिथ्याचारात् ॥ ७ ॥

यत एवमग —

नियतं कुरु कर्म त्वं कर्म ज्याग्रे ह्यकर्मणः ।

शरीरयात्राऽपि च ते न प्रसिष्येदकर्मणः ॥ ८ ॥

नियतमिति । नियतं नित्यं यो यस्मिन्कर्मण्यधिकृतः फलाय चाधुत तन्नियतं कर्मं तत्कुरु त्वं हेऽर्जुन । यतः कर्म ज्याग्रेऽधिकृतं फलतो हि यस्मादकर्मणोऽकरणेनारम्भात् । यद्यः शरीरयात्रा शरीरस्थितिरपि च ते तव न प्रसिष्ये प्रसिद्धिं न गच्छेदकर्मणोऽकरणात् । अतो दृष्टं कर्माकर्मणोर्विरोधो लोके ॥ ८ ॥

यद्य मन्वसे बन्धात्त्वात्कर्म न कतन्वमिति तदप्यसत्, बधम्—

यज्ञार्थात्कर्मणाऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबन्धनः ।

तदर्थं कर्म कौन्तेय मुक्तसङ्गः समाचर ॥ ९ ॥

यज्ञार्थाति । यज्ञो वै विश्व्यु इति (Tal Sam I. 7. 4) श्रुतयज्ञं ईश्वरस्तदर्थं याक्तिवते तद्यज्ञार्थं कर्मं तस्मात्कर्मणाऽन्यत्रान्येन कर्मणा लोकोऽयमधिकृतं कर्मकृतकर्मबन्धनं कर्म बन्धनं यस्य सोऽयं कर्मबन्धना लोको न तु यज्ञार्थादतस्तदर्थं यज्ञार्थं कर्म कौन्तेय मुक्तसङ्गं कर्मफलसङ्गवर्जितं सन्समाचर निवर्तय ॥ ९ ॥

इतश्चाधिकृत्येन कर्मं कर्तव्यम्—

सहयज्ञा प्रजा सृष्ट्वा पुरोयाच प्रजापतिः ।

जानेन प्रसविष्यध्यमेय वोऽस्त्विष्टकामधुक् ॥ १० ॥

सहेति । सहयज्ञा यज्ञमहिना प्रजास्रयो वर्णास्ता सृष्ट्वोत्पाद्य पुरा सर्गादा

तुवाचोक्तवान्प्रजापतिः प्रजाणां स्रष्टा, अनेन यज्ञेन प्रसविष्यध्वं प्रसवो वृद्धि-
रुत्पात्तिस्तां कुरुध्वम् । एष यज्ञो वो युष्माकमस्तु भवत्विष्टामभ्युगिष्टानभिप्रेतान्कामा-
न्फलविशेषान्दोर्धीनाष्टवामधुक् ॥ १० ॥

वक्ष्यन्—

देवान्भाययतानेन ते देवा भाययन्तु यः ।

परस्परं भाययन्तः श्रेयं परमवाप्स्यथ ॥ ११ ॥

देवानिति । देवानिन्द्रादान्भावयत वर्धयतानेन यज्ञेन ते देवा भाययन्त्वाप्या-
यन्तु वृष्ट्यादिना वो युष्मानेव परस्परमन्योन्यं भावयन्तु श्रेयं परमपि मोक्ष-
रक्षणं ज्ञानप्राप्तिक्रमेणावाप्स्यथ स्वर्गं वा परं श्रेयोऽवाप्स्यथ ॥ ११ ॥

किञ्च—

इष्टान्भोगानिहो वो देवा वास्यन्ते यज्ञभाविताः ।

तैर्देवान्प्रदायैभ्यो वो भुङ्क्ते स्तेन एव सः ॥ १२ ॥

इष्टान्भोगानिति । इष्टानभिप्रेतान्भोगानिहो वो युष्मभ्य देवा वास्यन्ते वितरि-
ष्यन्ति स्त्रीपशुपुत्रादीन्मयश्नभाविता यज्ञैर्वापितास्तोपिता इत्यर्थः । तैर्देवैर्देवान्भोगा-
नप्रदायादत्त्वान्पुण्यमफूलवेत्यर्थं, एभ्यो देवेभ्यो वो भुङ्क्ते त्वदेहेन्द्रियाण्येव तर्पयति
स्तेन एव तरकर एव स देवादिस्वापहारिः ॥ १२ ॥

ये पुन—

यज्ञशिष्टाशिनः सन्तो मुच्यन्ते सर्वकिल्बिषैः ।

भुङ्क्ते ते त्वयं पापा ये पचन्त्यात्मकारणात् ॥ १३ ॥

यज्ञेति । देवयज्ञादीभिर्बर्त्यं तच्छिष्टमशनममृतास्वमशितुं शीलं येषां ते यज्ञ-
शिष्टाशिनः सन्तो मुच्यन्ते सर्वकिल्बिषैः सर्वे पापैश्चुल्यादिपञ्चसूनाकृते प्रमादकृता
हिंसाविजनिताश्चान्यैः । ये त्वात्मभरयो भुङ्क्ते ते त्वयं पाप स्वयमपि पापा ये
पचन्ति पापं निर्वर्तयन्त्यात्मकारणादात्मदेतो ॥ १३ ॥

इतश्चाधिकृतेन कर्म फलव्यम् । जगद्यज्ञप्रवृत्तिहेतुर्हि यमं । वधमिति उच्यते—

यज्ञाद्भवन्ति भूतानि पर्जन्यादद्भ्रसम्भवः ।

यज्ञाद्भवति पर्जन्यो यज्ञः कर्मसमुद्भवः ॥ १४ ॥

अप्ताद्भवन्तीति । अप्ताद्मुक्ताहोहितरेत परिणतात्प्रत्यक्षं भवन्ति जायन्ते भूतानि,
पर्जन्याद्वृष्टेरस्य सम्भवोऽद्भ्रसम्भवः, यज्ञाद्भवति पर्जन्य —

‘अग्नीं प्रारताद्गुतिः सम्पगादित्यमुपतिष्ठते ।

आदित्वात्प्रायते वृष्टिर्वृष्टेरस ततः प्रजा’ ॥ इति स्मृतेः ।

यद्योऽपूर्वं स च यश्च कर्मसमुद्भव ऋत्विग्यजमानयोश्च व्यापार कर्म तन् समुद्भवो यस्य यद्यस्यापूर्वस्य स यश्च कर्मसमुद्भव ॥ १४ ॥

तच्च—

कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि ब्रह्माक्षरसमुद्भवम् ।

तस्मात्सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम् ॥ १५ ॥

वर्मेति । कर्म ब्रह्मोद्भव ब्रह्म वेद स उद्भव कारणं यस्य तत्कर्म ब्रह्मोद्भव विद्धि जानीहि, ब्रह्म पुनर्वेदाद्यजमानक्षरसमुद्भवम्, अक्षरं ब्रह्म परमात्मा समुद्भवो यस्य तदक्षरसमुद्भव ब्रह्म वेद इत्यर्थः । यस्मात्साक्षात्परमात्माद्यादक्षरात्पुष्टयनिष्ठासवत्समुद्भूत ब्रह्म तस्मात्सर्वार्थप्रकाशकत्वात्सर्वगतम् । सर्वगतमपि सन्नित्यं सदा यज्ञविधिप्रधानत्वाद्यज्ञे प्रतिष्ठितम् ॥ १५ ॥

एवं प्रवर्तितं चक्रं नानुवर्तयतीह यः ।

अधायुरिन्द्रियारामो मोघं पार्थ स जीवति ॥ १६ ॥

एवमिति । एवमित्यमीश्वरेण वेदयज्ञपूर्वकं जगद्यज्ञं प्रवर्तितं नानुवर्तयतीह लोके यः कर्मण्यधिकृतः सस्रपायुरथ पापमायुर्जीवनं यस्य सोऽषायु पापजीवन इति यावत्, इन्द्रियाराम इन्द्रियैराराम आत्मणमाक्रीडा विषयेषु यस्य स इन्द्रियारामो मोघं वृथा हे पार्थ स जीवति । तस्माद्देशेनाधिकृतेन कर्तव्यमेव कर्मेति प्रकरणाथं । प्राणात्मज्ञाननिष्ठायोग्याप्राप्तेस्तादर्थ्येन कर्मयोगानुष्ठानमधिकृतेन अनात्मज्ञान कर्तव्यमेवेत्येतत् 'न कर्मणामनारम्भात्' (III. 4) इत्यत आरभ्य 'शरीरयात्राऽपि च ते न प्रमिष्येदवमर्णः' (III. 8) इत्येवमन्तेन प्रतिपाद्य 'यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र' (III. 9) इत्यादिना 'मोघं पार्थ स जीवति' (III. 16) इत्येवमन्तेनापि ग्रन्थेन प्रासङ्गिकमधिकृतस्यानात्मविद् कर्मानुष्ठाने बहुकारणमुक्तं तदकरणे च दोषसर्वार्तनं कृतम् ॥१६॥

यश्च स्थिते किमेव प्रवर्तितं चक्रं सर्वेणानुवर्तनीयमाहोस्वित्पूर्वाक्तवर्मयोगानुष्ठानोपायप्राप्त्यामनात्मविदां ह्यज्ञयोगेनैव निष्णामात्मविद्भिः सास्यैरनुष्ठेयामप्राप्तेनैवेत्येवमर्थमर्जुनस्य प्रश्नमाशङ्क्य स्वयमेव वा शस्त्रार्थस्य विवेकप्रतिपत्त्यर्थमन वै तस्मात्मानं विदित्वा निवृत्तमिथ्याज्ञानां सन्तो ब्राह्मण्यमिथ्याज्ञानवद्भिरवश्यं कर्तव्येभ्यः पुण्येणादिभ्यो व्युत्थायाथ भिक्षाचर्यं शरीररिषितमाश्रयुक्तं चरन्ति, न तेषामात्मज्ञाननिष्ठाव्यतिरेकेणान्यत्कार्यनस्तीत्येव (Br Upa. III. 5. 1) श्रुत्यर्थमिह गीताशाले प्रतिपिपादयिपिनमाविष्कुर्वन्नाह भगवान्—

यस्त्वाभरतिरेव स्याद्दामतृप्तश्च मानवः ।

आत्मन्येव च संतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥ १७ ॥

यत्स्विति । यस्तु साहस्य आत्मज्ञाननिष्ठ आत्मरतिरात्मन्येव रतिर्न विषयेषु

वर्य स आत्मरतिरेव स्याद्भवेदात्मतृप्तश्चाऽऽत्मनैव तृप्तो नाररसादिना मानवो
गनुष्य सन्ध्याख्यत्मन्येव च सतुष्ट । सतोपो हि वाङ्मार्थलाभे सवस्य भवति
तमनपेक्ष्यात्मन्येव न सतुष्ट भवती नीतवृष्ण इत्येतत् । य ईदृश आत्मवित्तस्य
कार्यं करणीयं न विद्यते नाररत्तियर्थं ॥ १७ ॥

किंच—

नैव तस्य कृतेनार्थो नाकृतेनेह कश्चन ।

न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिदर्थव्यपाश्रय ॥ १८ ॥

नैवेति । नैव तस्य परमात्मरते कृतेन कर्मणार्थं प्रयोजनमास्ति । अस्तु
तर्ह्यकृतेनाकरणेन प्रत्यवायाख्योऽनर्थो नाकृतेनेह लोके कश्चन कश्चिदपि प्रत्यवाय
प्राप्तिरूप आत्महानिलक्षणो वा नैवास्ति । न चास्य सर्वभूतेषु नञ्जादिस्थावरान्तेषु
भूतेषु कश्चिदर्थव्यपाश्रय प्रयोजननिमित्तक्रियासाध्यो व्यपाश्रयो व्यपाश्रयणम् ।
कश्चिदभूतविशेषमाश्रित्य न साध्य कश्चिदर्थोऽस्ति । येन तदर्थो क्रियाऽनुष्ठेया स्यात् ।
न त्वमेतस्मिन्सर्वतः सञ्चुतोदकस्थानीये सम्यग्दर्शने घर्तसे ॥ १८ ॥

वत एवम्—

तस्मादसक्त सतत कार्यं कर्म समाचर ।

असक्तो ह्याचरन्कर्म परमाप्नोति पूरय ॥ १९ ॥

तस्मादिति । तस्मादसक्तं सङ्गयुक्तं सतत सर्वदा कार्यं कर्तव्यं नित्यं
समानर निर्वर्तय । असक्तो हि यस्मात्समानरधीश्वरार्थं कर्म कुर्वपरं मोक्षमाप्नोति
पूरय सत्प्रशुद्धिद्वारेणेत्यर्थं ॥ १९ ॥

यस्माच्च—

कर्मणैव हि ससिद्धिमास्थिता जनकादय ।

लोकसग्रहमेवापि सपश्यन्कर्तुमर्हसि ॥ २० ॥

कर्मणैवेति । कर्मणैव हि यस्मात्पूर्वं क्षत्रिया विद्वांस ससिद्धिं मोक्षं गन्तु-
मास्थिता प्रवृत्ता जनकादयो जनकाश्रयपतिप्रभृतय । यदि ते प्राप्तसम्यग्दर्शनास्ततो
लोकसग्रहार्थं प्रारब्धकर्मस्वात्ममंगा सहैवात्मन्यस्यैव कर्मतृप्तिमास्थिता इत्यर्थः ।
अथापाप्तसम्यग्दर्शना जनवादादयस्तदा कर्मणा सत्त्वशुद्धिसाधनभूतेन क्रमेण ।
ससिद्धिमास्थिता इति व्याख्याय श्लोकः । अथ गम्यते पूर्वं अपि जनकादिभि-
रप्यजानन्निरेव वर्तन्व कर्म कृत तावता नावश्यमन्येन कर्तव्य
कृतार्थेनेति तथापि प्रारब्धकर्मायत्तस्त्व लोकसग्रहमेवापि
सिन्निवारणं चावस्यप्रहस्तमेवापि प्रयोजनं सपश्यन्कर्तुमर्हसि ॥ २० ॥

लोकमग्रह क षतुमहति वय चेत्युच्यते—

यद्यदाचरति श्रेष्ठस्तत्तदेवेतरो जनः ।

स यत्प्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ॥ २१ ॥

यद्यदिति । यद्यत्कर्माचरति येषु येषु श्रेष्ठः प्रधानस्तदेव कर्माचरतीतरोन्यो जनस्तदनुगतः । किं च स श्रेष्ठो यत्प्रमाणं कुरुते लौकिक वैदिक वा लोकस्तदनुवर्तते तदेव प्रमाणिकरोतीत्यर्थः ॥ २१ ॥

यद्यत्र ते लोकमग्रहवर्तन्यनाथा विप्रतिपत्तिस्तर्हि मा किं न पश्यसि—

न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किञ्चन ।

नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्तते एव च कर्मणि ॥ २२ ॥

न म इति । न मे मम पार्थ नास्ति न विद्यते कर्तव्यं त्रिष्वपि लोकेषु किञ्चन किञ्चिदपि । कस्मान्नानवाप्तमवाप्तव्यं प्रापणाय तथापि वर्तते एव च कर्मण्यहम् ॥२२॥

यदि ह्यहं न वर्तयं जातु कर्मण्यतन्द्रितः ।

मम वर्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥ २३ ॥

यदि पुनरहं न वर्तयं जातु वदन्ति कर्मण्यतन्द्रितोऽनलसः सन्मम श्रेष्ठस्य सतो बर्तन्ते मागमनुवर्तन्ते मनुष्या हे पार्थ सर्वशः सर्वप्रकारैः ॥ २३ ॥

तथा च को दास इत्याह—

उत्सीदेयुरिमे लोका न कुर्यां कर्म चेदहम् ।

सकरस्य च कर्ता स्यामुपहन्यामिमा प्रजा ॥ २४ ॥

उदिति । उत्सीदेयुर्विनश्येयुरिमे सर्वे लोका लोकस्थितिनिमित्तस्य कर्मणोऽभावात् न कुर्यां कर्म चेदहम् । किञ्च सकरस्य च कर्ता स्याम् । तेन कारणेनोपहन्यामिमा प्रजा प्रजानामनुग्रहाय प्रवृत्त उपहतिमुपहननं कुर्यामित्यर्थः । ममेश्वरस्यानुरूपमापद्ये ॥ २४ ॥

यदि पुनरहमिव त्वं कृताथुद्विरामविद्वयो वा तस्याप्यात्मनः कतव्याभावेऽपि परानुग्रह एव कर्तव्य इति—

सक्ता कर्मण्यविद्वांसो यथा कुर्वन्ति भारतः ।

कुर्याद्विद्वान्मयाऽसक्तश्चिकीर्षुर्लोकसमग्रम् ॥ २५ ॥

सक्ता इति । सक्ता कर्मण्यस्य वर्तमानं एव मम भाविष्यन्ति चेच्चिदविद्वांसो यथा कुर्वन्ति भारत, कुर्याद्विद्वानामवित्त्वाऽसक्तः सन् । तद्वत्किमर्थं करोति तत्तत्पुण्यविदोषु षतुनिष्कुलोऽसमग्रम् ॥ २५ ॥

एव लोकमग्रह चिबीर्षेर्न ममात्मविद कतव्यमस्त्यन्यस्य वा लोकमग्रह मुक्त्वा ।
ततस्तास्यात्मविद इदमुपदिश्यते—

न बुद्धिभेद जनयेदज्ञाना कर्मसङ्गिनाम् ।

जोषयेत्सर्वकर्मणि विद्वान्युक्त समाचरन् ॥ २६ ॥

नेति । बुद्धेर्भेदो मवेद कर्तव्य भोक्तव्य चास्य कर्मण फलमितिनिश्चितरूपाया
बुद्धर्भेदन चालन बुद्धिभेदस्त न जनयेन्नोत्पादयेदज्ञानामविवेकिना कर्मसङ्गिना कर्म
ण्यासक्तानामासङ्गवताम् । विन्दु कुर्याज्जोषयेत्कारयेत्पर्यवर्माणि विद्वान्स्वय तदेवावि-
दुषा कर्म युक्तोऽभियुक्त समानरन् ॥ २६ ॥

अविद्वानश्च कथं कर्मसु सज्जत इत्याह—

प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः ।

अहकारमिमूढात्मा कर्ताहमिति मन्यते ॥ २७ ॥

प्रकृतेरिति । प्रकृते प्रकृति प्रधान सत्त्वरजस्तमसा गुणाना साम्यावस्था तस्या
प्रकृतेर्गुणैर्विकारै कार्यवरणरूपै क्रियमाणानि कर्माणि लौकिकानि शास्त्रीयाणि च
सर्वेश सर्वप्रकारैरहकारविमूढात्मा कार्यकरणसघातात्मप्रत्ययोऽहकारस्तेन विविध
नानाविध मूढ आत्मान्त करण यस्य सोऽय कार्यकरणधर्मा कार्यकरणाभिमान्य-
विद्यया कर्माण्यामनि मन्यमानस्तत्तत्कर्मणामह कर्तेति मन्यते ॥ २७ ॥

य पुनर्विद्वान्—

तत्त्ववित्तु महाबाहो गुणकर्मविभागयो ।

गुणा गुणेषु धर्तन्त इति मत्वा न सज्जते ॥ २८ ॥

तत्त्वविदिति । तत्त्ववित्तु महाबाहो यस्य तत्त्वविद् गुणकर्मविभागयोर्गुणविभागस्य
धर्मविभागस्य च तत्त्वविदित्यर्थ । गुणा करणात्मका गुणेषु विषयात्मकैषु धर्तन्ते
नात्मेति मत्वा न सज्जते सक्ति न धरोति ॥ २८ ॥

ये पुन—

प्रकृतेर्गुणसंमूढा सज्जन्ते गुणकर्मसु ।

तानकृत्स्नविदो मन्दाकृत्स्नविद्भि विचालयेत् ॥ २९ ॥

प्रकृतेरिति । प्रकृतेर्गुणै सम्यग्मूढ समोहिता, रान्त सज्जन्ते गुणाना कर्मसु
गुणकर्मसु वय कर्म कुर्म फलायेति, तान्कर्मसङ्गिनोऽकृत्स्नविद धर्मफलमाप्रदर्शिनो
मन्दात्मन्दप्रज्ञानकृत्स्नविदात्मवित्स्वय न विचालयेद् बुद्धिभेदवरणमेव चालन तत्र
कुर्यादित्यर्थ ॥ २९ ॥

कथं पुन कर्मण्यभिज्ञेनाज्ञेन मुमुक्षुणा कर्म कर्तव्यमित्युच्यते—

मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा ।

निराशीर्निर्ममो भूत्वा युध्यस्व विगतज्वर ॥ ३० ॥

मयाति । मयि वासुदेवे परमेश्वरे सर्वशे सर्वां मानि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्य निष्कियाध्यात्मचेतसा विवेकबुद्ध्याह कर्तेश्वराय श्रुत्यबलकरोमीत्यनया बुद्ध्या । किंच निराशीस्त्यक्ताशीर्निर्ममो ममभावश्च निर्गतो यस्य तव स त्व निममो भूत्वा युध्यस्व विगनज्वरो विगतसत्तापो विगतशोक सत्रित्यर्थ ॥ ३० ॥

येदेतन्मतं कर्म कर्तव्यमिति सप्रमाणमुक्तं तच्छा—

ये मे मतमिदं नित्यमनुतिष्ठन्ति मानवा ।

श्रद्धावन्तोऽनसूयन्तो मुच्यन्ते तेऽपि कर्मभिः ॥ ३१ ॥

ये म इति । ये मे मदीयमिदं मतमनुतिष्ठन्त्यनुवर्तन्ते मानवा मनुष्या श्रद्धावन्त श्रद्धावाना अनसूयन्तोऽसूया च मयि परमगुरौ* वासुदेवेऽकुर्वन्तो मुच्यन्ती तेऽप्येवभूता कर्मभिर्धर्माधर्माद्यैः ॥ ३१ ॥

ये त्वेदमभ्यसूयन्तो नानुतिष्ठन्ति मे मतम् ।

सर्वज्ञानविमूढास्तान्विद्धि नष्टानचेतसः ॥ ३२ ॥

ये त्विति । ये तु तद्विपरीता एतन्मतं मतमभ्यसूयन्तो निन्दन्त नानुतिष्ठन्ति नानुवर्तन्ते मे मतं सर्वेषु शानेषु विविध मूढास्ते, सर्वज्ञानविमूढास्तान्विद्धि नष्टान्नाशगतानचेतसोऽविवेकिनः ॥ ३२ ॥

कस्मात्पुनः कारणात्पदीयं मतं नानुतिष्ठति परधर्मानुतिष्ठन्ति स्वधर्मं च नानुवर्तन्ते, त्वत्प्रतिकूला कथं न विभ्यति त्वच्छासनातिक्रमद्रोषात्, तत्राह—

सदृशं चेष्टते स्वस्याः प्रकृतेर्ज्ञानवानपि ।

प्रकृतिं यान्ति भूतानि निग्रहः किं करिष्यति ॥ ३३ ॥

सदृशमिति । सदृशमनुरूपं चेष्टते चेष्ट करोति कस्य× स्वस्या स्वकीयायाः प्रकृतेः प्रकृतिर्नाम पूर्वकृतधर्माधर्मादिसंस्कारो वर्तमानजन्मादावभिग्यक्तसा प्रकृतिस्तस्याः सदृशमेव सर्वो जन्तुर्ज्ञानवानपि किं पुनर्मुखं । तस्मात्प्रकृतिं यान्ति भूतानि निग्रहः किं करिष्यति मम वान्यस्य वा ॥ ३३ ॥

यदि सर्वो जन्तुरात्मनः प्रकृतिःसदृशमेव चेष्टते न च प्रकृतिःसूया कश्चिदस्ति ततः पुरुषकारस्य विषयानुपपत्तेः शास्त्रानर्थक्यप्राप्ताविदमुच्यते—

* POA and VPP read परमगुरौ ASS reads गुरौ

× POA and VPP read तस्य ASS reads तस्या

इन्द्रियस्येन्द्रियस्यार्थं रागद्वेषौ व्यवस्थितौ ।

तयोर्न यदाभागच्छेत्तौ ह्यस्य परिपन्थिनौ ॥ ३४ ॥

इन्द्रियस्येति । इन्द्रियस्येन्द्रियस्यार्थं सर्वेन्द्रियाणामर्थं शब्दादिविषय इष्टे रागोऽ-
निष्टे द्वेष इत्येव प्रतीन्द्रियार्थं रागद्वेषाववश्यभाविनी । तत्राय पुरुषकारस्य शास्त्रार्थस्य
च विषय उच्यते । शास्त्रार्थं प्रवृत्तं पूर्वमेव रागद्वेषयोर्वशं नागच्छेत् । या हि
पुरुषस्य प्रकृतिः सा रागद्वेषपुरःसरैव स्वकार्ये पुरुषं प्रवर्तयति तदा स्वधर्मपरित्याग-
परधर्मानुष्ठानं च भवति । यदा पुनरागद्वेषौ तत्प्रतिपक्षेण नियमयति तदा शास्त्रदृष्टिरेव
पुरुषो भवति न प्रकृतिवशः । तस्मात्तयो रागद्वेषयोर्वशं नागच्छेत् । यतस्तौ ह्यस्य
पुरुषस्य परिपन्थिनौ श्रेयोमार्गस्य विप्रवर्तारौ तत्काराविव पथीत्यर्थः ॥ ३४ ॥

तत्र रागद्वेषप्रयुक्तो मन्दते शास्त्रार्थमप्यन्यथा परधर्मोऽपि धर्मत्वाद्नुष्ठेय-
प्येति तदसत्—

श्रेयान्स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात् ।

स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः ॥ ३५ ॥

श्रेयानिति । श्रेयान्प्रशस्ततरः स्वो धर्मः स्वधर्मो विगुणोऽपि विगतगुणोऽप्यनुष्ठी-
यमानः परधर्मात्स्वनुष्ठितात्साद्गुण्येन सपादितादपि, स्वधर्मे स्थितस्य निधनं मरण-
मपि श्रेयः परधर्मे स्थितस्य जीवितात्, कर्मात्परधर्मो भयावहः, नरकादित्क्षण-
भयमावहति यतः ॥ ३५ ॥

यद्यप्यनर्थमूलं ध्यायतो विषयान्नुसं इति (II 62) रागद्वेषौ ह्यस्य
परिपन्थिनाविति (III 34) चोक्तं विक्षिप्तमनवधारितं च तदुक्तं तत्तद्विस्तृतं निश्चितं
चैवमेवेति ज्ञातुमिच्छन्नर्जुन उवाच ज्ञाते हि तस्मिन्स्तदुच्छेदाय यत्नं कुर्यामिति—

अर्जुन उवाच—

अथ केन प्रयुक्तोऽयं पापं चरति पूरुषः ।

अनिच्छन्नपि धार्म्येण बलादिव नियोजितः ॥ ३६ ॥

अथेति । अथ केन हेतुभूतं प्रयुक्तं, सन्नाशेव धृत्योऽयं पापं कर्म चरत्या-
चरति पूरुषः पुरुष स्वयमानिच्छन्नपि हि धार्म्येण वृष्णिबुद्धप्रवृत्तं बलादिव नियोजितो
राशेवेत्युक्तो दृष्टान्तः ॥ ३६ ॥

गृणु त्वं तं वैरिणं सर्पनिर्धकारं यं त्वं वृच्छसि इति—

श्रीभगवानुवाच

“ ऐश्वर्यस्य सन्प्रस्य धर्मस्य यदरा भियः ।

वैरान्यस्याथ मोक्षस्य वर्णा भगः शतीक्रना ॥ ”

देशर्षादिषट्कं यस्मिन्वासुदेवे नित्यप्रतिबद्धत्वेन सामरत्येन च वर्तते ।

“ उत्पत्तिं प्रलयं चैव भूतानामागतिं गतिम् ।
वेत्ति विद्यामविद्यां च स वाच्यो भगवानिति ॥ ”

उत्पत्त्यादिविषयं च विज्ञानं यस्य स वासुदेवो वाच्यो भगवानिति ।* '

काम एष क्रोध एष रजोगुणसमुद्भवः ।

महाशनो महापाप्मा विद्ध्येनमिह वैरिणम् ॥ ३७ ॥

काम इति । काम एष सर्वलोकशत्रुर्यज्ञिमित्ता सर्वानर्थप्राप्तिं प्राणिनां स एष कामः प्रतिहृतं केनचिच्छोध्यत्वेन परिणमते । अतः क्रोधोऽप्येष एव । रजोगुणसमुद्भवो रजश्च तद्गुणश्च स रजोगुणः स समुद्भवो यस्य स कामो रजोगुणसमुद्भवो रजोगुणस्य वा समुद्भवः । कामो ह्युद्भूतो रजः प्रवर्तयन्पुरुषं प्रवर्तयति । कृष्णया ह्यहवारित इति दुष्टिना रजकार्यं सेवादौ प्रवृत्तानां प्रलापः श्रूयते । महाशनो महदशनमस्येति महाशनोऽत एव महापाप्मा । कामेन हि प्रेरितो जन्तुः पापं करोति । अतो विद्ध्येन काममिह संसारे वैरिणम् ॥ ३७ ॥

कथं वैरिणो दृष्टान्तैः प्रत्याचयति—

धूमेनाव्रियते वह्निर्यथादर्शो मलेन च ।

यथोल्बेनावृतो गर्भस्तथा तेनेदमावृतम् ॥ ३८ ॥

धूमेनेति । धूमेन सहजेनाव्रियते वह्निः प्रकाशात्मवोऽप्रकाशात्मवेन यथा वादर्शो मलेन च यथोल्बेन गर्भवेष्टनेन जरायुणावृत आच्छादितो गर्भस्तथा तेनेदमावृतम् ॥३८॥

किं पुनस्तदिदं शब्दवाच्यं यत्कामेनावृतमित्युच्यते—

आवृतं ज्ञानमेतेन ज्ञानिनो नित्यवैरिणा ।

कामरूपेण कौन्तेय दुष्पूरेणानलेन च ॥ ३९ ॥

आवृतमिति । आवृतमेतेन ज्ञानं ज्ञानिनो नित्यवैरिणा । ज्ञानी हि जानात्यनेनाहमनर्थं प्रयुक्तं पूर्वमेवेति X । दुःखी च भवति नित्यमेव । अतोऽसौ ज्ञानिनो नित्यवैरी न ह्य मूलं स्व । स हि कामं कृष्णाकाले मित्रमिव पश्यस्तत्कार्यं

* The explanation of ' भगवान् ' is printed in POA and VPP after the verse (37) But as it has to do only with the word भगवान् we print it as done in ASS. It seems to be an interpolation.

X POA puts पूर्वमेव between हि and जानाति POA has अतः before दुःखी

दुःखे प्राप्ते जानाति चृष्णयाह दुःखित्वमापादित इति न पूर्वमेवातो ज्ञानिन एव
नित्यवैरी । विरूपेण कामरूपेण काम इच्छैव रूपमस्येति कागरूपरतेन दुष्पूरण
दुःखेन पूरणमस्येति दुष्पूरस्तेनानलेन नास्याल पर्याप्तिर्विद्यत इत्यनलस्तेन च ॥ ३९ ॥

किमधिष्ठान पुन कामो ज्ञानस्यावरणत्वेन वैरी सर्वस्येत्यपेक्षायामाह ज्ञाने
हि शत्रोरधिष्ठाने सुखेन शत्रुनिबर्हणं कर्तुं शक्यत इति—

इन्द्रियाणि मनो बुद्धिरस्याधिष्ठानमुच्यते ।

एतैर्मोहयत्येष ज्ञानमावृत्य देहिनम् ॥ ४० ॥

इन्द्रियाणीनि । इन्द्रियाणि मनो बुद्धिश्चास्य कामस्याधिष्ठानमाश्रय उच्यते । एतैरि-
न्द्रियादिभिराश्रयैर्विमोहयति विविध मोहयत्येष कामो ज्ञानमावृत्याच्छाद्य देहिन
शरीरिणम् ॥ ४० ॥

यत एवम्—

तस्मात्त्वमिन्द्रियाण्यादौ नियम्य भरतर्षभ ।

पाप्मानं प्रजहिह्येन ज्ञानविज्ञाननाशम् ॥ ४१ ॥

तस्मादिति । तस्मात्त्वमिन्द्रियाण्यादौ पूर्वं नियम्य वशीकृत्य भरतर्षभ पाप्मानं
पापाचार काम प्रणाहिहि परित्यज, एन प्रकृता वैरिण ज्ञानविज्ञाननाशन ज्ञान
शासत आचार्यतश्चात्मादीनामवगोष, विज्ञान विशेषतस्तदनुभवस्तयोर्ज्ञानविज्ञानयो
श्रेय प्राप्तिहेत्वोर्नाशनं प्रजहिह्यात्मन परित्यजेत्यर्थ ॥ ४१ ॥

इन्द्रियाण्यादौ नियम्य कामं शत्रुं जहिहीत्युक्तं तत्र विमाश्रय कामं जहा
दित्युच्यते—

इन्द्रियाणि पराण्याहुरिन्द्रियेभ्यः परं मनः ।

मनसस्तु परा बुद्धिर्यो बुद्धे परतस्तु स ॥ ४२ ॥

इन्द्रियाणीति । इन्द्रियाणि श्रोत्रादीनि पञ्च देह स्थूल वायु परिच्छिन्न नपिष्य
सीक्ष्यान्तरस्थत्वव्यापित्वावपक्ष्य पराणि प्रकृष्टान्याहु पण्डिता । तथेन्द्रियेभ्य परं
मनः सकल्पविकल्पात्मकम् । तथा मनसस्तु परा बुद्धिर्निष्कामिका । तथा य
सर्वदृश्येभ्यो बुद्ध्यन्तेभ्योऽभ्यन्तरो य देहिनमिन्द्रियादिभिराश्रयैर्युक्तं कामो ज्ञानावरण
दोरेण मोहयतीत्युक्तं स बुद्धेर्द्रष्टा परमात्मा* ॥ ४२ ॥

एव बुद्धे परं बुद्ध्या सस्तभ्याऽज्ञानमात्मना ।

जहि शत्रुं महाबाहो कामरूपं दुरासदम् ॥ ४३ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्या संहितायां वैयासक्या+ भीष्मप-

* POA and VPP read पर आत्मा

+ Ibid-वैयासिक्याम्

देश्यादिषट्क यस्मिन्वासुदेवे नित्यमप्रतिबद्धत्वेन सामरत्येन च वर्तत ।

“ उत्पत्तिं प्रलयं चैव भूतानामागतिं गतिम् ।
वेत्ति विद्यामविद्यां च स वाच्यो भगवानिति ॥ ”

उत्पत्त्यादिविषय च विज्ञान यस्य स वासुदेवो वाच्यो भगवानिति ।*

काम एष क्रोध एष रजोगुणसमुद्भव ।

महाशनो महापाप्मा विद्ध्येनमिह वैरिणम् ॥ ३७ ॥

काम इति । काम एष सर्वलोकशत्रुर्यज्ञिमित्ता सर्वानर्थप्राप्ति प्राणिना
स एष काम प्रतिहत केनचिज्जोषत्वेन परिणमते । अतः क्रोधोऽप्येव एव ।
रजोगुणसमुद्भवो रजश्च तद्गुणश्च स रजोगुण स समुद्भवो यस्य स कामो रजो
गुणसमुद्भवो रजोगुणस्य वा समुद्भव । कामा ह्युद्भूतो रज प्रवर्तय पुरुष प्रवर्तयति ।
तृष्ण्या ह्यहकारित इति दुखिनां रजकार्ये सेवादी प्रवृत्ताना प्रलाप श्रयते ।
महाशनो महदशनमस्येति महाशनोऽत एव महापाप्मा । कामेन हि प्रेरितो जन्तु
पाप करोति । अतो विद्ध्येन काममिह ससारे वैरिणम् ॥ ३७ ॥

वय वैराति दष्टान्ते प्रत्यापयति—

भूमेनावियते बह्विर्यथादशो मलेन च ।

यथोत्वेनावृत्तो गर्भस्तथा तेनेदमावृत्तम् ॥ ३८ ॥

भूमेनेति । भूमेन सहजनावियते बहिः प्रकाशात्मकोऽप्रकोशात्मकेन दया बादशो
मलेन च यथोत्वेन गर्भवेष्टनेन जरायुणावृत्त आच्छादितो गर्भस्तथा तेनेदमावृत्तम् ॥३८॥

किं पुनस्तदिदं शब्दवाच्य यत्कामेनावृत्तमित्युच्यते—

आवृत्तं ज्ञानमेतेन ज्ञानिनो नित्यवैरिणा ।

कामरूपेण कौन्तेय दुष्पूरेणानलेन च ॥ ३९ ॥

आवृत्तमिति । आवृत्तमेतेन ज्ञान ज्ञानिनो नित्यवैरिणा । ज्ञानी हि जानात्य-
नेनाहमनर्थं प्रयुक्त पूर्वमेवेति X । दुःखी च भवति नित्यमेव । अतोऽसौ
ज्ञानिना नित्यवैरी न तु मूर्खस्य । स हि काम तृष्णाफले मित्रमिव पश्यस्तत्कार्यं

• The explanation of ' भगवान् ' is printed in POA and VPP after the verse (37) But as it has to do only with the word भगवान् we print it as done in ASS It seems to be an interpolation.

× POA puts पूर्वमेव between हि and जानाति POA has अत before दुःखी

दु खे प्राप्ते जानाति तृष्णबाह दु सित्त्वमापादित इति न पूर्वमेवातो शानिन एव नित्यवैरी । विरूपेण कामरूपेण काम इच्छैव रूपमस्येति कामरूपस्तेन दुष्पूरेण दुःखेन पूरणमस्येति दुष्पूरस्तेनानलेन नारयाल पर्याप्तिर्विद्यन इत्यनलस्तेन च ॥ ३९ ॥

किमधिष्ठान पुन कामो ज्ञानस्यावरणत्वेन वैरी सर्वस्येत्यपेक्षायामाह ज्ञाते हि ज्ञानेराधिष्ठाने मुखेन अनुनिवर्द्धं कर्तुं शक्यत इति—

इन्द्रियाणि मनो बुद्धिरस्याधिष्ठानमुच्यते ।

एतैर्विमोहयत्येष ज्ञानमागृत्य देहिनम् ॥ ४० ॥

इन्द्रियाणीति । इन्द्रियाणि मनो बुद्धिश्चास्य ज्ञानस्याधिष्ठानमाश्रय उच्यते । एतैरिन्द्रियादिभिराश्रयैर्विमोहयति विविध मोहयत्येष कामो ज्ञानमागृत्याच्छाद्य देहिन शरीरिणम् ॥ ४० ॥

यत एवम्—

तस्मात्त्वमिन्द्रियाण्यादौ नियम्य भरतर्षभ ।

पाप्मानं प्रजहिह्येन ज्ञानविज्ञाननाशम् ॥ ४१ ॥

तस्मादिति । तस्मात्त्वमिन्द्रियाण्यादौ पूर्वं नियम्य वशीकृत्य भरतर्षभ पाप्मानं पापाचार काम प्रजाहिहि परित्यज, एन प्रकृत वैरिण ज्ञानविज्ञाननाशन ज्ञान शास्त्रत आनार्यतक्ष्यात्मादीनामवबोध, विज्ञान विशेषतस्तदनुभवस्तयोर्ज्ञानविज्ञानयो श्रेय-प्राप्तिहेत्वोर्नाशनं प्रजहिह्यात्मन परित्यजेत्यर्थे ॥ ४१ ॥

इन्द्रियाण्यादौ नियम्य कामं शत्रुं जहिहीत्युक्तं तत्र किमाश्रयं कामं जज्ञादित्युच्यते—

इन्द्रियाणि पराण्याहुरिन्द्रियेभ्यः परं मन ।

मनसस्तु परा बुद्धिर्यो बुद्धे परतस्तु स ॥ ४२ ॥

इन्द्रियाणाति । इन्द्रियाणि श्रोत्रादीनि पञ्च देह स्थूल वाह्य परिच्छिन्न चापेक्ष्य सौक्ष्म्यान्तरस्थत्वव्यापित्वाद्यपेक्ष्य पराणि प्रकृष्टान्याहुः पण्डिता । तथेन्द्रियेभ्यः परं मनः सकल्पविकल्पात्मकम् । तथा मनसस्तु परा बुद्धिर्निश्चयात्मिका । तथा य सर्वदृश्येभ्यो बुद्ध्यन्तेभ्योऽभ्यन्तरो य देहिनमिन्द्रियादिभिराश्रयैरुक्तं कामो ज्ञानावरणकारेण मोहयतीत्युक्तं स बुद्धेर्द्रष्टा परमात्मा* ॥ ४२ ॥

एव बुद्धे परं बुद्ध्या संस्तभ्यात्मानमात्मना ।

जहि शत्रुं महाबाहो कामरूपं दुरासदम् ॥ ४३ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्या सहितायां वैयासक्या+ भीष्मप-

* POA and VPP read पर आत्मा

+ Ibid-वैयासिक्याम्

वर्षणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योग-
शास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे कर्मयोगो नाम
तृतीयोऽध्यायः ॥ ३ ॥

एवमिति । एवं बुद्धेः परमात्मानं बुद्ध्वा शत्वा संस्रम्य सम्यक्स्तम्भनं कृत्वा
स्वेनैवात्मना संस्कृतेन मनसा सम्यक्समाधायेत्यर्थः । जज्ञेनं शत्रुं हे महाबाहो कामरूपं
दुरासदं दुःखेनासद आसादनं प्राप्तिर्यस्य तं दुरासदं दुर्षिडयानेकविशेषमिति ॥ ४३ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिब्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकरभगवतः
कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये कर्मप्रशंसायोगो
नाम तृतीयोऽध्यायः ॥ ३ ॥

अथ चतुर्थोऽध्यायः ॥ ४ ॥

श्रीभगवानुवाच—

योऽयं योगोऽध्यायद्वयेनोक्तो ज्ञाननिष्ठा लक्षणः ससंन्यासः कर्मयोगोपायो
यस्मिन्वेदार्थः परिसमाप्तः प्रवृत्तिलक्षणो निवृत्तिलक्षणश्च, गीतासु च सर्वा-
स्वयमेव योगो विवक्षितो भगवतातः परिसमाप्तं वेदार्थं सन्वानस्ते वंशक-
थनेन स्तौति श्रीभगवान्—

इमं विवस्वते योगं प्रोक्तवानहमन्ययम् ।

विवस्वान्मनवे प्राह मनुरिक्ष्वाकवेऽश्रवीत् ॥ १ ॥

इममध्यायद्वयेनोक्त योगं विवस्वत आदित्याय सर्गादां प्रोक्तवानहं जगत्परिपाल-
यितृणा क्षत्रियाणा वलाधानाय । तेन योगवलेन युक्ताः समथा भवन्ति ब्रह्म परि-
रक्षितम् । अक्षाक्षत्रे परिपालिते* जगत्परिपालयितुमलम् । अन्ययमन्यफलत्वाद् । न ह्यस्य
योगस्य× सम्यग्दर्शननिष्ठा लक्षणस्य मौक्षाख्यं फल व्येति । स च विवस्वान्मनवे
प्राह मनुरिक्ष्वाकवे स्वपुत्रावादि राजायाज्ञवीत् ॥ १ ॥

एवं परम्पराप्राप्तमिमं राजर्षयो विदुः ।

स कालेनेह महता योगोः नष्टः परंतप ॥ २ ॥

एवमिति । एत क्षत्रियपरम्पराप्राप्तमिमं राजर्षयो राजानश्च त ऋषयश्च राजर्षयो
विदुरिमं योगम् । स योगः कालेनेह महता दीर्घेण गष्टो विच्छिन्नप्रदायः संवृत्तौ हे
परंतप, आत्मनो विपक्षभूताः परान् उच्यन्ते ताश्शौर्यतेजोगभस्तिभिर्मानुरिषे तापयतीति
परंतपः शत्रुतापन इत्यर्थः ॥ २ ॥

दुर्बलान्जितेन्द्रियाग्राह्यं नष्ट योगमिन्द्रपुलभ्य लोकं चापुस्वार्थतत्त्वन्धिनम्—

स एवार्थं मया तेऽद्य योगः प्रोक्तः पुरातनः ।

भक्तोऽसि मे साखा चेति रहस्यं ह्येतदुक्तमम् ॥ ३ ॥

* POA drops "परिपालिते जगत्."

× ASS drops 'योगस्य' which is necessary.

+ ASS reads परे.

स एवायमिति । स एवाय मया ते तुभ्यमपेक्षानीं योग. प्रोक्त पुरातन,
भक्तोऽसि मे सखा चासीति । रहस्य हि यस्मादेतदुत्तम योगो ज्ञानमित्यर्थ ॥ ३ ॥

भगवता विप्रतिषिद्धमुक्तमिति मा भूत्स्वचिद्वुद्धिरिति परिहारार्थं चोप
मिव कुर्वन्—

अर्जुन उवाच—

अपर भवतो जन्म परं जन्म विवस्वतः ।

कथमेतद्विजानीया त्वमादौ प्रोक्तवानिति ॥ ४ ॥

अपरमिति । अपरमर्वांस्वसुदेवगृहे भवतो जन्म पर पूर्वं सर्गादौ जन्मोत्पत्ति-
विवस्वत आदित्यस्य तत्त्वयमेतद्विजानीयामविरुद्धार्थनया यस्त्वमेवादौ प्रोक्तवानिम
योग स एव त्वमिदानी मद्य प्रोक्तवानसीति ॥ ४ ॥

या वासुदेवेऽनीश्वरानुवशाशक्ता मूर्खाणा ता परिहरन्छ्रीभगवानुवाच यदर्थो
क्षजुनस्य प्रश्न—

श्री भगवानुवाच—

बहूनि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चार्जुन ।

तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं वेत्थ परंतप ॥ ५ ॥

बहूनीनि । बहूनि मे मम व्यतीतान्यनिक्रान्तानि जन्मानि तव च हेऽर्जुन
तान्यहं वेद जाने सर्वाणि न त्वं वेत्थ जानीषि धर्माधर्मादिप्रतिबद्धज्ञानशक्तित्वात् ।
अहं पुनर्नित्यशुद्धजुद्धमुक्तस्वभावत्वादानावरणज्ञानशक्तिरिति वेदाह हे परतप ॥ ५ ॥

कथं तर्हि तव नित्येश्वरस्य धर्माभावेऽपि जन्मेत्युच्यते—

अज्ञोऽपि सन्नव्ययात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन् ।

प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममायया ॥ ६ ॥

अज्ञोऽपीति । अज्ञोऽपि जन्मरहितोऽपि सस्तथाऽव्ययात्माशीणज्ञानशक्तिस्व-
भावोऽपि सत्सया भूताना ब्रह्मादिस्तम्बपर्यन्तानामीश्वर ईशानशीलोऽपि सन् प्रकृतिं
स्वां मम वैष्णवीं मायां त्रिगुणात्मिका यस्या वशे सर्वं जगद्गतेते यथा मोहित
सत्त्वमात्मानं वासुदेव न जानाति तां प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय वशीकृत्य संभवामि
देहवानिव भवामि जात हूवाममाययात्मनो मायया न परमार्थतो लोकवत् ॥६॥

तथ जन्म वदा किमर्थं चेत्युच्यते—

यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।

अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥ ७ ॥

यदेति । यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्हानिर्वर्णाश्रमादिलक्षणस्य प्राणिनाम्-
भ्युदयनिश्चयसत्साधनस्य भवति भारत, अभ्युत्थानगुद्भवोऽधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यह
मायया ॥ ७ ॥

किमर्थम्—

परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्कृताम् ।

धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे ॥ ८ ॥

परित्राणायेति । परित्राणाय परिरक्षणाय साधूनां सन्मार्गस्थानां विनाशाय च
दुष्कृता पापकारिणाम् । किं च धर्मसंस्थापनार्थाय धर्मस्य सम्यक्स्थापनं धर्मसंस्थापन
तदर्थं संभवामि युगे युगे प्रतियुगम् ॥ ८ ॥

तद्—

जन्म कर्म च मे दिव्यमेवं यो वेत्ति तत्त्वतः ।

त्यक्त्वा देहं पुनर्जन्म नैति मामेति सोऽर्जुन । ९ ॥

जन्मेति । जन्म मायारूप, धर्मं च साधुपरित्राणादि, मे भ्रम दिव्यमप्राकृतमैश्वर-
मेव यथोक्तं यो वेत्ति तत्त्वतस्त्वेन यथावत्त्यक्त्वा देहमियं पुनर्जन्म पुनरुत्पत्तिं नैति
न प्राप्नोति मामेत्यागच्छति स मुच्यते हेऽर्जुन ॥ ९ ॥

नैव मोक्षमार्गं श्रुत्वा प्रवृत्तं किं तर्हि पूर्वमपि—

वीतरागभयक्रोधा मन्मया मामुपाश्रिताः ।

बहवो ज्ञानतपसा पूता मद्भावमागताः ॥ १० ॥

वीतरागेति । वीतरागभयक्रोधा रागश्च भयं च क्रोधाश्च वीता विपता येभ्यस्ते
वीतरागभयक्रोधा मन्मया ब्रह्मविद् ईश्वराभेददक्षिणो मामेव परमेश्वरमुपाश्रिता केवल-
ज्ञाननिष्ठा इत्यर्थः । बहवोऽनेके ज्ञानतपसा ज्ञानमेव च परमात्मविषय तपस्तेन ज्ञान-
तपसा पूता परा शुद्धिं गताः सन्तो मद्भावमेश्वरभावं मोक्षमागता समनुप्राप्ताः ।
इतरतापीनिरपेक्षज्ञाननिष्ठा इत्यस्य लिङ्गं ज्ञानतपसेति विशेषणम् ॥ १० ॥

तव तर्हि रागद्वेषौ स्तः, येन केभ्यश्चिदेवात्मभाव प्रयच्छसि न सर्वेभ्य इत्युच्यते—

ये यथा मां प्रपद्यन्ते तांस्तथैव भजाम्यहम् ।

मम वर्त्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥ ११ ॥

ये यथेति । ये यथा येन प्रकारेण येन प्रयोजनेन यत्फलार्थितया मा प्रपद्यन्ते
तास्तथैव तत्फलदानेन भजाम्यनुगृह्णाम्यहमित्येतत् । तेषां मोक्षं प्रत्यनर्थित्वात् ।
न लोकस्य सुसुखस्य फलार्थित्वं च सुगपस्तभवति । अतो ये फलार्थिनस्तांफल-
प्रदानेन । ये यथोक्तकारिणस्त्वफलार्थिनो सुसुखवश्च तांज्ञानप्रदानेन, ये ज्ञानिनः
सन्वाप्तिनो सुसुखवश्च तान्योक्षप्रदानेन, तथातार्तानार्तिहरणेनेत्येवं यथा प्रपद्यन्ते ये

तास्तथैव भजामीत्यर्थं । न पुनः रागद्वेषनिमित्त मोहनिमित्त वा कचिद्भजामि ।
सर्वथापि सर्वावस्थस्य ममेश्वरस्य वर्त्म मार्गमनुवर्तन्ते मनुष्याः । यत्फलाधिकृतया
यस्मिन्कर्मण्याधिकृता ये प्रवर्तन्ते ते मनुष्या अत्र उच्यन्ते हे पार्थ सर्वदा-
सर्वप्रकारैः ॥ ११ ॥

यदि तवैश्वरस्य रागादिदोषाभावात्सर्वप्राणिष्वनुजिष्ट्याया तुल्याया सर्वफलप्रदान
समर्थे च त्वयि सति वासुदेव. सर्वमिति (VII 19) ज्ञानैव मुमुक्षुव सन्त
करमात्त्वामेव सर्वे न प्रतिपद्यन्त ज्ञान शृणु_तत्र, कारणम्—

काङ्क्षन्तः कर्मणा सिद्धिं यजन्त इह देवता* ।

क्षिप्र हि मानुषे लोके सिद्धिर्भवति कर्मजा ॥ १२ ॥

काङ्क्षन्त इति । काङ्क्षन्तोऽर्भाप्सन्त कर्मणा सिद्धिं फलनिष्पत्तिं प्रार्थयन्तो
यजन्त इहादिर्लौके देवता इन्द्राग्न्याद्या “ अथ कोऽन्या देवतामुपास्तेऽन्योऽसावन्यो
ऽहमस्मीति न स वेद यथा पशुरेव स देवानाम् ” इति श्रुते (Br Upa.
1 4 40) । तेषां हि भिन्नदेवतायाजिना फलाकाङ्क्षिणा क्षिप्रं शीघ्रं हि
यस्मान्मानुषे लोके, मनुष्यलोके हि शास्त्राधिकारः । क्षिप्रं हि मानुषे लोके इति
विशेषणादन्येष्वपि कर्मफलसिद्धिं दर्शयति मगवान् । मानुषे लोके वर्णाश्रमादि-
कर्माणीति* शेष, तेषां वर्णाश्रमाद्याधिकारिकर्मणा फलसिद्धिं क्षिप्रं भवति कर्मजा
कर्मणो जाता ॥ १२ ॥

मानुष एव लोके वर्णाश्रमादिकर्माधिकारो नान्येषु लोकेष्विति नियमः किंनिमित्त
इति, अथवा वर्णाश्रमादिप्रविभागोपेता मनुष्या मम वर्तमानुवर्तन्ते सर्वदा इत्युक्त
करमात्तुन कारणाभिप्रेयमेन तवैव वर्तमानुवर्तन्ते नान्यस्वेत्युच्यते—

चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः ।

तस्य कर्तारमपि मां विद्वपकर्तारमच्ययम् ॥ १३ ॥

चातुर्वर्ण्यमिति । चातुर्वर्ण्यं चत्वार एव वर्णाश्चातुर्वर्ण्यं मयेश्वरेणमृष्टमुत्पादित
“ ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीत् ” (RV X. 10 12) इत्यादिश्रुते, गुणकर्म-
विभागशो गुणविभागश्च कर्मविभागश्च गुणा सत्त्वरजस्तमाणि । तत्र सात्त्विकस्य
सत्त्वप्रधानस्य ब्राह्मणस्य शमो दमस्तप इत्यादीनि कर्माणि (XVIII 42) ।
सत्त्वोपसर्जनरज प्रधानस्य क्षत्रियस्य शौर्यनेज.प्रभृतीनि कर्माणि (XVIII 43) ।
तमउपसर्जनरज प्रधानस्य वैश्यस्य कृष्यादीनि कर्माणि (XVIII 44) । रजउप-
सर्जनरजःप्रधानस्य शूद्रस्य शूद्रैव कर्मैव (XVIII 44) गुणकर्मविभाग
शश्चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टमित्यर्थं । तच्चेद चातुर्वर्ण्यं नान्येषु लोकेष्वतो मानुषे लोके

इति विदोषणम् । हन्त तर्हि चातुर्वर्ण्यसंघादे वर्मण कर्तृत्वात्तत्फलेन युज्यसेऽतो न त्वं नित्यमुक्तो नित्येद्भवर इति । उच्यते । यद्यपि मायासव्यवहारण तस्य वर्मण कर्तारमपि सन्त मा परमार्थतो विद्वद्यकर्तारमत एवाव्ययमसत्सारिण च मा विद्मि ॥ १३ ॥

येषा तु वर्मणा वर्तार मा मन्वसे परमार्थतस्तेषामवर्तैवाह वत —

न मा कर्माणि लिम्पन्ति न मे कर्मफले स्पृहा ।

इति मा योऽभिजानाति कर्मभिर्न स बध्यते ॥ १४ ॥

नेति । न मा तानि कर्माणि लिम्पन्ति देहाधारम्भत्वेनाह्वाराभावात् । न च तेषा कमणा फलेषु मे स्पृहा तृष्णा । येषा तु सत्सारिणामह कर्तृत्यभिमान वर्मणु स्पृहा तत्फलेषु च तान्कर्माणि लिम्पन्तीति युक्त तदभावात् न मा वर्माणि लिम्पन्तात्येव योऽन्योऽपि मामात्मत्वेनाभिजानाति नाह वर्ता न मे वर्मफले स्पृहेति स कर्मभिर्न बध्यते । तस्यापि न देहाधारम्भकाणि वर्माणि भवन्तीत्यर्थ ॥ १४ ॥

नाह वर्ता न मे कर्मफले स्पृहेति—

एवं ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरपि सुमुक्षुभिः ।

कुरु कर्मैव तस्मात्त्वं पूर्वं पूर्वतर कृतम् ॥ १५ ॥

एवमिति । एव ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरप्यतिक्रान्तैर्मुमुक्षुभिः, कुरु तेन कर्मैव त्वं न तूष्णीमासन नापि सन्यास कर्तव्यस्तस्मात्त्वं पूर्वैरप्यनुष्ठितत्वाद्यद्यानात्मज्ञस्त्व तदात्मशुद्ध्यर्थं तत्रविशेषलोकसंग्रहार्थं पूर्वैर्जनकादिभिः पूर्वतर कृतं नाशुनातन कुरु निर्वातितम् ॥ १५ ॥

तत्र कर्म चेत्यर्तव्यं त्वद्ब्रह्मनादेव करोम्यह किं विशेषितेन पूर्वं पूर्वतर कृतमित्युच्यते यस्यान्महद्ब्रह्मैव कर्मणि कथम्—

किं कर्म किमकर्मेति क्वयोऽप्यत्र मोहिता ।

तत्ते कर्म प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वा मोक्षयसेऽशुभात् ॥ १६ ॥

किं वर्मेति । किं कर्म किं चाकर्मेति क्वयो मेधाविनोऽप्यत्रास्मिन्कर्मादिविषये मोहिता मोह गता तद् अतस्ते तुभ्यमह कर्माकर्म च प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वा विदित्वा कर्मादि मोक्षयसेऽशुभात्सारात् ॥ १६ ॥

न चैतत्त्वया गन्तव्यं, कर्म नाम देहादिवेष्टा लोकप्रसिद्धमकर्म तदप्रिया तूष्णीमासन किं तत्र बोद्धव्यमिति । कस्मादुच्यते—

कर्मणो ह्यपि बोद्धव्यं बोद्धव्यं च विकर्मण- ।

अकर्मणश्च बोद्धव्यं गहना कर्मणो गति ॥ १७ ॥

कर्मण इति । कर्मण शास्त्रविहितस्य हि यस्मादप्यस्ति बोद्धव्यं बोद्धव्यं चास्त्येव विकर्मण प्रतिषिद्धस्य तथाकर्मणश्च तूर्णीभावस्य बोद्धव्यमस्तीति त्रिष्वप्यध्याहारं कर्तव्यो यस्माद्गृह्णा विषमा दुर्ज्ञाना, कर्मण इत्युपलक्षणार्थं कर्मादीनां कर्मावर्मविकर्मणा गतिर्याथात्म्यं तत्त्वमित्यर्थं ॥ १७ ॥

I. किं पुनस्तत्र कर्मादिव्यंद्वाद्बध्यं वक्ष्यामीति प्रतिज्ञातमुच्यते—

कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म य ।

स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्नकर्मवृत् ॥ १८ ॥

कर्मणीति । कर्मणि कर्मं क्रियत इति व्यापारमात्रं तरिमन्वर्मण्यकर्मं कर्माभाव यः पश्येदकर्मणि च कर्माभावे वृत्त-व्रत्वात्प्रवृत्तिनिवृत्त्योर्वस्वप्राप्त्यैव हि सर्वं एव क्रियाकारकादिव्यवहाराऽविद्याभूमावेव कर्म यः पश्येत्पश्यति स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तो योगी कृत्स्नकर्मकृत्स्नमस्तवमकृत् स इति स्तूयते कर्मावर्मणोरितरेतरदर्शी ।

II ननु किमिदं विरुद्धमुच्यते कर्मण्यकर्मं यः पश्येदित्यवर्मणि च कर्मिति । न हि कर्मावर्मं स्यादकर्मं वा कर्मं तत्र विरुद्धं कथं पश्येददृष्टं । न, अकर्मैव परमार्थतः सत्कर्मवदवभासते मूढदृष्टेर्लोकस्य तथा कर्मैवाकर्मवत्, तत्र यथाभूतदर्शनार्थमाह भगवान्वन्वर्मण्यकर्मं यः पश्येदित्यदि । अतो न विरुद्धम् । बुद्धिमत्त्वाद्युपपत्तेश्च बोद्धव्यमिति च यथाभूतदर्शनमुच्यते । न च विपरीतज्ञानादनुमानोक्षणं स्याद्यज्ञात्वा मोक्षस्येऽनुभादिति चोक्तम् । तस्मात्कर्मावर्मणी-त्रियर्थेण गृहीति प्राणिभिस्तद्विपर्ययग्रहणनिवृत्त्यर्थं भगवतो वचनं ' कर्मण्यकर्मं यः ' इत्यादि । न चात्र कर्माधिकरणमवर्मास्ति कुण्डे वदराणीव नाप्यकर्माधिकरणं कर्मास्ति कर्माभावत्वादकर्मणः । अतो विपरीतगृहीते एव कर्मावर्मणी लौकिकैरेवया मुगदृष्टिणकायामुदकं शक्तिकाया वा रजतम् ।

I. Sankara's Interpretation

As the soul is really no agent and as all actions are due to only the Nescience, he who realizes that there is no action in what the ignorant people think to be action and that there is action in what they think to be absence of action is talented among men, is possessed of the Yoga and should be praised as being one who has done all actions (rites, ceremonies), though really he will abstain from doing any action at all

II There is no inconsistency or self-contradiction involved in the statement Nor is the loc. in karmani and akarmani to be understood as referring to adhi-karana (a substratum) *

III. ननु कर्म कर्मैव सर्वेषां न कश्चिद्व्यभिचरति । तत्र, नीस्थस्य नात्रि गच्छन्त्यां तटस्थेष्वगतिषु नरोषु प्रतिकूलगतिदर्शनाद्दूरेषु चक्षुपासनिवृष्टेषु गच्छत्सु गत्यभावाददर्शनात् । एवमिहाप्यकर्मण्यहं करोमीति कर्मदर्शनं कर्मणि चाकर्मदर्शनं विपरीतदर्शनं येन तन्निराकरणार्थमुच्यते कर्मण्यकर्मं यं पश्येदित्यादि ।

IV तदेतदुक्तप्रतिवचनमप्यसकृदत्यन्तविपरीतदर्शनभाविततया मोमुह्यमानो लोकश्रुतमप्यसकृत्तत्त्वं विसृज्य विसृज्य मिथ्याप्रसङ्गमवतार्यावतार्यं चोदयतीति पुनः पुनरुत्तरमाह भगवान्दुर्विधेयत्वं चालक्ष्य वस्तुन । अव्यक्तोऽयमचिन्त्योऽयं न जायते धियत (II. 20, 25) इत्यादिनात्मनि कर्माभावः श्रुतिस्मृतिन्यायप्रसिद्धं उक्तो वक्ष्यमाणश्च । तस्मिन्नात्मनि कर्माभावेऽकर्मणि कर्मविपरीतदर्शनमत्यन्तनिरुद्धम् ।

V यत् ' किं कर्म किमकर्मैति क्वयोऽप्यत्र मोहिता ' देहाद्याश्रय कर्मात्मन्यध्यारोप्याहं कर्ता ममैतत्कर्म मयास्य फलं भोक्तव्यमिति च । तथाह तूष्णीं भवामि येनाह निरावासोऽजर्मा मुखा रयामिति धार्ढ्यकरणाश्रय व्यापारोपरमं तत्कृतं च सुखित्वमात्मत्वध्वारोप्यं न करोमि किञ्चित्तुष्णा गुणमास इत्यभिगम्यत लोक । तत्रेह लोकेस्य विपरीतदर्शनापनयनायाह भगवान्कर्मण्यकर्मं यं पश्येदित्याह । अत्र च कर्म कर्मैव सत्कार्यकरणाश्रय कर्मराहितेऽविक्रिय आत्मनि सर्वैरध्यस्तं यतः पण्डितोऽप्यहं करोमीति मन्यते । अत्र आत्मसमवेततया सर्वलोकप्रसिद्धे कर्मणि नदीशूलस्येभ्यश्च वृक्षेषु गतिं प्रतिलोक्येनाकर्मं कर्माभावयथाभूत् गत्यभावमिव वृक्षेषु यः पश्येदकमाणि च कार्यकरणव्यापारोपरमे कर्मवदात्मन्यध्यारोपिते तूष्णींमकुर्वन्सुसुप्तमास इत्यहकाराभिसंधिहेतुत्वात्तस्मिन्नकर्मणि च कर्म यं पश्येत् । यं एव कर्मविभविभागहः स बुद्धिमान्पण्डितो मनुष्येषु स युक्तो योगी कृत्स्नकर्मकृच्च सोऽश्नुमान्मोक्षितः कृतकृत्यो भवतीत्यर्थः ।

VI अयं श्लोकोऽन्यथा व्याख्यातः कैश्चित्, कथं, नित्यानां निल कर्मणामीश्वरार्थेऽनुष्ठेयमानानां तत्फलभावादकर्मणि तान्युच्यन्ते गौण्यां वृथा । तथा

III. Examples of cases where people misunderstand action or absence of action—(action in the form of going)

IV The Lord repeatedly tells this same (viz, no possibility of action in Atman) because people have long been subject (मोमुह्यमान) to this great misunderstanding

V Action belongs to (it resides in) the body and senses, people attribute it to the soul. So, also absence of action, e. g. when I think " I am inactive " The soul is devoid of any change and therefore devoid of any action

VI. The Predecessor of Sankara was a Mīmāṃsaka. निलकर्मसंभवे कर्मणि कर्मण्यकर्मं यं पश्येत्, they should never be avoided.

चावरणमकर्म तच्च प्रत्यवायफलत्वात्कर्मोच्यते गौणैव वृत्त्या । तत्र नित्ये कर्मण्यकर्म
य पश्येत्फलाभावापथा धेनुरपि गौरगौरुच्यते क्षीराख्य फल न प्रयच्छतीति तद्वत् ।
तथा नित्याकरणे त्वकर्मणि कर्म य पश्येच्चरकादिप्रत्यवायफल प्रयच्छतीति ।
नेतद्युक्त व्याख्यानम् ।

(1) एव ज्ञानादशुभान्मोक्षानुपपत्तेर्व्यज्ज्ञात्वा मोक्षमेऽशुभादिति भगवतोक्त
वचनं याच्येत । कथं,

(a) नित्यानामनुष्ठानादशुभात्स्यान्नाम मोक्षणं, न तु तेषां फलाभावज्ञानात् ।
न हि नित्यानां फलाभावज्ञानमशुभमुक्तिफलत्वेन चोदितं नित्यकर्मज्ञानं वा ।
न च भगवतैवेहोक्तम् ।

(b) एतेनाकर्मणि कर्मदर्शनं प्रत्युक्तम् । न ह्यकर्मणि कर्मेति दर्शनं
कर्तव्यतयेह चोद्यते, नित्यस्य तु कर्तव्यतामात्रम् । न चावरणाश्रित्यस्य प्रत्यवायो
भवतीति विज्ञानार्त्किञ्चित्फलं स्यात् । नापि नित्यावरणं हेतुत्वेन चादितम् ।

(ii) नापि कर्मवर्मेति मिथ्यादर्शनादशुभान्मोक्षणं बुद्धिमत्त्वं युक्तता कृत्स्न-
कर्मकृत्तादि च फलमुपपत्ते स्तुतिर्वा । मिथ्याज्ञानमेव हि साक्षादशुभरूपं कुतोऽन्य-
स्मादशुभान्मोक्षणं, न हि तमस्तमसो निवर्तकं भवति ।

(iii) ननु कर्मणि यदकर्मदर्शनमकर्मणि वा कर्मदर्शनं न तन्मिथ्याज्ञानं किं
तर्हि गौणं फलाभावाभावाभिहितम् । न, (1) कर्मकर्मविज्ञानादपि गौणाफलरयाश्रवणात् ।

नित्यकर्मसं यदि done do not give a reward like the वाग्यकर्मसं,
therefore नित्यकर्मसं are by गौणप्राप्ति as good as अकर्म (absence
of कर्म) If नित्यकर्मसं are not done, one goes to नरक (प्रत्यवाय
फल) अकर्म (non-performance of नित्यकर्म) produces a फल
and अकर्म is as good as कर्म

Sankara's reply—

(i) Sankara is right in refuting this interpretation by
saying that this kind of knowledge does not lead to मोक्ष
from the evil (as promised in v 16)

(a) Explanation of the first Pāda.

(b) " second Pāda

(ii) If the knowledge of *karma* as *akarma* be मिथ्याज्ञान
'false knowledge' (as found in the Mīmāṃsā), it cannot
make the knower " free from evil. "

(iii) If the knowledge of *karma* (=nitya karma) as
akarma be metaphorical (gaura), then we have a series
of objections to it (1) No fruit is mentioned for such a

(2) नापि श्रुतद्वयश्रुतपरिवर्धनया काश्चिद्विशेषा लभ्यन्ते । (3) स्वशब्देनापि शक्यं वक्तुं नित्यकर्मणा फलं नास्त्यकरणञ्च तेषां नरकपातं स्यादिति । तत्र व्याजेन परव्यामोहरूपेण कर्मण्यकर्म यं पश्येदित्यादिना किम् । तत्रैव व्याचक्षणान्न भगवतोक्तं वाच्यं लोच्यमानोहाथमीति व्यक्तं कल्पितं स्यात् । न चैतच्छब्दरूपेण चाक्येन रक्षणीयं वस्तु, नापि शब्दरत्नेन पुनः पुनरुच्यमानं सुहायं स्यादित्यव शक्तं युक्तम् । कर्मण्येवाधिकारस्त इत्यत्र हि स्फुटतर उक्तोऽर्थो न पुनर्वक्तव्यो भवति ।

(iv) सर्वत्र च प्रशस्तं बोद्धव्यं च कृतव्यमेव न निष्प्रयोजनं बोद्धव्यमित्युच्यते । न च मिथ्याज्ञानं वाद्ध्यं भवति तत्प्रत्युपस्थापितं वा वस्त्वाभासम् ।

(v) नापि नित्यानामकरणादभावात्प्रत्ययवायभावात्पत्तिर्नास्ततो विद्यते भाव इति वचनात्कथमसत् सञ्जायेतेति च दर्शितम् । असत् सञ्जमप्रतिषेधादसत् सदुपत्तिं सुवतासदेव सद्भवेत्सञ्जाम्भवेदित्युक्तं स्यात् । तच्चायुक्तं सर्वप्रमाणविरोधात् ।

(vi) न च निष्फलं विद्विधात्मकं शास्त्रं दुःखस्वरूपत्वाददुःखस्य च बुद्धिपूर्वकतया कार्यत्वानुपपत्तेः । तदकरणे च नरकपाताभ्युपगमेऽनर्थार्थैवोभयथापि करणेऽकरणे च शास्त्रं निष्फलं कल्पितं स्यात् ।

(vii) स्वाम्युपगमविरोधश्च नित्यं निष्कलं कर्मैवभ्युपगम्य मोक्षफलायेति सुवतः । तस्माद्यथाश्रुतं प्रवाच्यं कर्मण्यकर्म य इत्याद । तथा च व्याख्यातोऽस्मामि श्लोकः ॥१८॥

तदेतत्कर्मण्यकर्मादिदर्शनं स्तूयते—

यस्य सर्वे समारम्भा कामसकल्पवर्जिताः ।

ज्ञानामिदमधकर्माणं तमाहुः पण्डित बुधा ॥ १९ ॥

metaphorical knowledge (2) Such an interpretation is subject to Srutahaniāśrutakalpāna (3) Why should the text not say so directly and expressly ?

(iv) This should be taken along with (ii) above

(v) If a pratyaya-rūpam were the result of non-performance of nityakarma you will contradict Bha Gī IL 16 and your statement would mean that the non-existent is existent and vice versa

(vi) The Scripture will never lay down action or actions which are misphala (giving no reward) if done and which give punishment if not done

(vii) To say that nitya karmas give no reward and again to say that nityakarmas give freedom from evil (as you must admit according to v 16) involves a self-contradiction

यस्येति । यस्य यथोक्तशानेन सर्वे यावन्त समारम्भा कर्माणि समारभ्यन्त इति समारम्भा कामसकल्पवर्जिता कामैस्तत्कारणैश्च सकल्पैर्वर्जिता मुषैव चेष्टामात्रा अनुष्ठीयन्ते प्रवृत्तेन चेष्टोक्तसमग्रार्थं निवृत्तेन चेष्टाजीवनमात्रार्थं त शानाग्निदग्धकर्माण्य कामाग्निवक्त्रमादिदशन शान तदेवामिस्तन शानाग्निना दग्धानि गुभाशुभलक्षणानि कर्माणि यस्य तमाहु परमाथन पाण्डत बुधा ब्रह्मवि ॥ १९ ॥

यस्त्वक्त्रमादिदर्शी सोऽक्त्रमादिदशनादेव निष्कर्मा सन्यासा जीवनमात्राचेष्ट सक्त्रमणि न प्रवर्तते यद्यपि प्राग्विवेकत प्रवृत्त । यस्तु प्रारब्धकर्मा सन्नुत्तरवाल मुपन्नामसम्बन्धन स्यात्स कर्मणि प्रयोजनमपश्यन्ससाधन वम परित्यजत्वेष्वेव । स कुतश्चिन्निमित्तात्कर्मपरि-यागासभवे सति कर्मणि तत्फले च सङ्गरहिततया स्वप्रयोजनाभावाद्वाकमग्रहाथ पूर्ववत्कर्मणि प्रवृत्ताऽपि नैव किञ्चिकरोति शानाग्निदग्ध कर्मत्वात्तदीय कर्माकर्मैव सपद्यत इत्येतमर्थं दर्शयिष्यन्नाह—

त्यक्त्वा कर्मफलसङ्गं नित्यतृप्तो निराश्रय ।

कर्मण्याभिप्रवृत्तोऽपि नैव किञ्चिकरोति स ॥ २० ॥

त्यक्त्वाति । त्यक्त्वा कर्मस्वभिमान फलसङ्गं च यथोक्तेन शानेन नित्यतृप्तो निराकाङ्क्षो विषयोभित्स्थं । निराश्रय आश्रयराहितः । आश्रयो नाम यदाश्रित्य पुरुषार्थं निमा(षा)धयिपति । दृष्टादृष्टफलमाधनाश्रयराहित इयथ । विदुषा विय माग कर्म परमार्थतोऽकर्मव तस्य निष्क्रियामदर्शनसपन्नत्वात् । तेनैवभूतेन प्रयाजनाभावात्ससाधन कर्म परित्यक्तव्यमेवति प्राप्ते ततो निर्गमासभवाद्भोक्त समग्रचिकीर्षया दिष्टविगर्हणापरिनिहीर्षया वा पूर्ववत्कर्मण्याभिप्रवृत्तोऽपि निष्क्रियामदर्शनसपन्नत्वाद्गैव किञ्चिकरोति स ॥ २० ॥

य पुन पूर्वोक्तविपरित प्रागेव कर्माग्निदग्धणि सर्वान्तरे प्रत्यगामानि निष्क्रिये सज्जनात्मदशन स दृष्टादृष्टविषयाशाश्रयवर्जिततया दृष्टादृष्टार्थे कर्मणि प्रयोजनमपश्यसाधन कम सन्यस्य शरीरस्याश्रामात्रचेष्टो यतिर्शाननिष्ठो मुच्यत इत्येतमर्थं दर्शयितुमाह—

निराशीर्यतचित्तात्मा त्यक्तसर्वपरिग्रह ।

शरीरं केवलं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किञ्चिपम् ॥ २१ ॥

निरिति । निराशांनिगता आश्रयो यत्मात्म निराशी, यतचित्तात्मा चित्त मन्त करणमात्मा वाद्य वायंकरणसमातस्ताबुभावपि यनौ सयतौ येन स यतचित्तात्मा त्यक्तसर्वपरिग्रहत्वात्क सव परिग्रहा येन स त्यक्तमवपरिग्रह शरीरं शरीरस्थिति मात्रप्रयोजन केवलं तत्राप्यभिमानवन्तित कर्म कुर्वन्नाप्नोति न प्राप्नोति निष्क्रियमतिष्ठरूप पाप धर्मं च । धर्मोऽपि मुमुक्षो किञ्चिपमेव कथापापवत्त्वात् । किं च शरीरं केवलं कर्मरूपं किं शरीरनिर्वर्त्य शरीरं कर्माभिहितमाहोस्त्वच्छरीर

स्थितिमात्रप्रयोजनं शारीरं कमति । किं चातो यदि शरीरनिर्वर्त्यं शारीरं कर्म यदि वा शरीरस्थितिमात्रप्रयोजनं शारीरमिति । उच्यते यदा शरीरनिर्वर्त्यं कर्म शारीरमभिप्रेतं स्यात्तदा दृष्टादृष्टप्रयोजनं कम प्रतिपिद्धमापि शरीरेण कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषमिति सुवतो विरुद्धाभिधानं प्रसज्येत । शास्त्रीयं च कर्म दृष्टादृष्टप्रयोजनं शरीरेण कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषमित्यपि सुवतोऽप्राप्तप्रतिपेधप्रसङ्गः । शारीरं कर्म कुर्वन्निति विशेषणात्केवलशब्दप्रयोगाच्च बाह्यमनसनिर्वर्त्यं कर्म विधिप्रतिपेधविषयं धर्माधर्मशब्द-वाच्यं कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषमित्युक्तं स्यात् । तथापि बाह्यमनसाभ्यां विहितानुष्ठानपक्षे किल्बिषप्रसक्तिवचनं विरुद्धमापेक्षितं । प्रतिपिद्धसेवापक्षेऽपि भूतार्थानुवादमात्रमन्यथकं स्यात् । यदा तु शरीरस्थितिमात्रप्रयोजनं शारीरं कमभिप्रेतं भवेत्तदा दृष्टादृष्टप्रयोजनं कर्म विधिप्रतिपेधगम्यं शरीरबाह्यमनसनिर्वर्त्यमन्यदकुर्वन्तरेवे शरीरादिभिः शरीरस्थितिमात्रप्रयोजनं केवलशब्दप्रयोगाद्दृष्टं करोमीत्यभिमानवर्जितं शरीरादिचेष्टामात्रं लोक-दृष्ट्या कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् । एवभूतस्य पापशब्दवाच्यकृत्स्विप्राप्त्यसम्भवात्किञ्चित्प-ससारं नाप्नोति शान्नाग्निदग्धसर्वकमत्वादप्रतिवन्धेन मुच्यते एवेति पूर्वोक्तमन्यददर्शनफलानुवाद एवैव । एव शरीरं केवलं कर्मैत्यस्यार्थस्य परिग्रहे निरवघं भवति ॥२१॥

त्यक्तमवपरिग्रहस्य यत्तत्रादे शरीरस्थितिहेतोः परिग्रहस्याभावाद्याचनादिना शरीरस्थितिकर्तव्यतायां प्राप्तायाम् ' अथापितमस्यत्तमुपपन्नं यदृच्छया ' (Bau Dha II 18 12) इत्यादिना वचनेनानुष्ठानं यत् शरीरस्थितिहेतोरत्रादे प्राप्तिद्वाराभाविकुर्वन्नाह—

यदृच्छालाभस्तुष्टो द्वाद्वातीतो विमत्सरः ।

समः सिद्धावसिद्धौ च कृत्वापि न निवर्ष्यते ॥ २२ ॥

यदृच्छेति । यदृच्छालाभस्तुष्टोऽप्राप्तितोपनतो लाभो यदृच्छालाभस्तेन तुष्टु-सजातालप्रत्ययो द्वाद्वातीतो द्रष्टुं शीतोष्णादिभिहन्यमानोऽप्यविषण्णचित्तो द्वाद्वातीत उच्यते । विमत्सरो विगतमत्सरो निर्वैत्सुद्धिः सप्तस्तुत्वो यदृच्छालाभस्य सिद्धावसिद्धौ च । य एवभूतो यत्तिरत्रादे शरीरस्थितिहेतोर्लाभालाभयोः समो ह्यविपादवर्जित-कर्मादावकर्मादिदर्शां यथाभूतात्मदर्शननिष्ठं शरीरस्थितिमात्रप्रयोजने शिक्षादनादिकर्मणि शरीरादिनिर्वर्त्यं नैव किञ्चित्करोम्यह (V 8) ' गुणा गुणेषु वनन्त ' (III. 28) इत्येव सदा सपरिचक्षण आत्मनः कर्तृत्वाभावः पश्यन्नेव किञ्चिन्निश्चिदादिकं कर्म करोति लोकात्मवहारसामान्यदर्शनेन तु लौकिकैरारोपितकर्तृत्वं शिक्षादनादीं कर्मणि कर्ता भवति । स्वानुमतेन तु शास्त्रप्रमाणैर्दिजानितेनाकर्तृत्वं । स एव पराध्वारोपितकर्तृत्वं शरीरस्थिति-मात्रप्रयोजनं शिक्षादनादिकं कर्म कृत्वापि न निवर्ष्यते बन्धहेतोः कर्मणः सहेतुकरय-शान्नाग्निना दग्धत्वादित्युक्तानुवाद एवैव ॥ २२ ॥

एवत्वा कर्मफलासक्तमित्यनेन श्लोकेन यं प्रारब्धकर्मां सन्त्यदा निश्चितप्रज्ञात्म-दर्शनसपन्नं स्यात्तदा तस्यात्मनः कर्तृकर्मप्रयोजनाभावदर्शिनः कर्मपरित्यागे प्राप्ते-कृत्वापि शिक्षादिसंभवे सति पूर्ववत्तस्मिन्कर्मण्यभिप्रेतुतोऽपि नैव किञ्चि-त्करोति स (IV 20) इति कर्माभावः प्रदर्शितः । यस्यैव कर्माभावो दर्शितस्तस्यैव-

गतसङ्गस्य मुक्तस्य ज्ञानावस्थितचेतसः ।

यज्ञायाचरतः कर्म समग्रं प्रविलीयते ॥ २३ ॥

गतसङ्गस्य सर्वतो निवृत्तासक्तेशुक्तस्य निवृत्तधर्माधिर्मादिवन्धनस्य ज्ञानावस्थितचेतसो ज्ञान एवावस्थितचेतो यस्य सोऽयं ज्ञानावस्थितचेतास्तस्य यज्ञाय यद्विनिर्मुक्त्यर्थमाचरतो निर्वर्तयत कर्म समग्रं सद्भागेण फलेन वर्तत इति समग्रं कर्म तत्समग्रं प्रविलीयते विनश्यतीत्यर्थं ॥ २३ ॥

I कस्मात्पुनः कारणात्क्रियमाणं कर्म स्वकार्यारम्भमनुवंत्समग्रं प्रविलीयत इत्युच्यते यत —

ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविर्ब्रह्माग्नौ ब्रह्मणा हुतम् ।

ब्रह्मैव तेन गन्तव्यं ब्रह्मकर्मसमाधिना ॥ २४ ॥

ब्रह्मेति । ब्रह्मार्पणं येन करणेन ब्रह्मविद्ब्रह्मैवैवंप्रयति तद्वद्ब्रह्मेति पश्यति तस्यात्मव्यतिरेकेणाभाव पश्यति यथा शुक्तिकायां रजताभावं पश्यति तदुच्यते ब्रह्मैवार्पणमिति । यथा यद्रजतं तच्छुक्तिकैवेति । ब्रह्म, अप्रपञ्चमित्यसमस्ते पदे । यदपणबुद्ध्या गृह्यते लोके तदस्य ब्रह्मविदो ब्रह्मैवेत्यर्थं । ब्रह्म हविस्तथा यद्ब्रह्मविद्बुद्ध्या गृह्यमाणं तद्ब्रह्मैवास्व । तथा ब्रह्माग्नाविति समस्तं पदम् । अग्निरपि ब्रह्मैव यत्र हूयते ब्रह्मणा कर्त्रा ब्रह्मैव कर्तव्यं । यत्तेन हुतं हवनक्रिया तदब्रह्मैव । यत्तेन गन्तव्यं फलं तदपि ब्रह्मैव । ब्रह्मकर्मसमाधिना ब्रह्मैव कर्म ब्रह्मकर्म तस्मिन्समाधिर्त्यस्य स ब्रह्मकर्मसमाधिस्तेन ब्रह्मकर्मसमाधिना ब्रह्मैव गन्तव्यम् । एवं लोकसमग्रं चिकीर्षुणापि क्रियमाणं कर्म परमार्थतौऽकर्मं ब्रह्मबुद्धयुपभृदितत्वात् । एवं सति निवृत्तकर्मणोऽपि सर्वकर्मसंन्यासिनः सम्यग्दर्शनस्तुत्यर्थं यज्ञत्वसंपादनं ज्ञानस्य सुतरामुपपद्यते यदपणापथियज्ञे प्रसिद्धं तदस्याध्यात्मं ब्रह्मैव परमार्थदर्शिन इति ।

(२) अन्यथा सर्वस्य ब्रह्मत्वेऽर्पणादीनामेव विशेषतो ब्रह्मत्वाभिधानमनर्थकं स्यात् । तस्माद्ब्रह्मैवेद् सर्वमित्यभिजानतो विदुषः सर्वकर्माभावः ।

I. Sankara's interpretation.

In this verse the knowledge of Brahman acquired by a Sannyāsin is imagined (according to the Mīmāṃsā rule of *sampatti*) to be यज्ञ a sacrifice, because

(a) The verse does not say that for the Sannyāsin all is Brahman, but it says that for him only the arpana, etc. which pertain to a Sacrifice only are Brahman,

(b) (i) कारकबुद्ध्यभावाच्च । न हि कारकबुद्धिरहितं यज्ञाख्य कर्म दृष्टम् । सर्वमेवाग्निहोत्रादिक कर्म शब्दसमाहितदेवताविशेषसंप्रदानादिकारक बुद्धिमत्कर्मभिमानफलाभिसंधिमच्च दृष्ट नोपमृदिताक्रियावारकफलभेदबुद्धिमत्त्वतुंखाभिमानफलानिसंधिरहितं वा । इदं तु ब्रह्मबुद्ध्युपमृदितापार्षणादिकारक क्रियाफलभेद बुद्धिकर्मातोऽश्रमेव तदा (ii) तथा च दर्शितं 'वर्मण्यकर्म य पश्येत्' (IV 18) 'कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किंचित्करोति स ' (IV 20) गुणा गुणेषु वतन्ते (III 28) नैव किंचित्करोतीति युक्तो मन्वेत तत्त्वविद् (V 8) इत्यादिभिः । तथा च दर्शयैस्तत्र तत्र क्रियावारकफलभेदबुद्ध्युपमर्दकरोति। (iii) दृष्ट्वा चाकाम्याग्निहोत्रादी कामोपमर्देन वाम्याग्निहोत्रादिहानि । तथा मातिपूर्वनामातिपूर्वकादीना कर्मणा कार्यविशेषस्यारम्भत्वे दृष्टम् । तथेहापि ब्रह्मबुद्ध्युपमृदितापार्षणादिकारकक्रियाफलभेदबुद्धेर्बाह्यचेष्टामात्रेण कर्मापि विदुषोऽकर्म संपद्यते । अत उक्त समय प्रविलीयते (IV 23) इति ।

II अत्र केचिदाहुयंद्रक्ष तदपार्षणादीनि । ब्रह्मैव किलार्षणादिना पञ्चविधेन कारकात्मना व्यवस्थितं सत्तदेव कर्म करोति । तत्रनार्षणादिबुद्धिर्निवर्त्यते

(b) (i) The Yajña is a karman and a karman (a rite or an action) is possible only if the agent thinks himself to be a performer, but the Brahmajñānin-sannyasin has no such thought for himself (ii) That the jñānin has no sense of himself being an agent is shown in many verses of the Gīta, eg IV 18, 20, III 28, V 8 (iii) We have already considered the case in which the desire for the fruit may vanish even while the Agnihotra is half-performed, and, so, that Agnihotra would give no fruit in the form of heaven

N B We must also note that Sa bhāṣya on this verse contains some remarks which would mean that even according to Sankara a brahmajñānin may do his duties for the guidance of the people (लोकसमग्र)

II. Sankara's Predecessor—

The verse deals with an actual Sacrifice consisting of the five instruments, arpana (a ladle), havih (an oblation), agni (the sacred fire), the yajamāna (hotr) and gantavya (i e. the phala, the goal) These five instruments (pañca kāraṅkas) do not cease to be thought of as such, but in addition to their respective ideas (as arpana etc), the idea of Brahman is superimposed upon each of them,

किं त्वर्पणादिषु ब्रह्मबुद्धिरधीयते । यथा प्रतिमादौ विष्ण्वादिबुद्धिर्ब्रह्मा वा नामादौ ब्रह्मबुद्धिरिति ।

सत्यमेवमपि स्याद्—

(a) यदि ज्ञानयज्ञस्तुत्यर्थं प्रकरणं न स्यात् । अतः तु सम्यग्दर्शनं ज्ञानयज्ञशब्दितमनेकान्यशशब्दितान्क्रियाविशेषानुपन्यस्य 'श्रेयान्द्रव्यमयायज्ञाज्ज्ञानयज्ञ' (IV 33) इति ज्ञान स्तौति ।

(b) अत्र च समर्थमिदं वचनं ब्रह्मार्पणमित्यादि ज्ञानस्य यज्ञत्वसंपादनेऽन्यथा सर्वस्य ब्रह्मत्वेऽर्पणादीनामेव विशेषतो ब्रह्मत्वाभिधानमनर्थकं स्यात् । (p 70 above)

(c) ये त्वर्पणादिषु प्रतिमाया विष्णुदृष्टिवद्ब्रह्मदृष्टिः क्षिप्यते नामादिष्विव चेति ब्रुवने न तेषां ब्रह्मविद्योक्तेर्ह विवक्षिता स्यादर्पणादिविषयत्वाज्ज्ञानस्य ।

(d) न च दृष्टिसंपादनज्ञानेन मोक्षफलं प्राप्यते ' ब्रह्मैव तेन गन्तव्यम् ' इति चोच्यते । विरुद्धं च सम्यग्दर्शनमन्तरेण मोक्षफलं प्राप्यत इति ।

(a) Continued प्रकृतविरोधश्च । सम्यग्दर्शनं च प्रकृतं ' कमण्यकर्म य पदयेत् (IV 18) इत्यत्रान्ते च सम्यग्दर्शनं तस्यैवोपसंहारात् । 'श्रेयान्द्रव्यमयायज्ञाज्ज्ञानयज्ञ' (IV 33) ज्ञानं लब्ध्वा परं शान्तिम्' (IV 39) इत्यादिना सम्यग्दर्शनस्तुतिमेव कुर्वन्नुपक्षीणोऽध्याय । तत्रावस्मादर्पणादौ ब्रह्मदृष्टिप्रकरणे प्रतिमायामिव विष्णुदृष्टि रूच्यत इत्यनुपपन्नम् । तस्माद्यथाव्यारदतामर्थं एवायं श्लोकः ॥ २४ ॥

तत्राधुना सम्यग्दर्शनस्य यज्ञत्व संपाद्य तस्तुत्यर्थमन्येऽपि यज्ञा उपक्षिप्यन्ते देवमेवेत्यादिना—

like the idea of Visnu on the idol which is actually worshipped by a devotee

The verse teaches that Brahman itself assumes the forms of all the five instruments of a Sacrifice and performs the Sacrifice, as laid down by the Veda.

Sankara's Refutation—

(a) According to the context we have here ब्रह्मज्ञानस्तुति or ज्ञानयज्ञस्तुति

(b) This verse by itself can be only ज्ञानस्य यज्ञत्वसंपादन

(c) Acc to the predecessor this will be a verse dealing with the arpana and other instruments of a sacrifice, and not with ब्रह्मविद्या

(d) Moksa is the fruit of the knowledge, so the topic of the verse must be Brahmajñāna only

(a) Continued Context Vide (a) above

दैवमेवापरे यज्ञं योगिनः पर्युपासते ।

ब्रह्मात्मावपरे यज्ञं यज्ञेनैवोपजुह्वति ॥ २५ ॥

दैवमेव देवा हृज्यन्ते येन यज्ञेनासौ दैवो यज्ञस्तेमेवापरे यज्ञ योगिनः
धर्मिणः पर्युपासते कुर्वन्तात्यर्थं । ब्रह्मासौ “सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म” (Tai Upa.
II 1) “विज्ञानमानन्दं ब्रह्म” (Br Upa III 4 1) “यत्माक्ष्णदपरोक्षाद्ब्रह्म
य आत्मा सर्वान्तरं” (Br Upa III 4 1) इत्यादिवचनोक्तमशनायादि
सर्वसमारधर्मवर्गिनः (Br Upa III 5 1) नेति नेतीति (Br Upa
IV. 4 22) निरस्ताशेषविशेषं ब्रह्मशब्देनोच्यते । ब्रह्म च तदभिधु स होमाधि-
करणत्वविवक्षया ब्रह्माभिस्तस्मिन्ब्रह्माश्रावपरेऽन्ये ब्रह्मविदो यज्ञं यज्ञशब्दवाच्य
आत्मात्मनामसु यज्ञशब्दस्य पाठात्तमात्मानं यज्ञं परमाश्रयं परमेव ब्रह्म सन्त
मुद्धयापुपाधिमयुक्तमध्यस्तसर्वोपाधिधर्मकमाहुतिरूपं यज्ञेनैवात्मनैवोक्तलक्षणेनोपजुह्वति
प्रक्षिपन्ति । सोपाधिकस्यात्मनो निरुपाधिकेन परब्रह्मस्वरूपेणैव यद्दर्शनं स
तस्मिन्होमस्तु कुर्वन्ति ब्रह्मात्मैकत्वदर्शननिष्ठा सन्यासिन इत्यर्थं । सोऽयं
सन्यदर्शनलक्षणो यज्ञो (IV 24) दैवयज्ञादिषु यज्ञेषूपक्षिप्यते ब्रह्मार्पणमित्यादिश्लोकैः
'श्रेयाद्रव्यमयाचशाश्चानयज्ञं परतप' (IV 33) इत्यादिना स्तुत्यर्थम् ॥२५॥*

श्रोत्रादीर्नोन्द्रियाण्यन्ये सयमाग्निषु जुह्वति ।

शब्दादीन्विषयानन्य इन्द्रियाग्निषु जुह्वति ॥ २६ ॥

श्रोत्रादीर्नोन्द्रियाण्यन्ये योगिनः सयमाग्निषु प्रतीन्द्रिय सयमो
भिषत इति बहुवचनम् सयमा एवाश्रयस्तेषु जुह्वतीन्द्रियसयममेव कुर्वन्तात्यर्थं ।
'शब्दादीन्विषयानन्य इन्द्रियाग्निषु जुह्वति' इन्द्रियाण्येवाश्रयस्तथिन्द्रियाग्निषु जुह्वति
श्रोत्रादीर्भिरविरुद्धविषयग्रहणं होमं मन्यन्ते ॥ २६ ॥

विं च—

सर्वाणीन्द्रियकर्माणि प्राणकर्माणि चापरे ।

आत्मसयमयोगाद्गौ जुह्वति ज्ञानदीपिते ॥ २७ ॥

सर्वाणीनि । सर्वाणीन्द्रियकर्माणीन्द्रियाणां कर्माणांन्द्रियकर्माणि तथा प्राणकर्माणि
प्राणो वायुराधारिमकस्तत्कमाण्याकुञ्चनप्रसारणादीनि तानि चापर आत्मसयमयोषा
श्रावात्मनि सयम आत्मसयनं स एव योगाभिस्तस्मिन्नात्मसयमयोगाद्गौ जुह्वति भक्षि-
पन्ति ज्ञानदीपितं ज्ञानेनैव प्रदीपिते विवेकविज्ञानेनोज्ज्वलभावमापादिते जुह्वति
प्रविलासयन्तात्यर्थं ॥ २७ ॥

* POA and VPP read सोऽयं स्तुत्यर्थम् as introduction to v
26, but really the sentence is a part of the com on v 25

किं त्वर्पणादिषु ब्रह्मबुद्धिरधीयते । यथा प्रतिमादौ विष्ण्वादिबुद्धियथा वा नामादौ ब्रह्मबुद्धिरिति ।

सत्यमेवमपि स्याद्—

(a) यदि ज्ञानयज्ञस्तुत्यर्थं प्रकरणं न स्यात् । अत्र तु सम्यग्दर्शनं ज्ञानयज्ञशब्दितमनेकान्यशशब्दितान्क्रियाविशेषानुपन्यस्य 'श्रेयान्द्रव्यमयाद्यज्ञज्ञानयज्ञ' (IV 33) इति ज्ञानं स्तौति ।

(b) अत्र च समर्थाभेदं वचनं ब्रह्मार्पणमित्यादि ज्ञानस्य यज्ञत्वसंपादनेऽन्यथा सर्वस्य ब्रह्मत्वेऽर्पणादीनामेव विशेषणो ब्रह्मत्वाभिधानमनर्थकं स्यात् । (p 70 above)

(c) ये त्वर्पणादिषु प्रतिमाया विष्णुदृष्टिवद्ब्रह्मदृष्टिं क्षिप्यते नामादिभिव चेति ब्रुवनं न तेषां ब्रह्मविषोक्तं विवक्षिता स्यादर्पणादिविषयत्वाज्ज्ञानस्य ।

(d) न च इष्टिसंपादनज्ञानेन मोक्षफलं प्राप्यते ' ब्रह्मैव तेन गन्तव्यम् ' इति चोच्यते । विरुद्धं च सम्यग्दर्शनमन्तरेण मोक्षफलं प्राप्यत इति ।

(a) Continued प्रकृतविरोधश्च । सम्यग्दर्शनं च प्रकृतं ' कर्मण्यकर्मं य पश्येत् (IV 18) इत्यत्रान्ते च सम्यग्दर्शनं तत्सर्वैकोपसंहारात् । श्रेयाद्रव्यमयाद्यज्ञज्ञानयज्ञ' (IV 33) ज्ञानं लब्ध्वा पयं ज्ञान्तिम्' (IV 39) इत्यादिना सम्यग्दर्शनस्तुतिमेव कुर्वन्नुपशान्तोऽध्याय । तत्रावस्मादर्पणादौ ब्रह्मदृष्टिरप्रकरणे प्रतिमायामिव विष्णुदृष्टिं हृच्यत इत्यनुपपन्नम् । तस्माद्यथाव्याख्यातार्थं श्लोकः ॥ २४ ॥

तत्राधुना सम्यग्दर्शनस्य यज्ञत्वं संपाद्य तत्तत्तुत्यर्थमन्येऽपि यज्ञा उपक्षिप्यन्ते देवमेवेत्यादिना—

like the idea of Visnu on the idol which is actually worshipped by a devotee

The verse teaches that Brahman itself assumes the forms of all the five instruments of a Sacrifice and performs the Sacrifice, as laid down by the Veda.

Sankara's Refutation—

(a) According to the context we have here ब्रह्मज्ञानस्तुतिं or ज्ञानयज्ञस्तुतिं

(b) This verse by itself can be only ज्ञानस्य यज्ञत्वसंपादनं

(c) Acc. to the predecessor this will be a verse dealing with the arpana and other instruments of a sacrifice, and not with ब्रह्मविषया

(d) Moksa is the fruit of the knowledge, so the topic of the verse must be Brahmajñāna only

(a) Continued Context Vide (a) above

दैवमेवापरे यज्ञं योगिनः पर्युपासते ।

ब्रह्माप्तावपरे यज्ञं यज्ञेनैवोपजुहति ॥ २५ ॥

दैवमेव देवा इज्यन्ते येन यज्ञेनासौ दैवो यज्ञस्त्रमेवापरे यज्ञ योगिनः कर्मिणः पर्युपासते कुर्वन्तीत्यर्थः । ब्रह्माप्तौ “सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म” (Tai Upa II 1) “विज्ञानमानन्दं ब्रह्म” (Br Upa. III 4. 1) “यत्नाशादपरोक्षाद्ब्रह्म य आत्मा सर्वान्तरः” (Br. Upa. III 4. 1) इत्यादिवचनोक्तमशनायादि-सर्वसमारथमवर्जितं (Br Upa III 5 1) नेति नेतीति (Br. Upa. IV. 4. 22) निरस्नाशेषविशेषं ब्रह्मशब्देनोच्यते । ब्रह्म च तदस्मिन् स होमाधि-करणत्वविवक्षया ब्रह्माग्निस्तस्मिन्ब्रह्माप्तावपरेऽन्ये ब्रह्मविदो यज्ञं यज्ञशब्दवाच्य आत्मात्मनामसु यज्ञशब्दस्य पाठात्तमात्मानं यज्ञं परमार्थतः परमेव ब्रह्म सन्त बुद्ध्याद्युपाधिसयुक्तमध्यस्तसर्वोपाधिभ्रमं क्रमाद्भूतिरूपं यज्ञेनैवात्मनैः प्रोक्तलक्षणेनोपजुहति प्रक्षिपन्ति । सोपाधिकस्यात्मनो निरुपाधिकेन परब्रह्मस्वरूपेण यद्दर्शनं स तस्मिन्होमसं कुर्वन्ति ब्रह्मात्मैकत्वदर्शननिष्ठाः संन्यासिन इत्यर्थः । सोऽयं सम्पददर्शनलक्षणो यज्ञो (IV 24) दैवयज्ञादिषु यज्ञेषूपक्षिप्यते ब्रह्मापंणमित्यादिश्लोकैः ‘श्रेयान्द्रन्वमयायज्ञाञ्जानयज्ञं परतप’ (IV 33) इत्यादिना स्तुत्यर्थम् ॥२५॥*

श्रोत्रादीनीन्द्रियाण्यन्ये संयमाग्निषु जुहति ।

शब्दादीन्विषयानन्य इन्द्रियाग्निषु जुहति ॥ २६ ॥

श्रोत्रादीनीति । श्रोत्रादीनीन्द्रियाण्यन्ये योगिनः संयमाग्निषु प्रतीन्द्रियं संयमो भिद्यत इति बहुवचनम्, संयमा एवाग्नेयस्यो जुहतीन्द्रियसंयममेव कुर्वन्तीत्यर्थः । ‘शब्दादीन्विषयानन्य इन्द्रियाग्निषु जुहति’ इन्द्रियाण्येवाग्नेयस्योऽग्निषु जुहति श्रोत्रादिनिरविरुद्धविषयग्रहणं होमं मन्यन्ते ॥ २६ ॥

किं च—

सर्वाणीन्द्रियकर्माणि प्राणकर्माणि चापरे ।

आत्मसंयमयोगाग्नौ जुहति ज्ञानदीपिते ॥ २७ ॥

* सर्वाणीनि । सर्वाणीन्द्रियकर्माणीन्द्रियाणां कर्माणीन्द्रियकर्माणि तथा प्राणकर्माणि प्राणो वायुराध्वारिमवस्तत्कर्माण्युक्त्वानुब्रह्मणप्रमारणादीनि तानि चापरं आत्मसंयमयोगा-ग्नावात्मनि संयमं आत्मसंयमः स एव योगाग्निस्तस्मिन्नात्मसंयमयोगाग्नौ जुहति प्रक्षि-पन्ति ज्ञानदीपितं खेहेनेव प्रदीपिते विवेकविज्ञानेनोज्ज्वलभावमापादिते जुह्वन्ति प्रविलापयन्तीत्यर्थः ॥ २७ ॥

* POA and VPP read सोऽयं . स्तुत्यर्थम् as introduction to v 26 ; but really the sentence is a part of the com on v. 25

एवं बहुविधा यज्ञा वितता ब्रह्मणो मुखे ।

कर्मजान्विद्धि तान्सर्वानिबं ज्ञात्वा विमोक्ष्यसे ॥ ३२ ॥

एवमिति । एव यथोक्ता बहुविधा बहुप्रकारा यज्ञा वितता विस्तीर्णा ब्रह्मणो वेदस्य मुखे द्वारे वेदद्वारेणावगम्यमाना ब्रह्मणो मुखे वितता उच्यन्ते, तथापि कर्मजान्विद्धि प्राण जुहुम (Ai.Ā. III 2. 6) इत्यादयः । कर्मजावापिनवापिमा नसकर्मोद्भवान्विद्धि तान्सर्वाननात्मजान् । निर्व्यापारो हात्मा । अत एव ज्ञात्वा विमोक्ष्यसेऽशुभान् न मद्दयापारा इमे निर्व्यापारोऽहमुदासीन इत्येव ज्ञात्वात्मात्म्य-दर्शनान्मोक्ष्यसे ससारबन्धनादित्यर्थः ॥ ३२ ॥

ब्रह्मार्पणमित्यादि श्लोकेन सम्यग्दर्शनस्य यज्ञत्व संपादित यज्ञाश्चानेक उपदिष्टा स्ते सिद्धपुरुषार्थप्रयोजनैर्ज्ञानं रत्यूते । वथम्—

श्रेयान्द्रव्यमयाद्यज्ञानयज्ञः परतप ।

सर्वं कर्मशुक्लं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते ॥ ३३ ॥

श्रेयानिति । श्रेयान्द्रव्यमयाद्द्रव्यसाधनसाध्यावशाज्ज्ञानयज्ञो हे परतप । द्रव्यमयो हि यज्ञः फलरथारम्भवो ज्ञानयज्ञो न फलारम्भकोऽत श्रेयान्प्रशस्यतरः । वथ, यत-सर्वं कर्म समस्तमाखिलममप्रातिबद्ध पार्थ ज्ञाने मोक्षसाधने सर्वत-संप्लुतोदवस्थानार्थे परिसमाप्यतेऽन्तर्भवतीत्यर्थः । “ यथा श्रुताय विजितायाधरेया सत्यत्येवमेव सर्वं तदभिसमेति यत्किञ्च प्रजा साधु कुर्वन्ति यस्तद्वेद यस्त वेद ” (Chā Upa IV 1 4) इति श्रुतेः ॥ ३३ ॥

तदेतद्विशिष्ट ज्ञानं तर्हि येन प्राप्यत इत्युच्यते—

तद्विद्धि प्रणिपातेन परिश्रमेण सेवया ।

उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥ ३४ ॥

तद्विद्वाति । तद्विद्धि विजानीहि येन विधिना प्राप्यत इत्याचार्यानिभिर्गम्य प्रणिपातेन प्रवर्षेण नीचैः पतनं प्रणिपातो दीर्घनमस्काररत्नेन वथ बन्ध वथ मोक्ष का विधा का आविद्येति परिश्रमेण सेवया गुरुशुश्रूषयैवमादिना प्रश्रयेणाजिता आचार्या उपदेक्ष्यन्ति वथविष्यन्ति ते ज्ञानं यथोक्तविशेषण ज्ञानिनो ज्ञानवन्तोऽपि वेचिद्व्य-पावत्त्वदर्शनशीला अपरे नातो विशिनष्टि तररक्षिण इति । ये सम्यग्दर्शिनस्तैरु-पदिष्ट ज्ञानं कार्यक्षम भवति नेतरक्षिणि भाग्यो गतम् ॥ ३४ ॥

तथा च सर्वोदमपि समर्थं वचनम्—

यज्ज्ञात्वा न पुनर्मांश्चिभेरं धाम्याणि पाण्डव ।

येन भूतान्यशेषेण मद्दयस्यागम्यगो मणि ॥ ३५ ॥

यदिति । यज्ज्ञात्वा यज्ज्ञानं नैवपदिष्टमपिवाय पुनर्भूयां मोक्षोप-संधेर्दानी

मोह गतोऽसि पुनरेव न यास्यसि हे पाण्डव । किं च येन ज्ञानेन भूतान्यशेषेण
ब्रह्मादानि स्तम्बपर्यन्तानि द्रक्ष्यसि साक्षादात्मनि प्रत्यात्मनि मत्सस्थानीमानि
भूतानाति, अथो अपि मयि वासुदेवे परमेश्वरे चेमानानि क्षेत्रज्ञेश्वरैकत्वं सर्वोप-
निषप्रसिद्धं द्रक्ष्यमोत्सर्ष ॥ ३५ ॥

किंचैतस्य ज्ञानस्य माहात्म्यम्—

अपि चेदसि पापेभ्यः सर्वेभ्यः पापकृत्तमः ।

सर्वं ज्ञानध्रुवेनैव वृजिनं सतरिभ्यसि ॥ ३६ ॥

अपाति । अपि चेदसि पापेभ्यः पापकृद्भ्यः सर्वेभ्योऽनिसत्त्वेन पापकृत्पापकृत्तम
मर्कं ज्ञानध्रुवेनैव ज्ञानमेव पुत्र कृत्वा वृजिनं वृजिनाणव पाप सतरिभ्यमि, धर्मोऽ-
पीह मुमुक्षो पापमुच्यते ॥ ३६ ॥

ज्ञानं कथं नाशयति पापमिति सदृष्टान्तमुच्यते—

यथैधासि समिद्धोऽग्निर्भस्मसात्कुरुतेऽजुनं ।

ज्ञानाग्निं सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा ॥ ३७ ॥

यथेति । यथैषामि वाष्पानि समिद्धं सम्यग्निद्धो दातोऽग्निर्भस्मसात्कुरुतेऽस्मीभाव
कुरुतेऽजुनं ज्ञानमेवाग्निर्ज्ञानाग्निं सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा निर्बीजीकरोती
त्यर्थं । नाहि साक्षादेव ज्ञानाग्निं कर्माणिन्धनवद्भस्मीकर्तुं शक्नोति, तस्मात्सम्यग्दर्शनं
सर्वकर्मणा निर्वाजित्वे कारणमित्यभिप्रायः । सामर्थ्याद्येन कर्मणा शरीरमारब्ध
तत्प्रवृत्तफलत्वात्पुण्यभोगेनैव क्षीयते तस्य तावेदेव चिरं यावन्न विमोक्षेयऽथ सपत्स्ये
(Chā Upa VI.14 2) इति श्रुते । अतो यान्यप्रवृत्तफलानि ज्ञानोत्पत्ते प्रावृत्तानि
ज्ञानसहभावाणि चानीतानेकन-मकृतानि च तान्येव सर्वाणि भस्मसात्कुरुते ॥ ३७ ॥

यत एवमन् —

नाहि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते ।

तत्स्वर्यं योगसत्सिद्धः कालेनात्मनि विन्दति ॥ ३८ ॥

नहाति । नाहि ज्ञानेन सदृशं तुल्यं पवित्रं पावनं शुद्धिकरमिह विद्यते तज्ज्ञान
स्वयमेव योगसत्सिद्धो योगेन कर्मयोगेन समाधियोगेन च सत्सिद्धं
सत्कृत्वा योग्यतामापन्नो मुमुक्षु कालेन महतात्मनि विन्दति लभन इत्यर्थं ॥३८॥

येनैकान्तेन ज्ञानप्राप्तिर्भवति स उपाय उपदिदधते—

श्रद्धावाल्गुर्भक्ते ज्ञानं तत्परं सयतोन्द्रियः ।

ज्ञानं लब्ध्वा परं ज्ञान्तिमचिरेणाधिगच्छति ॥ ३९ ॥

श्रद्धावानिति । श्रद्धावाल्गुर्वाल्गुर्भक्ते ज्ञानम् । श्रद्धालु-नेऽपि भवति वक्षि-मन्द-
प्रस्थानोऽनं भाह । तत्परो गुरुभदनाशकवियुक्तो ज्ञानलब्धुपाये श्रद्धावास्तत्परोऽप्य

जितन्द्रिय स्वादित्यत आह । सयतोद्भूत सयतानि विषयभ्यो निर्वातितानि यस्य
द्रव्याणि स सयतोद्भूत । य एवभूत श्रद्धायास्तत्पर सयतोद्भूतश्च सोऽवश्यं ज्ञान
रुमते । प्रणिपातादिस्तु बाधोऽनैवान्तिर्कोऽपि भवति मायाविवादिसम्बन्धेन तु
तच्छ्रद्धामत्पादाविलेकात्ततो ज्ञानलब्धुपाय । किं पुनर्ज्ञानलाभात्स्वादिस्तुच्यते ज्ञान
लब्ध्वा परा मोक्षारथा शान्तिमुपरतिमाचिरेण क्षिप्रमेवाधिगच्छति । सम्यग्दर्शनात्क्षिप्र
माशो भवताति सर्वशास्त्रवायप्रसिद्ध मुनिशिक्षितोऽथ ॥ ३९ ॥

अत्र सशयो न कतन्य पापिष्ठो हि सशयः, कथम्, उच्यते—

अज्ञश्चाश्रद्धानश्च सशयामा विनश्यति ।

नाथ लोकोऽस्ति न परो न सुख सशयात्मन ॥ ४० ॥

अज्ञश्चेति । अज्ञश्चानात्मज्ञोऽश्रद्धानश्च सशयामा च विनश्यति । अज्ञाश्रद्
धानौ यद्यपि विनश्यतस्तथाऽपि न तथा कथा सशयात्मा सशयात्मा तु
पापिष्ठ सर्वेषाम् । कथं, नाथ साधारणोऽपि लोकोऽस्ति तथा न परो लोको
न सुख तत्रापि सशयोपपत्ते सशयात्मन सशयचित्तस्य । तस्मात्सशयो न
वनव्य ॥ ४० ॥

वस्मात्—

योगसंन्यस्तकर्माणं ज्ञानसच्छिन्नसशयम् ।

शामयन्त न कर्माणि निबद्धान्ति धनजय ॥ ४१ ॥

योगेति । योगसंन्यस्तकर्माणं परमार्थदर्शनलक्षणेन योगेन संन्यस्तानि क-
र्माणि येन परमार्थदर्शना धर्माधर्मत्वानि त योगसंन्यस्तकर्माणम् । कथं यो
गन्यस्तकर्मेत्याह । ज्ञानेनात्मेश्वरैकत्वदर्शनलक्षणेन सच्छिन्न सशया यस्य स ज्ञान
सच्छिन्नसशय । य एव योगसंन्यस्तकर्मा तस्मात्तमप्रमत्त गुणवैष्टारूपेण शृष्टानि
कर्माणि न निबद्धान्तिमिष्टादिरूप फल नारभन्ते हे धनजय ॥ ४१ ॥

परमात्मयोगानुष्ठानादशुद्धिक्षयहेतुकज्ञानसच्छिन्नसशयो न निबध्यते कर्मेभिर्ज्ञा-
नाग्निदग्धकमत्वादेव यस्माच्च ज्ञानकर्मानुष्ठानविषये सशयवान्विनश्यति—

तस्मादज्ञानसंभूत हृत्स्थ ज्ञानासिनात्मन ।

छिन्नैव सशय योगमातिष्ठोत्तिष्ठ भारत ॥ ४२ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्या सद्दितायां वैयासक्यां भीष्मप
र्वाणि श्रीमद्भागवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादे ज्ञानकर्मसंन्यासयोगो

नाम चतुर्थोऽध्याय ॥ ४ ॥

तरमादिति । तस्मात्पापिष्ठमज्ञानसंभूतमज्ञानादविवेकाज्ञानं हृत्स्थं हृदि युद्धौ स्थितं ज्ञानासिना शोकमोहादिदोषहरं सम्यग्दर्शनं ज्ञानं तदेवास्तिः खड्गस्तेन ज्ञाना-
मिनात्मनः स्वस्यात्मविषयत्वात्संशयस्य । नहि परस्य संशयः परेण च्छेत्त-
व्यतां प्राप्ते येन स्वस्येति विशेष्यतेऽत आत्मविषयोऽपि स्वस्यैव भवति । छिस्त्वेन
संशयं स्वविनाशहेतुभूतं योगं सम्यग्दर्शनोपायं कर्मानुष्ठानमितिष्ठ कुर्वित्यर्थः । उत्तिष्ठे-
दानीं युद्धाय भारतेति ॥ ४२ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकर-
भगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये ब्रह्मयज्ञप्रशंसा नाम
चतुर्थोऽध्यायः ॥ ४ ॥

Notes

' Śāṅkara's Introduction

1. Śāṅkara tells us in his introduction what is the Central Teaching of the Gītā according to him. In his opinion the Gītā teaches that Mokṣa is to be achieved through only one Path and that is the Path of Knowledge accompanied at the same time by the Renunciation of all actions. According to Śāṅkara the Karmayoga of the Gītā is a step to the Path of Renunciation in the sense that the Karmayoga leads to the Purification of the Mind only and this latter leads to the Knowledge of Brahman which is accompanied by the Renunciation of all actions.

• We shall see later on that according to Rāmānuja and even Madhusūdana who belonged to the Śāṅkara Vedānta School, the Gītā teaches that Mokṣa is to be achieved through the Path of Devotion. According to a Predecessor of Śāṅkara whose views are often stated by Śāṅkara himself the Gītā taught the Performance of all Actions except the Kāmya or interested actions. Modern writers on the Gītā like Tilak and Gāṇḍhī have held that the Gītā teaches the Karmayoga 'Path of Disinterested Actions'. There are some who hold the Central Teaching of the Gītā to be the Path of Meditation (Dhyānayoga).

• In our opinion we should depend upon verses like Bhagavadgītā XIII 24-25 which are very clear on the above problem and we should conclude that the Gītā teaches different Paths for persons of different temperaments.

At the same time it must be noticed that the Karma yoga of the Gita like its other Paths has two aspects one as the *Sādāna* i.e. the first step to the *Karmayoga* *Sannyasyoga* and other Yogas or Paths and another is the *Phala* the Result in the sense in which King Janaka of Mithila is known to have practised the Path of Karma yoga ✓

It will be seen from Sa Bha on the Bha GI that Sankara has no objection to the Practice of *Karmayoga* as was done by Janaka His real objection is against *karman* or action being a Path to Mokṣa He holds that even Janaka achieved his Mokṣa only through knowledge though he did not give up actions in favour of Renunciation Here he does not seem to us to be strictly in agreement with the Gita which clearly says that Karma yoga is a means to Mokṣa though this Karmayoga in its *Phala* aspect is itself based upon the Highest Knowledge of Brahman (Vide Bha GI V 7 24) It is the Karmayoga in its *Sādāna* aspect which is described in the Gita as a means to the purification of the mind or as a means to the knowledge Thus we shall have to prove by the interpretation of the verses of the Gita

2 अण्डम-वक्रसम्भवम्—The *Aṅg* is the origin of the Egg

3 प्रजापतान्—Are the sages Marici and others the *प्रजापति* ? Or shall we translate Sankara as—'He created Marici and others and taught the Path of Action to the *Prajāpatis* ? The text of POB puts a comma after *वर्षा* *स्वादीन्* अग्ने इष्ट्वा But this seems to be wrong because we have *अं दान् सनकमनन्दानां* उपाय in the next sentence

4 द्विविधो हि वेदाको धर्मः—Sankara is right so far as the *Karmakānda* of the Brāhmaṇas and the *Jitānikānda* of the Upaniṣads like the *Chandogya* (V 10) and the *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* are concerned But by proposing to interpret the *Bhagavadgītā* in the light of the teaching of this earlier *Sruti* literature Sankara seems to us to

have missed the very aim for which specially the Gītā was, in our opinion, written

5. "श्रेयोऽर्थनिः" does not mean the same as निःश्रेयमार्थनिः.

6 अनुष्ठीयमानः—We think some words like "प्रचय गच्छति" are missing here Of प्रचय गमिष्यति in स्वप्रयोजनाभावेऽपि भूतानुजि-
पक्षया वैदिकं धर्मद्वयमजुंताय... गमिष्यताति" which follows

7. अनेकैः—A clear reference to a lot of commentaries on the Gītā prior to Śankara

8 अभ्युदयार्थोऽपि य. प्रवृत्तिरक्षणः etc This is clearly the attitude of the Gītā to the Ritualism of the Samhitā and the Brāhmana But in addition to this, the Gītā holds that the Karmayoga has a Phala aspect which leads to Moksa directly (Vide Bha Gī III 20)

9 परमार्थतत्त्व च वासुदेवाख्य परं ब्रह्म—These are the two most important questions about the teaching of the Gītā, viz, (1) that of the Paths to Moksa, e g, the Karmayoga, the Sāmkhyayoga, the Sannyāsavoga, etc, and (2) that of its metaphysical doctrine

* In " परमार्थतत्त्व च वासुदेवाख्य परं ब्रह्माभिधेयभूतम्" Śankara would appear to be identifying the Supreme Brahman which, in his School, is without any attributes, with Vāsudeva or Kṛṣṇa But in spite of such statements he strictly sticks to his doctrine of Saguna and Nirguna Brahman and, Vāsudeva or Kṛṣṇa is really speaking in his opinion the Saguna Brahman only *

* It is generally admitted by all writers that in some verses of the Gītā the 'Sākāra' aspect of Brahman called Purusa or Kṛṣṇa is taught while in several others the 'Nirākāra' aspect called Akṣara or Avyakta is taught The relation of these two however must be discussed on the ground of such verses as mention both of them, viz, Bha Gītā XIV. 27 where Kṛṣṇa declares himself to be the support (प्रतिष्ठा) of the 'nirākāra' Brahman *

In our opinion the Gītā holds that the सक्तर aspect (i e Kṛsnā) is higher than the निरक्तर one which is in a way the energy or the higher Nature of the sākāra { Vide Principal S N Das Gupta's History of Indian Philosophy, Vol II, P 476, 474 } But this question will have to be discussed while interpreting the verses of the Gītā



Adhyāya I

1. कुरुक्षेत्र-The battlefield of the Mahābhārata War. The attribute ' dharmaksetra ' suggests the *Purāṇic* influence on the Gīta It means ' holy land '

2. (1) व्यूढम्-See Kautilya's Arthasāstra (chapters 154-159) for the various kinds of arrays of armies in very ancient times in India

(2) आचार्यम्-Drona

3. (1) द्रुपदपुत्र-His name was Dhrstadyumna

(2) तव शिष्येण-This does not seem to suggest any taunt.

(3) महर्ताम्-Was not the army of the Kauravas bigger than that of the Pāndavas ?

4. युयुधान-also called सात्यकि (see v 17)

5. (1) धृष्टकेतु-Tilak on the strength of the Udyoga Parvan (Adh. 164-171) says that धृष्टकेतु is Śis'upāla's son

(2) पुरनिष्कुन्तिभोजश्च-मधुसूदन takes these as two different persons But Tilak says that पुरनिष्ठ was the औरसपुत्र of कुन्तिभोज to whom कुन्ति was given as an adopted daughter कुन्तिभोज was a family-name of पुरनिष्ठ who was maternal uncle to सुभिक्षिद्र, भीम and अर्जुन

6. (1) सौभद्र-His name was अभिमन्यु.

(2) द्रौपदेयाः-The sons of द्रौपदी, Prativindhya and others (five in all)

(3) च in द्रौपदेयाश्च-मधुसूदन includes पाण्ड्यराज, मद्येक्ष्म and others by च.

(4) Madhusūdana says that altogether 17 warriors are enumerated in v. 4-6, beginning with युयुधान and ending with the 5 sons of Draupadi

7. सशर्धम्-Did Drona not know the names of the chief warriors on the side of दुर्योधन ?

8. (1) अश्वत्थामन्-Drona's son

(2) विकर्णं-one of दुर्योधन's own younger brothers

(3) सौमदत्ते'-Son of मोमदत्त; his name was भूरिश्रवस्.

(4) तथैव च-मधुसूदन reads अथैव and explains it as मिथुराज.

9. (1) अन्ये-मधुसूदन mentions शल्य, कृत्वर्मन् and others

10. (2) अपर्याप्तम् and पर्याप्तम्-Vide Tīlak.

To us it seems that दुर्योधन thinks his army though greater in number to be insufficient (अपर्याप्तम्) because भाष्म would be more easily defeated than भीष्म who led the army of the Pāndavas, which therefore seemed to दुर्योधन to be sufficient. This also explains why दुर्योधन insists that the warriors on his side should take special care of भीष्म alone (v 11) Note also the force of तु in अयनेषु तु (Madhusūdana's reading in v. 11)

(2) तद् and इदम्-Madhusūdana seems to think that as दुर्योधन, was speaking, he ought to say 'तदेतेषां बलम्' and 'इदमस्माकं बलम्' 'That' army of those पाण्डवस ' and " This' army of ours. Vide his explanation of भीष्माभिरक्षितम् and भीष्माभिरक्षितम्. In this case he explains अपर्याप्तम् as " not a match for " " not sufficient "

We hold that his alternative interpretation of भीष्माभिरक्षितम् is artificial, though it may suit the proper sense of अपर्याप्तम् and पर्याप्तम्

According to this alternative interpretation of Madhusūdana verse 10 will be translated as follows—

" That army of the Pāndavas for (fighting with) which भीष्मा is protected by us is not sufficient for (not a match for) us. But this our force for (fighting with) which

Bhima has been protected by them is a match for them
(*the Panlvas*)

11 (1) Madhusudana reads अयनसु सु for 'अयनेषु च' (Śānkara's reading)

(2) भीष्ममेवाभिरक्षतु-*The force of सु and एव shows that अपर्याप्तम् means not sufficient. Vide Tilak for the episode of Sikhandin. Madhusudana is right in saying that if भीष्म the commander-in-chief is well protected the entire कौरव army will be automatically well guarded.*

12 Madhusudana in his commentary on this verse says that दुर्योधन was very much frightened after seeing the army of the पाण्डवः. This will suit our interpretation of अपर्याप्त and पर्याप्त

14 शैते ह्ये युक्ते गहनि स्यन्दने *Of the allegory of the chariot in the Katha Upan. (III 1 11) from which the Gita is known to have borrowed a great deal of its expressions. This (v 14) is one of the verses in the Gita itself which suggest that along with the application of the Gita to the historical event of the war, the Gita is at the same time an allegory also. Bha Gita XVIII 78 also suggests that the Gita does possess an allegorical significance along with the historical one.*

Moreover the Gita does not follow the Katha Upan in its details so it does not matter if माधव means Krishna and not *bird!* which is the *chariot* in the Katha Upan

मधुसूदन says that Agni had given this great chariot to Arjuna

15 हृषीकेश-*Vide Tilak for the etymology of this word and also of गुरुरादेश a name of Arjuna.*

20 प्रवृत्ते-*It is after the sounds of the conchas but before the actual commencement of the war that Arjuna is overcome with grief (वापण्यदापोहत्स्वभाव-v II 7) So प्रवृत्ते means Just when the striking with the weapons was immediately to begin (वतमाने क-Madhu)*

26 (1) विदुन्-*Madhusudana explains this as विदुष्वान् धुरिक्ष्व प्रमृतान्*

- (2) पितामहान्—भीष्मसोमदत्तप्रभृतीन्—Madhu
 (3) आचार्यान्—द्रोणकृपप्रभृतीन्—Madhu
 (4) मातुलान्—शल्यशकुनिप्रभृतीन्—Madhu
 (5) पुत्रान्—लक्ष्मणप्रभृतीन्—Madhu
 (6) पौत्रान्—sons of लक्ष्मण and others—Madhu.
 (7) सहान्—अश्वत्थामन् चवद्वय and others—Madhu.
 (8) सुहृद—कृतवर्मन्, भगदत्त and others—Madhu.

27 कृपया—Can we connect etymologically this word कृपा here with कृपण्य in Bha GI II 7 ? Cf also Bha GI II 1

32 न वाक्षे विजयन् etc The Lord will argue later on that to wage the war without a desire for the victory is the duty of Arjuna both according to Sankhya and Yoga Paths (Vide Bha GI II 34 48 etc)

34-35 आचार्या पितर पुत्रा—Arjuna does not want to fight against his elders friends and relatives If the Gītā were a धर्मशास्त्र like the Manusmṛti it would have replied as does Manu as follows—

पिताचार्यं सुहृन्माता भार्या पुत्र पुरोहित ।
 नादण्ड्यो नाम राज्ञोऽस्ति य स्वधर्मे न तिष्ठति ॥

36 आततायिन—Vide our remarks on आचार्या पितर etc in v 34 above The commentators quote the definition of आततायिन from smṛtis—

अग्निदो गरदक्षैव शस्त्रपाणिर्धनापह ।
 क्षेत्रदारापहारी च पदेते आततायिन (वसिष्ठ III 16)

If the Gīta were a धर्मशास्त्र Arjuna would have got the reply from the Lord that

आततायिनमायान्त हन्यादेवाविचारयत् ।
 नाततायिवधे दोषो हन्तुर्भवति कश्चन ॥

But the Gīta is not a धर्मशास्त्र like the Manusmṛti though its central teaching is to ask man to do his duties disinterestedly The Gīta examines the question of duty from a spiritual standpoint (ब्रह्मविद्या) rather than from the stand

spiritual standpoint (महाविद्या) - rather than from the standpoint of the law, as do the Smritis (Vide Tilak's remarks on Gītā 1 38)

40 कुलधर्मा रत्नातना - The expression " रत्नातन धर्म " applied to the Hindu Religion seems to us to have been originally used for the Social and Legal Laws (वर्णाश्रमधर्म) We do not indeed want to suggest at all that the philosophical doctrines of Hinduism are comparatively modern (अद्यतन), we simply try to trace the usage of the expression रत्नातनधर्म to its earliest history

43 जातिधर्मा कुलधर्माश्च शाश्वता - Vide notes above on v 40

46 क्षेपतरम् - Madhusudana notices a reading *uiz*, प्रियतरम्

47 रथोपस्थ उपाविशत् - Tilak says that the warrior fighting in a chariot used to do so while standing

Note the इतिश्री (colophon) which contains the words महाविद्यायाम् and योगशास्त्रे and also श्रीकृष्णार्जुनसंवादे

We suggest that श्रीकृष्णार्जुनसंवाद is possibly the oldest title (oldest part of the title) of the Gītā The expression ' योगशास्त्रे ' should mean the science of the Paths or Yogas like साख्ययोग, कर्मयोग, भक्तियोग, ध्यानयोग The Gītā would have been called योगशास्त्र even when if at all there were in it only two Yogas *uiz*, सारय and कर्म, as in the second Adhyāya or only three *uiz*, साख्य, कर्म and सन्वास as in Adhyaya V The same title continued even when some more Paths or Yogas (ध्यानयोग in Adh. VI and VIII, भक्तियोग in Adh. VII and IX-XII, cf Adh. XIII 24-25) were added. Vide Notes on Bha Gī VII 1

We suggest that ' श्रीकृष्णार्जुनसंवाद ' is older than " योगशास्त्र " which must have been added to ' श्रीकृष्णार्जुनसंवादे ', when the importance of the Gītā as a Book of Practical Life was realized and emphasised. Moreover, in our opinion the Gītā was, at first revised and enlarged from the standpoint of the Paths or योगs, not from that of the philosophical doctrines in it

ब्रह्मविद्यायाम्—The latest additions in the Gītā seem to us to be those of the doctrinal statements (And we suggest that they are mostly to be found from Adhyāyas XIII onwards) 'ब्रह्मविद्यायाम्' seems to us to be the latest addition to the title of the Gītā.

The title अर्जुनविषादयोग given to Adh. I seems to be simply a correction of अर्जुनविषादो नाम प्रथमोऽध्यायः. It can mean the Path of Arjuna's sorrow. Vide Notes on VII 1. Perhaps 'विषादयोग' (without 'अर्जुन') would have been a better title and more symmetrical with such titles as सात्त्विकयोग, कर्मयोग, भवानयोग, भक्तियोग. But in fact विषादयोग is originally no Path at all; so the 're-editor' continued the expression अर्जुनविषाद with the addition of योग. Of course, the Ācāryas have succeeded in explaining the importance of अर्जुन's sorrow and we fully agree with them so far as Arjuna's dissatisfaction with the rules as stated in the Law-books is concerned (Vide our Notes on Bha. Gī. I. 34-36 and also on XVIII 73)

It may be noticed that the Ācāryas suggest different names for some of the Adhyāyas of the Gītā e. g. Śankara called his भाष्य on Adh. III कर्मप्रशसायोग instead of कर्मयोग: which is the traditional title of Adh. III. Of course, Śankara does not change the traditional titles of the Adhyāyas of the Gītā. He only gives a new title to the Adhyāya of his commentary on the Gītā.

Adhyāya II

The aim and object of the first Adhyāya and verses 1-8 of the second Adhyāya seem to us to be suggested in v. 8 of Adhyāya II

In this verse Arjuna says: " I do not see that (knowledge or rule of conduct) which may remove the sorrow and repentance which will surely deprive my mind and senses of their peace by the mere idea that I have killed my brothers, relatives and elders in the battle This sorrow and repentance will remain and will not be removed even by the fact of my having secured a thornless and prosperous kingdom of the earth and, in addition to that, the kingship of even the gods, if I were at all to get it " Verse 8 shows that Arjuna wants a knowledge and a rule of conduct which may guide him in his fight and which may not make him lament and repent after having killed his relatives in the battle The rules of conduct in the Manu-smṛti and other Law-books say that (i) 'There is no sin in killing an ātātāyīn one who attacks us, as the Kauravas had already done,' (ii) or, 'A Kṣatriya must fight when called upon to fight and he will win heaven if he be killed while fighting', or (iii) "It is the duty of a ruler to chastise even his relatives and elders if these harass the people whom the ruler must take care of " And there are several other rules of conduct in these dharmaśāstras "books of duties." But Arjuna is not satisfied with these He is sure that after victory and the consequent attainment of the prosperous kingdom his sorrow and repentance for killing his relatives and elders will always bite him and

he will lose his peace of mind, which he can retain by abandoning the fight. In other words, he says, "If I am to fight and, believe that even if I win the war, I need a knowledge and a rule of conduct based upon that knowledge to guide me and to keep up my spiritual peace which I care for much more than the victory and the kingdom." The Lord in his reply begins with the immortality of the soul, the impossibility of killing the soul, the actionlessness of the soul, the sole activity of the Nature (प्रकृति) of which the mind and the senses are the effects, the Rule of Disinterested Action, etc etc.

Thus, verse 8 of Adhyāya II suggests that the rules of conduct given in such works as the Manusmṛti did not satisfy Arjuna in doing his duty as a Ksatriya and the Bhagavadgītā went deeper in explaining these rules by imparting the knowledge of the individual soul, the Nature, Brahman, Activity (as a principle), Yajña, Karmayoga, etc, etc

So, the purport of Adhyāya I and the first eight verses of Adhyāya II is to show the conflict-of-duties that Arjuna and any man in the world often finds himself confronted by and which cannot be solved simply by the rules of the Manusmṛti and which the Gītā seems to aim at solving (Vide Tilak's Gītā Rahasya, Chapter II)

5 अर्थकामान्—Can we read अर्थकामान् for अर्थकामान् ? अर्थकामान् is to be contrasted with महानुभावान्

6 क्वरुणो गराव—“Which is better for us, whether we should conquer them or they should conquer us?” The translation: “We do not know which of us is superior, whether we shall conquer them or they shall conquer us.”—is inconsistent with the spirit of v. 5 and of the latter half of v. 6 Arjuna is not timid, his timidity would have been removed by v 2-3 He has made up his mind not to fight, because of the statement on 6B

7 (1) कार्पण्यदोष—Wide note on कृपण in v. 49

(2) धर्म—क्षेत्रधर्म The Lord calls कर्मयोग also धर्म in v 40

8 (1) निश्चितम्—Arjuna does not want any discussion but the Lord makes A. come to decision by himself. Vide Bha GI XVIII 73

✓ (2) प्रपन्नम्—There are two aspects of भक्ति or devotion, called by Rāmānuja भक्ति and प्रपत्ति and explained by him according to सर्वदन्व्याय and मानार्दन्याय But the Gītā does not seem to know this distinction Vide our Note on Adh XII

(3) ए—This particle is usual in the Brāhmana books Its use in a verse of the Gītā can point to the antiquity of that verse

10 (1) दृष्ट्वा तु पाण्डवानाकम् हृत्वारभ्य प्राणिनां शोकमोहादिससार-
णोन्दोषोद्भवकाणप्रदर्शनाश्रित्वेन व्याख्येयो ग्रन्थ—This standpoint pro-
posed by Śankara to explain Arjuna's sorrow at the very
moment of action is a standpoint common to all philoso-
phical works Of the first Kārikā of Īsvaraḥṛṣṇa (Sāmkhya-
kārikā)—

दुःखश्रय्याभिघातान् जिज्ञासा तदपघातके हतो ।

दृष्टे सापार्था चेन् नैकान्तात्यन्ततोऽभावात् ॥

But in ^{our} opinion the Gītā is a book of Ethics and presents the Rule of Right Conduct It is aimed at suggesting solutions of such subtle questions of Conduct, Practice and Action as a man like Arjuna cannot solve with such books on Right Conduct (शास्त्र) as those of Manu and Yājñavalkya The latter give the caste duties, but when these are in conflict with the duties towards relatives and elders critical questions of conduct arise and the Gītā tries to solve such a question, viz, a question of the conflict and clash of two types of (religious) duties The Gītā is not merely or mainly a book on the Vedānta or any other School of Philosophy, as are the Upaniṣads

✓ (2) तयोश्च सर्वेषु संसृज्यात्सर्वेषु कदाचित्कालेनान्यत्वेन निवृत्ति—This is the central teaching of the Gītā according to Śankara, though

be a means to Mokṣa He however, does not object to a ज्ञानिन् doing all his duties even after the attainment of ज्ञान Insofar as he holds this view the doctrinal difference between him and his predecessor, Tilak or us narrows down,

† In our opinion कर्म, ज्ञान, भक्ति and ध्यान in the Gita are each of them mentioned in two aspects, the साधन aspect and the साध्य or phala aspect In the latter form these are often not a means at all, but they are mere modes of passing the life -

• In the case of कर्म we should inquire into all the verses about it and see whether (1) karman is stated to be a direct means to Mokṣa just like ज्ञान or (2) whether it is subsidiary to ज्ञान which alone is the means to Mokṣa In the latter case karman will lead to the purification of mind and the purification of mind will lead to ज्ञान which will lead to Mokṣa according to Sankara This inquiry we shall carry out in course of our interpretation of the Gita

• (7) यदि तावत्पूर्वं जनकादयस्तस्त्वविदोऽपि न कर्मसन्त्यास कृतवन्तस्त्वेयोर्ष्व । These remarks also prove that Sankara is doctrinally not opposed to the ज्ञानिन् like Janaka continuing his actions even after ज्ञान *

11 (1) अशोक्यात् Of नैव शोचिदुमहसि । in verses 26-28

The soul is not an object of sorrow because it is eternal Sankara after explaining the cause of अशोक्यत्व to be that भीष्म and others are of good conduct (सद्बृहत्त्वात्), adds that they are eternal (परमाथरूपेण च नित्यत्वात्,)

12 अत परम्-Sankara explains this as अस्मद्देशविनाशात् परम् But according to the context 'अत परम्' should mean 'after this war

(2) देहभेदानुवृत्त्या बहुवचन नात्मभेदाभिप्रायेण । Sankara tries to bring in his doctrine of एकज्ञानवाद but the Gītā does not seem to be conscious of it nor to accept it

14. मात्रास्पर्शा-Sankara gives two explanations-(1) The sense (आभि मीयन्ते शब्दादय इति मात्रा इन्द्रियाणि) and their

contacts (स्पर्शा-संयोग) with their objects (शब्द and others) and (2) senses and their objects (स्पर्शन्ते इति स्पर्शा)

Cf स्पर्शान् कृत्वा महिर्नास्मान् in Bha | Gl V 27

Also—

ये हि सस्पर्शजा भोगा दुःखयोगव एव ते ।

आद्यन्तवन्त कौन्तेय न तेषु रमते बुध ॥

Bha Gl V 22

15 अमृतत्वाय—The Gita uses various words and phrases for the idea of Mokṣa.

16 (1) Sankara finds a very deep doctrinal statement in this verse According to him the verse means—

That which does not really or invariably exist (e g शीतोष्ण, the दह the मट, the मृत्पिण्ड) can never be proved to be an entity with whatever proofs while that which invariably exists (i Brahman or Atman alone) can never be shown to be a non-entity. The sages who realize that Brahman is the entity have known the truth or judgement about both (1) what does not invariably exist and (2) what exist invariably

We propose the following translation —

The शीतोष्ण and मृत्पिण्ड do not really exist (तस्य भाव न विद्यते) because they are असत् ' some thing which did not exist once (e g before they were perceived) if a thing exists at all the three times (e g the individual soul) it will never disappear (तस्य अभाव न विद्यते—lit its non-existence in future is impossible) The real nature of that which did not exist from the beginning and of that which exists at all the three times is seen and understood by the sages So they know that शीतोष्ण, मृत्पिण्ड are असत्, are भाग्यनारादिन do not exist at all the three times

(2) We need not discuss the objection to the non-existence of the Cause (मृदादि, etc) and their answers given by Sankara.

17. (1) Śankara—किं पुनरलक्ष्यते तद्वदेवास्तीति, उच्यते । We think that the verse has the following simple sense:—

(2) The only entity (which exists at all the three times and) which is not destroyed is Brahman

(3) आत्मा हि ब्रह्म । स्वात्मनि च क्रियाविरोधात् । Here Śankara seems to suggest his doctrine of the identity of Brahman and the Jiva.

18 (1) From the context of v 17 and v 18 we must conclude that, unlike Śankara's above-mentioned suggestion, these verses imply the identity of nature between ब्रह्म and जीव.

✓ (2) The purpose of (d) न ह्यत्र युक्तव्यता विधीयते in Śa. Bhāṣya is to show that the Gītā does not favour मनुष्य-or action.

19.(1) ऋचौ—Because verses 19-20 are based upon similar verses in the Katha Upanisad Śankara uses the word rc in the sense of a मन्त्र

We quote the verses from the Katha Upanisad—

(१) न जायते म्रियते वा विपश्चिदायं कुक्षिस्रग्धमूत्रं कश्चित् ॥
अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे ॥१८॥

(२) हन्ता चेन्मन्यते हन्तुं हतश्चेन्मन्यते हतम् ।
उभौ तौ न विजानीतो नायं हन्ति न हन्यते ॥ १९ ॥

It should be noted that the Katha Upanisad is the principal Upanisad from which the Gītā borrows

In the Katha Upa. the above two verses describe Brahman, while the verses in the Gītā aim at intimating to us the immortality of the Jiva. Thus, the Gītā does not copy its verses from its sources. It simply uses them for its own purpose.

→ (2) शोकमोहात्सत्कारकारण Sankara's introduction to v 19

These remarks of Sankara go against the very motive of the verses which is to urge Arjuna to fight. In fact the Gītā Sastra is the Science of disinterested Activity (निष्काम प्रवृत्ति) which is a means to Mokṣa.

The conclusion to be derived from the verse is that Arjuna should not be sorry for the deaths of those who will be killed in the fight which he undertakes as a duty

20 (1) यसात्पमात्मा भूत्वा पश्चादभविता अभावगन्ता न Sankara's reading अभविता does not seem to us to be the original one. Moreover his interpretation of वा and न in the second Pāda would appear to argue against his reading. We think the correct reading is भविता and the pāda would mean - It is not that the Jīva having once become will become again i. e. It is not that the Jīva will be non-existent even temporarily in other words The Jīva is one who always is and never becomes '.

(2) यद्यप्याद्यन्तयोर्विक्रिययो प्रतिषेधे सर्वा विक्रिया प्रतिषिद्धा भवन्ति- Sankara here refers to the six states of an entity mentioned by Yāska -

पद् भावविकारा भवन्ताति वाय्यायणिर्जायतेऽस्ति विपरिणमते वर्द्धतेऽप्यधीयते विनश्यतीति ॥ Yaska I. 2. 8

(3) अस्मिन्मन्त्रे षडभावविकारा सौत्रिकवस्तुविक्रिया आत्मनि प्रति विध्यन्ते-Sankara

But this is not exactly so. The purpose of the verse is only to show that the Jīva is immortal

→ 21 (1) Sankara's interpretation amounts to The wise one neither kills anybody nor asks some one else to kill anybody. In fact he renounces all actions

We propose the following interpretation —

If the Sāṃkhyayogin who knows that the soul is imperishable eternal unborn and unchanging, kills any-

body, thinking it to be his duty to do so as a Ksatriya; he does not (really) kill nor does he help killing anybody.

(For the Sāmkhya as a Path of Action see infra.)

(2) तस्माद्गीताशास्त्रे आत्मज्ञानवतः सन्यास एवाधिकारो न कर्मणीति तत्र तत्रोपरिष्ठादात्मज्ञानप्रकरणे दर्शयिष्यामः ।—Śankara.

The purpose of the verse in question seems to us to prove the immortality of the soul and to remove Arjuna's idea about the death of his relatives on the battlefield. Cf. नैनं शोचिन्नुमहंसि in v. 26.

22 (1) अविनाशित्वम्—According to Śankara this verse describes the nature of the imperishability of the soul asserted in the previous verse.

However to us the verse seems to aim at describing the relation of the soul and its body and thus to explain the death, with the ultimate object of persuading Arjuna to fight and through him to teach to the world the Sāmkhyayoga a Path of Action.

✓ 23 नैनं छिन्दन्ति शस्त्राणि—The first Pāda proves that the soul cannot be cut by weapons; and that is the very point in context for Arjuna's conduct

24 सर्वगतः—It will not be a historical truth to argue that because the word sarvagata is here used for the soul, the author of the Gītā had in his mind the problem whether the soul is sarvagata (i e ubhu) or अणु.

25. भातन्न—called in Gujarati (मठी) ✓

(1) अनित्यत्वमभ्युपगम्य—Śankara.

The assumption (मभ्युपगम्य) of the mortality of the soul is made only to prove that Arjuna should not be sorry if his relatives and others are killed in "a religious fight (धर्मयुद्ध)"

(2) नित्य in नित्यभातम्—Śankara rightly explains नित्य as referring to the period of one body or birth.

(3) नैव शोचिषुमहसि-Sankara-जन्मवतो जन्म, नाशवतो नाश च ह्येतौ अवश्य भाविनाविति

Sankara is right in his explanation. The purpose of the verse however is that Arjuna should not lament, he should fight. Cf verses 31-32

27 “ तथा च सति ” (Sankara's introduction to v 27) may mean that verse 27 is a conclusion based up on v 26, but in fact v 27 is an argument for the statement in v 26

28 (1) Sankara's introduction to v 28 would appear to interpret the verse as dealing with भूत (beings) other than those dealt with in the preceding verses. This will be the force of अपि in वाचकरणमघातात्मवान्यपि भूतानि उद्दिश्य शक्यं न युक्तं क्तुम्. He seems to take verses 26-27 as referring to the soul and verses 28-30 to the bodies and senses

But we think that the Gītā does not here distinguish between soul or souls and bodies. The point emphasised by the Gītā seems to us to be three-fold —

1 Verses 12-25 proceed with the doctrine that the soul has no death and no birth and prove that it is immortal

2 Verses 26-27 proceed with the view that the death and birth of the soul are real and yet prove that the soul is immortal.

3 Verses 28-30 present an agnostic standpoint (in v 28-29) and yet the Lord asserts that the soul cannot be killed (or it cannot be definitely known that the soul is killed !)

Moreover it is difficult to say that भूतानि in v 28 (29 and 30) refers to the bodies. Sankara himself explains भूतानि in v 30 as भावमादीनि. And v 29 refers to the soul by एनम् and presents the same view point as v 28

29 अथवा-Note that Sankara gives two explanations. The second explanation is in harmony with the following

verse of the Katha Upanisad, which the author of the Gita had in his mind but which, as usual in other similar cases, he need not have copied as regards the sense

30 भूतानि—The Gita does not distinguish between embodied souls and beings (ददिन and भूतानि) भूत means 'a being or an embodied soul'

31. शोको मोहो वा न समवति—Sankara

But the purpose of the preceding verse is to ask Arjuna to give up his sorrow and to fight, as is clear from the latter half of v 31

33 महादेवादिसमागमनिश्चितम्—Sankara The episode referred to by Sankara is the topic of the Kiratarjunyam

But कीर्ति in the present verse may refer to the fame that Arjuna may win by getting victory in the fight अकीर्ति in the sense of Sankara's interpretation (i.e., loss of fame) is actually stated in v 34

35 (1) महारथा = दुर्योधनप्रभृतय and वेपाम् = दुर्योधनादीनाम्—Sankara

But if 'वेपाम्' should be taken as referring to महारथा, the latter should mean द्रोण, भीष्म and others who always appreciated Arjuna's valour (बहुमतो भूत्वा) ' मरयन्ते ' as distinguished from वययिष्यन्ति in the preceding verse and वदिष्यन्ति in the following verse also suggest that महारथा are those who appreciated Arjuna's courage and believed in it Sankara does not seem to be right in explaining महारथा as दुर्योधनप्रभृतय who will be included in the class of अहिता mentioned in v 36

(2) निवातवच—an impenetrable coat of mail

37 (1) उभयथाऽपि तव हाम एव—It is not likely that the Lord tells Arjuna this for the first time in the Indian standpoint of war, but the Lord seems to remind Arjuna of a well-established Hindu standpoint about the result

of a war and the destiny of a warrior. The verse has a parallel in one of Bhāsa's dramas

(2) कृतानिश्चयः—Śankara—अप्यादि इदं नृ मरिष्यामि वेति निश्चयम् ।

But युद्धाय कृतानिश्चयः may mean "Having given up the idea of renouncing the fight (as stated in Bha. Gl. I. 48)

38 (1) सुखदुःखे समे कृत्वा—In the Sāmkhya Path of Action this sentence means 'regarding pleasure and pain as equal' because Arjuna will get either the kingdom of earth if he wins or the heaven if he loses. In both the cases he will surely get something

In the Yoga Path of Action this same expression means " being not attached to the result of actions "

(2) नैव पापमवाप्स्यसि—The Sāmkhya Path of Actions is a Path of avoiding sins but also of getting religious merits. The Yoga Path of Actions avoids both sins and merits

(3) प्रासङ्गिक—We hold that v. 11-38 describe the Sāmkhya Path. So v. 31-38 are not interpolations

(4) Śankara's introduction to this verse (युद्ध स्वयम् इत्येवं युध्यमानस्योपदेशमिमं श्रुत्वा) shows that according to him this verse does not present one more point in addition to that in verses 31-33, (34-36) and 37

But we hold that this verse presents the Sāmkhya point mentioned in the next verse, particularly that part of the Sāmkhya view in which it resembled the Yoga or Karmayoga view

(5) So Śankara's remarks (इत्येव उपदेशः प्रासङ्गिकः) would not apply to v. 38 and as we shall show below, not also to 31-37

39 (1) According to Śankara verses 31-38 are incidental (प्रासङ्गिक) and दश in verse 39 once again takes up the philosophical view (परमाशुभं) as distinguished from

बौद्धिकस्याय) which is given in verses 11-30 and which is the point at issue (प्रश्न)

But it will be against all the force of एषा (this) to refer it to verses 11-30 and not to the just immediately preceding verses (11-30) We propose to take एषा as referring to verses 11-38

(2) Sankara thinks that verses 11-30 aim at teaching the changelessness (अविक्रियत्व) and non-agency (अवर्तुत्व) of the soul and ultimately the Renunciation of all actions. Moreover according to Sankara साख्य in Adh V and elsewhere in the Gita means Renunciation and he thinks that he is bound to take साख्य in the present verse (II 39) also in the sense of Renunciation

We hold that Bha GI II 11-30 prove only the immortality of the soul and ask Arjuna to fight and Bha GI II 31-38 also ask Arjuna to fight on the strength of other arguments particularly that of the caste-duties of a Ksatriya. Moreover, we believe that nothing is said in Bha GI II 11-38 about Renunciation of all actions and that even if साख्य can be proved to mean सन्यास of all actions in Bha GI III-XVIII and also Adh II 40-72, we are not bound to accept that sense unless the view in v 11-38 can be shown to refer to the Renunciation of all actions. Therefore we hold that साख्य in Adh II 39 does not mean Renunciation of all actions, it rather means a view based upon philosophical discussion, as distinguished from a view based upon practical consideration which was called योग. According to both these views (साख्य and योग), so far as v 39 is concerned, the conclusion was that Arjuna should fight (and that nobody should give up his duties)

We shall later on discuss the question whether साख्य in Bha GI III-XVIII means Renunciation or not, but we may say here that if it at all means Renuncia-

tion (of all actions) we shall have to conclude that that portion in which साख्य means Renunciation is later than Bha. Gī. I-II or is at least written by a person other than the author of Bha. Gī. I-II.

(3) According to our Note (2) above the meaning of साख्य in v. 29 will be the standpoint in Philosophy or the standpoint in Knowledge the word साख्य being derived from सम्+ख्य 'to know well or 'to understand thoroughly'. And similarly yoga will mean application or practical standpoint or action. In Adh. III. 3 the knowledge aspect and the action aspect of साख्य and योग respectively are emphasised though of course both of them were ultimately ways for an active life only. This is our view about साख्य and योग. According to Sankara they mean Renunciation of all actions and Practice of actions respectively.

(4) According to Sankara 'साख्य' is a direct means to Mokṣa, while योग is a means to साख्य and leads to Mokṣa through the attainment of knowledge caused by the grace of God ईश्वरप्रसादानिर्विकल्पान्नाप्ते)

But from the verse itself we cannot make out this distinction between साख्य and योग. They seem to be rather two parallel Paths of Action to the same goal.

(5) According to Śankara the statement that through Yoga a man becomes free from the bondage of actions (v. 39 B) is a *stuti* a recommendatory statement meant for attracting Arjuna to follow the Yoga (*prarocana*)

For this explanation of Yoga also there is no statement in this verse nor elsewhere also in the Gīta.

(1) कृषादेर्योगविरथे-Śankara's illustration of कृषि (cultivation) and चिकित्सा (medicine) are not perhaps exact. Very probably abhikramaṇā referred to the Kamyā or voluntary rites of the Veda which gave no result if not completely performed and pratyavaya to the daily or com-

pulsory rites of the Veda which gave no reward if performed but the non-performance of which brought punishment to the man for whom they were prescribed Both these duties were classified under Dharma and the yoga or Karmayoga of the Gita is also a Path of actions or duties and the word dharma in verse 40 would suggest that abhikramanasa, pratyavaya and yoga are all of them meant to refer to actions or duties

(2) So the verse presents a contrast between Karma-yoga and the Karmakanda rather than between Karmayoga and other actions like cultivation and taking medicine

(3) 'स्वल्प' is probably a criticism of the very elaborate procedure of even the primary or elementary Vedic rite

41 (1) The introduction of Sankara to this verse (यद्यत्साख्ये बुद्धिरुक्ता योगे च ब्रह्ममाण्डलकृष्णा सा) needlessly connects साख्य and योग with this verse, which according to the context deals with only the yoga of the Gita and the Karmakanda of the Veda

इह in the verse is interpreted by Sankara as अयोभागै, but to us it seems to mean योगे and to refer to अस्य धर्मस्य in v 40 इह in v 41 cannot have a different sense from इह in v 40

(2) Sankara explains व्यवसायात्मिका बुद्धि as प्रमाणजनितविवेक-बुद्धि and अन्यवसायिनाम् as प्रमाणजनितविवेकबुद्धिरहितानाम् Even when S explains व्यवसाय as निश्चय, he does not say which kind of निश्चय it is.

It is not clear whether he takes the latter half of the verse as dealing with the Vedic Karmakanda

(3) " बहुधाया बुद्धय " is interpreted by Sankara as ideas running into or divided into many Branches But this is in fact the sense of अनन्ता which he explains as "(ideas) from which the endless world (सत्सर) proceeds extended."

But, in our opinion the fact that the verse criticises the Ritualism of the Veda must not be overlooked. We think here there is no question of प्रमाणजनितविवेकबुद्धि or its absence. The single idea in the योग is a fixed idea, viz., "One should do all his duties disinterestedly" (v. 45, v. 47).

This single fixed idea of the Karmayoga is contrasted with the innumerable ideas of the undetermined Vedic ritualist, which (ideas) are derived from the many Branches (बहुशाखाः) of the Veda.

(4) 'अभ्यवसायिनाम्'—may refer to the fact that the procedures of the various Vedic sacrifices was not fixed up for a long time. Thus, the people held that the sacrifices e. g. the Agnihotra sacrifice was not one but there were many Agnihotra sacrifices, as many as the various Branches of the Veda. So, there were endless ideas about a single ritual like the Agnihotra, there being till then no work like the Jaiminisūtra which decided that one and the same rite with different details about the procedure was described in all the different Branches. Vide Jai Sū II 4. 8-9.

(5) अनन्ताः may mean "ideas" which have no end, i. e., ideas about innumerable rewards, स्वर्गा, various kinds of enjoyments (bhogas) and riches (aiśvarya) Cf. पक्षेण in v. 47. The undetermined ritualists have one idea after another, they desire to get one reward after another, and perform the rites one after another and even in the performance of a single rite they differ as regards the exact procedure of the performance.

42 (1) Śankara does not say to what "इमं पुष्पिणं वाचम्" "this flowery speech" refers. We suggest that this speech refers to the following lines of the Mundaka Upanisad—

सदेतन्मन्त्रेषु कर्माणि कथयो दान्यपश्यन्मानि श्रेताया बहुधा सन्ततानि ।
तान्याचरथ नियतं सत्यवामा एष वः पन्थाः सुश्रुतस्य श्लोके ॥ १ ॥

यदा लोलायते हविर् समिद्धे हव्यगहने ।
 तदाज्यभागान्तरेणाहुतीः प्रतिपादयेच्छ्रद्धया हुतम् ॥ २ ॥
 यस्याग्निहोत्रमदर्शमपौर्णमासमचातुर्मास्यमनाग्रयणमतिथिवर्जितं च ।
 अहुतमवैश्वदेवमग्निधिना हुतमासप्तमांस्तस्य लोकान् दिनस्ति ॥ ३ ॥
 काली कराली च मनोजया च सुलोहिता या च सुधूम्रवर्णा ।
 स्फुलिङ्गिनी विश्वरची च देवी लेलायमाना इति सप्त जिह्वा ॥ ४ ॥
 एतेषु यश्चरते भ्राजमानेषु यथाकालं चाहुतयो ह्यावदायन् ।
 तन्नयन्त्येताः सूर्यस्य रश्मयो यत्र देवाना पतिरेकोऽधिवासः ॥ ५ ॥
 एह्येहीति तमाहुतयः सुवर्चसः सूर्यस्य रश्मिभिर्यजमानं वहन्ति ।
 प्रियां वाचमभिवदन्त्योऽर्चयन्त्य एष वः पुण्यः सुकृतो ब्रह्मलोकः ॥ ६ ॥
 प्लवा ह्येते अट्टा यज्ञरूपा अष्टादशोक्तमवरं येषु कर्म ।
 एतच्छ्रेयो वेऽभिनन्दन्ति मूढा जरामृत्यु ते पुनरेवापियन्ति ॥ ७ ॥
 अविद्यायामन्तरे वर्तमाना स्वयंघीराः पण्डित मन्वमानाः ।
 जहन्न्यमानाः परियन्ति मूढा अन्धेनैव नीयमाना यथान्धा ॥ ८ ॥
 अविद्यायां बहुधा वर्तमाना वयं कृतार्था इत्यभिमन्यन्ति बालाः ।
 यत्कर्मिणो न प्रवेदयन्ति रागात्तेनातुराः क्षीणलोकाश्चयवन्ते ॥ ९ ॥

1 1 1-9

In this passage of the Mu Upa we have the flowery
 speech of the Vedic Ritualist in Mu Upa 1.
 1 1-6 and a criticism of the Vedantin on it in Mu
 Upa 1 1 7-9 If the eighteen boats are the Sam-
 hita, Brahmana and Āranyaka of each of the four
 Vedas plus the six Vedangas which are also
 mentioned in Mu Upa 1 1 5, then the Veda referred to
 in Vedavāda in Bha Gī II 42 will also be found in the
 Mu Upa passage suggested by us The word मूढा in
 Mu- Up 1 2-7 will correspond to the word अविपश्चित
 in Bha Gī II. 42

(2) 'Vedavāda' means a belief in the Veda which denied
 the authority of the Upanisads (नान्यदस्तीति)

(3) 'नान्यदस्ति' इति वादिन -Sankara explains अन्यत् as वगभ्य अन्यत्
 other than the rites But perhaps "वेदेभ्य अन्यत्" meaning the

Vedānta or the Upaniṣad portion (Jnanakṇda) is the sense intended by the author of the Gīta

43 (1) कामात्मान — काम probably refers to काम in स्वर्ग काम (ज्योतिष्टामेन स्वगकाम यजत ।) Cf स्वर्ग in स्वर्गपरा

(2) क्रियाविशेषबहुलान् (वाचम्)—The very minute details of even a secondary ceremony of a Sacrifice has got to be carefully performed in the Vedic Ritualism

(3) Sankara completes the verse by adding ता वाच प्रवृत्ता मूढा ससार परिवर्तत इति । But the author of the Gīta seems to have connected याम् in v 42 with तथा in v 44 Sankara's addition will be in agreement with the Upaniṣadic criticism e g in Mu Upa I 2 7

44 (1) बुद्धि is explained by Sankara as साख्ये गाने वा बुद्धि, but as a matter of fact it is clearly stated in v 39 that the साख्ये बुद्धि is given in the verses which precede v 39 while from v 40 onwards the yoga standpoint is described. Sankara has tried to explain बुद्धि in v 41 also as referring to both सारय and योग Paths In our opinion there is no treatment of the samkhya standpoint in Adh II 40-72

(2) समाधि—Sankara takes समाधि as अन्त करण or बुद्धि. But समाधि here seems to us to mean the equipoise of the mind in success and failure in pleasure and pain etc etc Cf समव in v 48 In v 53 Sankara explains समाधि as सामन् The author of the Brahmasutra seems to borrow his argument from this part of the Gīta when he says that the individual soul is an agent (kartr) of his actions insofar as he has not attained samādī; equipoise of the mind (Bra. S: II 3 39)

(3) विषयते—Sankara explains this as भवति But it can have its natural sense and the verse may be translated as follows —

“The one definite idea of equipoise in failure and success is not laid down for (originally the gen had the sense of dative also) those who are attached to enjoyment and riches and whose mind is allured away by that flowery speech (v 42) ’

45 (1) त्रेगुण्य-*The theory of the three gunas which is explained so elaborately in Bha Gi XIII-XVIII seems to have existed even at the time when the earliest verses of the Gita were composed त्रेगुण्यविषया वेदा*-The topic or topics of the Vedas fall within the three *gunas*

Sankara adds चानात्मनाम् If he thereby interprets the verse as “To those who yearn to fulfil their desires the Vedas reveal the world of transmigration”, he apparently tries to make as mild as possible the severe criticism the Lord intends to pass on the Vedas. It is a view of the Lord himself that for anybody either full of desires for the rewards promised by the Vedas or devoid of such desires (see the next verse) the Vedas deal with things which are not purely of the *sattva* quality

It may be noticed here that from time to time the Indian sages have criticised the works that had in their opinion ceased to be useful guides to the people at large. Thus, in the Bhāgavata Purāna the Vedas, the Upanisads and the Gita are said to have failed to revive Jñāna and Vairāgya the twin-sons of Bhakti and therefore a new work the Bhāgavata Purāna itself had to be composed

The criticism of the Lord on the Vedas (which here do not include the Upanisads) throws light on the interpretation of the Vedas as known to the author of the Gita, just as the place which the author gives to the Vedic Sacrifices throws light on his interpretation of the Vedas

Moreover in the Gita we have perhaps some earliest non-Upanisadic (or Smarta) efforts to present a system based

upon the Principal Upanisads which have themselves given a secondary place to the Vedas and the Vedic Ritualism and it is just proper that the Gita in its very beginning makes clear its attitude towards the same though, of course, the Gītā does this duty not by a digression but by way of a comparison and contrast between its own Path of Disinterested Action and the Vedic Ritualism (Karma yoga and the Karmakanda), a theme natural to the Gita.

That the Vedas were believed to be a means of worldly welfare is a statement in favour of the modern interpretation of the Vedas, particularly the R̥gvedic Hymns.

(2) योगक्षेमप्रधानस्य श्रेयसि प्रवृत्तिदुष्करा—Sankara here explains the Lord's advice to Arjuna as not to care for even his own worldly welfare. According to him the Lord intends that Arjuna should try to achieve the final beatitude (Sreyas) and the care about worldly welfare is a hindrance to such an effort.

But to us it seems that as we have shown above the Vedas proper were believed to be a means of worldly welfare and here the Lord asks Arjuna to rise above the Vedas and to achieve his worldly welfare through the welfare of the world, in other words through the Path of the Karmayoga not through the Vedas. The Gita's Karmayoga is a Path of Jñāna and Karma combined unlike the Path of the Karmakānda of the Vedas. The former works through and for the welfare of the world, the latter only for that of the individual.

(3) एव त्वोपदेश स्वधर्ममनुविष्टत—Sankara seems to emphasise his own view that some part of the Gītā particularly the Karmayoga was meant only for Arjuna a madhyama adhikārin while its central teaching is, the achievement of Mokṣa through Renunciation of all actions was intended for the uttama adhikārin. But we hold that the teaching about the Vedic Ritualism is, its uselessness

if it be adopted to fulfil one's desires for its rewards, is meant for all, even for the most enlightened sage (Vide verse 46)

46 (1) Sankara's introduction to the verse (सर्वेषु वेदोक्तेषु
इक्षरायेत्यनुष्ठीयन्ते) as well as his conclusion (तस्मा-
त्प्राग्ज्ञाननिष्ठा वर्धन्वम्) shows that according to him
this verse teaches that the man who is ignorant of Bra-
hman should do the Vedic rites, dedicating them to the
Lord, in order to purify his mind (sattvasuddhi as
Sankara says elsewhere in his comment on the Gita, etc)'

In our opinion the above view of Sankara is a part
of the doctrine of the Gita, but it is not the correct in-
terpretation of this particular verse. The verse rather aims
at teaching what use a sage who has already achieved
knowledge can make of the Vedic Religion of Ritualism,
and it says that he can make no use of that Religion.
In that case, Sankara would say that he should renounce
all actions, as he does by explaining ब्राह्मणस्य as ब्राह्मणस्य
संन्यासिनः but in our opinion the Gita here (verses 46 and
47 taken together) clearly says that such a sage must
do the Vedic duties as well as all other duties of his
without aiming at their rewards

In the verse (46) there is no mention of the ignorant
man, nor of the renunciation of all actions and even
according to Sankara it is possible that a sage may con-
tinue doing all actions though he be entitled to Renun-
ciation (Vide Sa. Bhā on Bha. Gī v 10 *supra*)

(2) Sankara's construction of the verse. He makes out
four sub-sentences by not taking सर्वतः सप्ततीदके as an
adjective to उद्दाने and by taking many other words as
' implied ' We here give a translation according to him —

All the use viz that of bathing, drinking, etc which
can be possibly made of a small tank can be also made

In the second Pada of the next verse the Lord asks Arjuna to give up attachment to actions also

48 (1) योगस्य—Being on the Path of disinterested Actions (Yoga)

(2) सङ्ग—We have above noticed that just as in the fourth Pada of v 47 the Lord asks Arjuna to give up attachment to Renunciation founded upon the knowledge of Brahman, so in the second Pada of v 48 He advises A. to give up attachment to disinterested Actions. The Gita looks upon both these kinds of attachment as a defect of the follower of the Path

Sankara, however, explains सङ्ग as the attachment to the idea that " the Lord should be pleased and propitiated with my actions " This may not be taken as doctrinally wrong, but surely it does not seem to us to be interpretationally right.

(3) सिद्धयसिद्ध्यो समो भूत्वा—Sankara—' Not caring whether I get or not the Perfection in the form of the attainment of Knowledge, which is the result of the purification of the mind.'

But to us it seems that सिद्धि means (1) either success in the work e g, the faultless completion of a यज्ञ, a daily duty, to avoid प्रत्यवाय or (2) the fulfilment of one's aim e g, the achievement of the heaven, the lordliness, etc

Moreover, according to the Gītā, there are two stages of the Karmayoga, कर्म, (1) Karmayoga as a means (साधन) and (2) Karmayoga as a goal (साध्य) In the first stage one must insist that the action or rite must give no other fruit but that of propitiating the Lord and this firm determination results of its own accord in the attainment of the Perfection mentioned by Sankara. In the second state this Perfection is already achieved. So the indifference to the Perfection mentioned by Sankara seems to be not in agreement with the Gītā itself

(4) 'समत्वम्' will in the light of our interpretation of सिद्धि mean equality of mind both in success and failure of the action undertaken

49 (1) In v 41 and 44 the Lord has emphasised the अवसायात्मिका बुद्धि 'the definite idea' in the Karmayoga In v 49 He asks Arjuna to submit himself to the बुद्धि and to avoid the rewards This verse, therefore, seems to us to be responsible for the doubt raised by Arjuna in Bha GI III. 1 Moreover, all the following verses (50-53) and even the picture of सितप्रज्ञ or सिरषा lay emphasis on the बुद्धि: the definite idea or standpoint of the Path of Yoga

(2) The word बुद्धि in the verse according to Sankara refers to बुद्धि: i e the standpoint of Yoga or that of Sāmkhya which is the result of the maturity of the Yoga attitude This sense he brings out by explaining बुद्धि in बुद्धौ शरणमन्विच्छ as योगविषयाया बुद्धौ तत्परिपालनाया वा साध्यबुद्धौ But in the verse itself only one definite standpoint and not one out of two standpoints is mentioned, and 'कृपणा फलहेतव' means that the standpoint of disinterested or desireless Action i e the yoga standpoint is meant by बुद्धौ So it is easy to see that the verse distinguishes between the Karmayoga of the Gita and the Karmakanda of the Vedas The option given by Sankara as regards the interpretation of बुद्धौ is contradicted by his own interpretation of बुद्धियोग which he explains as समत्वबुद्धियुक्त कर्मन् If the latter is mentioned in the first half of the verse, it is only natural that the same be stated to be the Path or shelter to which A. should submit himself Moreover it is rather strange that Sankara who takes Arjuna to be fit only for the Path of Action and not for the Path of Knowledge' (Vide Sa, bhāṣya on v 47 above) should here interpret बुद्धि as साध्य बुद्धि also and represent the Lord as asking A to submit himself to that standpoint

(3) कृपणा —The author of the Gita uses this word in

the sense of pitiable perhaps the same sense as in the Br Upa. passage Here the man is कृपण or pitiable because he aims at the rewards promised by the Vedas and not at Mokṣa

(4) कर्म means as explained by Sankara action or actions of the Vedas which bring various rewards and which are prescribed by the Vedas for the achievement of those rewards

(5) About this criticism of the Vedic Ritualism (Bha. GI II. 41-49) we may here add that in the Upanisads we have often a statement which shows that the Upanisads must have been recognised as a part of the Sruti much later than their composition Thus even in Cha Upa VII Nārada enumerates to Sanatkumāra whatever he has studied and the long list of works includes the four Vedas but not the Upanisads and Sanatkumara tells Nārada that whatever the latter knows is only नाम It is by several stages that Sanatkumara leads Nārada to the Science of the Plenum (bhūman) The setting of the Mundaka Upanisad (I 1 4-6) when considered in the light of Mu Upa I 2 would appear to suggest that the Mundaka Upanisad tries to bring the Vedānta doctrine (Mu Upa. I 1 6) in the list of Vidyās and makes it the chief विद्या by calling Vedic Ritual the lower विद्या (अपरा विद्या)

It should also be noticed that both the Mu Upa and the Gītā do not throw away the Vedas or the Vedic Ritualism they only reject the old Vedic view that the Vedic sacrifices should be performed for the sake of the rewards they promise The Gītā rather recommends them for several other purposes, e g for the purpose of the purification of mind it only insists that one should give up the desire for the rewards the Vedas promise

This is the attitude of the Gītā towards the older Vedic Religion and we shall see that the same attitude is

found consistently in all the Adhyāyas of the Gīta.

50 (1) सुकृतदुष्कृते जहाति—Sankara adds सत्त्वबुद्धिगानप्राप्तिद्वारेण This may mean that the man on the Path of the Yoga is able at a later stage to give up merit and demerit, i.e., after his mind is in due course purified and after he attains the knowledge of Brahman

But this indirect way (द्वारेण) is not meant by the Gīta It is by the समत्वबुद्धि itself that the follower of the Yoga gives up सुकृतदुष्कृते and the giving up of सुकृतदुष्कृते means that he does not get the good and bad results of his actions because he does not do his duties with a desire for those results Sankara explains कौशल in this very sense.

(2) In his commentary on v 51 Sankara proposes another interpretation of सुकृतदुष्कृते जहाति "He abandons good and bad deeds themselves" Sankara optionally takes the verse as dealing with the follower of the Samkhya or Sannyasa which is the result of the Karmayoga So, योग in v 50 would mean the Samkhyayoga the Path of Samkhya Jñāna or Sannyasa

But 'जहाति सुकृतदुष्कृते', according to the Gīta means that 'He gives up only the results, good and bad, of his deeds like the religious sacrifices or the war which he performs only as a duty' V 51 clearly mentions the word फल So जहाति does not mean साक्षात् जहाति 'renounces the good and bad deeds themselves' Otherwise 'कर्मसु कौशलम्' will be out of place in the verse, and तस्माद्योगाय युज्यस्व would mean that A. is asked to renounce the दुष्कृत in the form of the war

(3) दुष्कृत "particularly applies to A. because he thought that if he would fight, he would incur 'great sin' (महत्पाप—v 44-45)

51 (1) कर्मज फलम्—Sankara—'इष्टानिष्टदेहप्राप्ति' is the result of actions

But the Gītā does not mean only the देहप्राप्ति but it means also the enjoyment of स्वर्ग, भोग and ऐश्वर्य in the various bodies suitable for such an enjoyment. These results are promised by the Vedic Injunctions to those who perform the sacrifices with a desire to get them (कामात्मानः in v. 43 and see also v. 44) So कर्मजं फलं त्यक्त्वा means "doing the duties but without expecting their rewards" According to Śankara's explanation the meaning of कर्मजं फलं त्यक्त्वा is the same as जन्मबन्धविनिर्मुक्ताः so there is a tautology in the verse. Sankara adds जीवन्तः एव

(2) जन्मबन्धविनिर्मुक्ताः—Sankara—'While in this life they become free from a (future) birth', though Sankara does not mention the word for 'future'.

(3) साक्षात्सुहृन्मुच्यते—As already stated above (in v. 50) this second interpretation is inconsistent with the context.

52. (1) Verses 52 and 53 directly refer to Arjuna. So 'श्रोतव्यं' means what Arjuna wanted to know from Krishna (Bha. Gī II 7), and 'श्रुतं' means what he had already heard or known. In verses I 40-44 Arjuna has told Krishna what he had learnt from the Scripture (Cf. अनुशुश्रुम् in v. 44 of Adh. I). In this connection श्रुति in श्रुतिविप्रतिपत्त्या in the next verse will only mean 'what A. has heard.' It has the same sense as अध्ययन (study)

Sankara seems to take श्रोतव्यं and श्रुतं in the sense of the Scripture (Śruti). And he does take श्रुति as the Veda because he explains it as अनेकमाख्य (results) साधनसंबन्ध-प्रवादानश्रुतिभिः श्रवणैः.

(2) तदा श्रोतव्यं श्रुतं च निष्कलं प्रतिपद्यते—Sankara seems to mean that Arjuna will not long to get the rewards of श्रोतव्यं and श्रुतं because he would have secured सत्त्वशुद्धि. This means that A will continue doing his duties without a desire for the results of श्रोतव्यं and श्रुतं. The word एव the

result is not mentioned in the verse itself and as Sankara finds it necessary to add the word we think he takes श्रोतव्य and श्रुत as the Veda or श्रुति As he explains श्रुति in the next verse as श्रुतिस which reveal the relation between many rewards (aims) and their means, he may be very probably taking श्रोतव्य and श्रुत also as referring to Sruti

But, we do not think it necessary to add क्ल at all About Arjuna there is no question of many aims and their means The Lord (in Pada 3 and 4 of v 52) simply means that when Arjuna's mind is free from bewilderment (see below), he will no longer require anybody to advise or teach him nor will he be perplexed by what he was already taught

(2) ' मोहकलिलम् ' refers to the bewilderment of Arjuna's own words in Bha G1 I 28-46 and II 4-8 and प्रह्वानाद in Bha G1 II 11 As मोहकलिल is a personal reference, श्रोतव्य, श्रुत and श्रुति also should be taken as a reference to Arjuna's own words

(3) योगानुष्ठानजनितसत्त्वशुद्धिजा बुद्धि रदा प्राप्यते इति उच्यते— Sankara's introduction to v 52 suggests that he takes this verse as dealing with the advanced stage of the Karma-yoga when one gets the purification of mind and prepares, according to Sankara, for the Renunciation of all actions (सन्न्यास) Consistently with this he takes the Lord in verse 53 as telling A the time when A will get the Real Yoga the result of the Karmayoga, i e., of course, the Sankhya or Sannyasa Yoga Thus, by making the two practical politicians talk about a period when one of them, viz. Arjuna will no longer be fighting, Sankara prepares the ground to interpret the Sthitaprajña (Bha G1 I 55-72) as a Sannyasin (Vide Śa bhāṣya on v 55)

To us the whole attitude of Sankara manifest in his com on these verses (52-72) as also in his com on the preceding verses appears to be a mistaken one मोहकलिल

(v 52) means Arjuna's confusion at the beginning of the word and at the end of that confusion he undertakes to fight (Bha G₁ XVIII. 73) 'श्रुतिविप्रतिपत्ता बुद्धि' means Arjuna's mind or intelligence which could not come to a decision (विप्रतिपत्ति) because A. had been taught that as a K^s-atriya he should fight and also that he should not fight with his elders and relatives. So when his mind becomes firm, he only fights and does not think of samkhya or sannyasa (परमार्थयोग) as Sankara says. Moreover, after telling Arjuna to do his duties by taking a stand on the Yoga (v 48a योगस्थ कुरु कर्माणि) and that the Yoga is the skill in doing one's duties (disinterestedly-योग वमसु बौद्धलम्-v 50), it will be absurd if instead of telling him when he will get this same Yoga the Lord were to tell him when he will be fit for the Renunciation and were to describe before Arjuna the picture of a monk who has renounced the world.

The above arguments, as well as our interpretation of the various verses disprove the propriety of Sankara's introduction to verses 52 and 53 and his interpretation of the Sthitaprajña as a Sannyasin.

(4) It may be asked how it is that after mentioning the nature of the Vedic Rites, the Lord in v 52-53 refers to Arjuna's own mental confusion or, in other words, how it is that instead of dealing directly with Arjuna's own mental bewilderment the Lord in v 42-46 mentions the Vedic Rites (e g क्रियाविक्षेपबहुलम् in v 43)?

We suggest the following answer—

(a) Arjuna was to fight and had determined to fight and win the war because he had desired to get enjoyments (भागा) and pleasures (सुखानि) for his elders and relatives, as he says in Bha G₁ I. 22 (कर्मया सह योद्धव्यम्—he was ready to fight and Bha G₁ I. 33 (येषामर्थे काङ्क्षितं ना राज्यं भोगा सुखानि च—he was fighting with a desire to get the kingdom etc for his relatives) The Vedic Religion of Ritualism promi-

sed the same enjoyments (भोग and ऐश्वर्य in Bha Gī II 43 and भोग and राज्य in Bha Gī I 33)

(b) Not only the Vedic Ritualism but also the Vedic Law of the caste Duties promised the same rewards (Bha Gī II 37) and this was a part of the Samkhyayoga of the Bha Gī as said in Bh Gī II 39

(c) The Lord made an improvement in both the Samkhya and the Vedic Ritualism by asking Arjuna to do his duties without aiming at the Rewards (Bha Gī 38 makes a reform in Samkhya and II 48 in the Karmakanda)

(d) Thus the Lord intended to discuss all the Paths by which भोग and ऐश्वर्य are to be attained and he struck out a new Path called Yoga or more completely, Karmayoga. The ancient paths were followed by people who definitely had desires for the rewards while the new path was to be adopted by giving up all desires for the rewards which were the same in all the three (two ancient and one new) Paths

In the Samkhya Path the Lord emphasised the immortality of the soul and the necessity of doing the caste duties disinterestedly (Bha Gī I 38 to be explained with reference to I 37) In the Vedic Ritualism the Lord also made a reform by asking the followers to give up the desire for the rewards. Though the Vedic Ritualism is undoubtedly mentioned in Bha Gī II 42-43-46 Arjuna is not asked to get the राज्य भोग and ऐश्वर्य by performing the sacrifices for those rewards and कर्माणि in Bha Gī II 47 does not mean the Rites. He is to get them by means of fighting or war without aiming at its rewards (मा कर्मफलहेतुर्भू— in Bha Gī II 47)

One more point also should be considered here. Just as the Patanjali's Yoga is not distinguished from the

Karmayoga in at least Bha Gi II-VI, similarly, it seems to us, that the word *karman* in the sense of a rite is not distinguished in the Gītā from the word *karman* in the sense of a caste duty. The yoga in the sense of the Karmayoga (the path of disireless actions) has so much to do with the training of the mind that one is quite sure that the ध्यानयोग of later days and the कर्मयोग have much in common, yet a study of not only the word योग, but other words like समाधि, स्थितप्रज्ञ, etc proves that the कर्मयोग of the Gītā was written when the ध्यानयोग of पतञ्जलि did not yet form a school so also the Yoga-like practices prescribed for the कर्मयोगिन् in Bha Gi VI proves the same. Similarly the passing over to the caste-duties of Arjuna in verses II. 47 from the Vedic Rites mentioned in verses II. 41-46 is achieved so easily and naturally that the critical reader has to conclude that the word कर्मन् and क्रिया in the Gītā are each of them expressive simultaneously of a rite as well as a duty. The Gītā does not want that the Vedic rites be abandoned, just as it does not want that the caste-duties be abandoned. It wants that both the rites and the duties being sanctioned by the Scripture should be performed without a desire for their rewards which, so far as Arjuna is concerned are the same (भोग, ऐश्वर्य and even र्वर्ण). The Gītā recommends the sacrifice not because the Gītā is a Priestely Production but firstly because it does not distinguish betwan कर्म of कर्मकाण्ड and कर्म of वर्णस and secondly because the Gītā purifies both the kinds of karman by asking them to be done without an aim for their rewards.

(e) The word योग e. g. in II. 48 (योगस्य तुल्यं कर्माणि), II. 53 (तदा योगस्यवाञ्छयति), II. 56 (योग कर्मसु कौशलम्), adopted by the Gītā for its Path of Action must have been adopted at a time when the word had already got a significance like the one which it has in the later classical Yoga.

School If the word had been a property of that School and if that School had already existed, the Gita would not have adopted that word (योग) in the sense of the Path of disinterested actions So, the word योग when used in the Gītā in the sense of कर्मयोग, primarily refers to concentration or fixity of the mind and simultaneously to action

53 (1) कदा कर्मयोगज पक्ष परमार्थयोगमवाप्स्यसि—Sankara takes v 53 as dealing with the time when A. will be fit for Sannyāsa But, in our opinion, it deals with the time when Arjuna's doubts in v 7-8 of Adhyaya II will be solved and he will be ready to fight Vide Notes above

(2) श्रुतिविप्रतिपन्ना—Vide notes on v 52 Of Bha GI XIII 25—नेऽपि चातितरन्त्येव मृत्यु प्रतिपरायणा श्रुति=what they have heard.

(3) विप्रतिपन्ना—Sankara—'विक्षिप्ता' Has this the sense of आवरण and विक्षेप? विप्रतिपत्ति in the Brahmasutra means absence of a definite statement, 'विक्षिप्त' would mean 'misled' or wrongly guided.

(4) निश्चला—Sankara—विक्षेपबलनवनिता—'free from the movement caused by wrong guidance'

We suggest that 'निश्चला' means 'firm' i. e. 'firmly believing that A. should fight disinterestedly', "giving up the indecision"

(5) समाधि—S explains this word in v 44 as अन्त करण and here as आत्मन्

It should mean समत्व (v 48) or equipoise of the mind in success or failure of one's undertaking This is the sense of the word also in Bha Su II. 3 49

It should also be noticed here that the word समाधि is used here in the Gita not exactly in the sense it has in the Yoga of Patañjali and yet it is used with reference to the Yoga

1 c the Karmayoga. Moreover like the Patañjali Yoga this Yoga of the Gita emphasises the steadiness of the mind (Sthitaprajna). So we may safely conclude that when this part of the Gita was composed the Karmayoga and the Yoga of Patanjali were not distinguished from each other. This will also explain how it is that the yoga bhrastra of Bha. GI VI is simultaneously a कर्मयोगी and also a ध्यानयोगी though, of course, more of the former than of the latter.

Sankara in his interpretation of समाधि as आत्मन् is perhaps guided by his view that v 53 deals with परमार्थयोग or सन्न्यास

(6) याग—Sankara—कर्मयोगेन परं परमाथयोग, 1 e सन्न्यास विवेकप्रज्ञा समाधि

We—the Path of disinterested Actions

54 (1) Sankara tries to show that the स्थितप्रज्ञ is a सन्न्यासिन् and that since in v 53 the Lord told A. the time when A. will reach the stage of sannyasa or Renunciation (प्रश्नबाज प्रतिहस्य in Sankara's introduction to the verse), Arjuna is tempted to ask the characteristics of a Sthitaprajña.

As we have already said we hold the स्थितप्रज्ञ to be a Karmayogin

(2) The word 'sthitaprajña' has reference to the confusion or bewilderment (परमसमूह in Bha. GI II 7 and मोहबल्लि in Bha. GI II 52 and नष्टो मोह and गतसंदेह in Bha. GI XVIII 73) which Arjuna has expressed in Adh. I and in the beginning of Adh. II.

As Arjuna himself had referred to the Vedic authority about his duty (Bha. GI I 40-44), the Lord also discussed the nature of the Vedic Religion including the Vedic Ritualism (Bha. GI II 41-44) भोग and ऐश्वर्य, and even स्वर्ग, mentioned in Bha. GI II 43 may refer to the भोग and सुखानि (Bha. GI I 33 A) which Arjuna acting according to the Scripture he had studied, de-

sired to win for his relatives and elders by doing his duty as a Ksatriya (Cf काक्षितम् in Bha Gi I 33) The desire for the rewards and the rewards themselves are the same in the Vedic Ritualism (Karmakanda) as in the Scriptural Law (Dharma or Smṛti) which Arjuna was to follow, viz, the Law of the Caste-duties As we have already stated in our notes on v 52 the word *karman* in the sense of a rite is not distinguished in the Gita from the same word in the sense of a caste-duty Therefore it is that we find the advice to do the rites without a desire for their rewards—the rites with which Arjuna was not primarily concerned, along with the advice that Arjuna should do his caste-duties as a Ksatriya without a desire for their rewards. It is not by way of giving an illustration for the Karmayoga which Arjuna is advised to follow, that the Karmakānda is mentioned in the second Adhyaya of the Gītā, rather the Karmakānda is also to be transformed into the Karmayoga, into which the worldly duties also are to be transformed

(3) प्रज्ञा-Sankara—अहमसि पर महोतिप्रज्ञा But the context shows that प्रज्ञा is here the mind or intellect and स्थित or स्थिर means firm or fixed; i.e. desireless of the reward. 'One whose mind will never be bewildered' is called स्थितप्रज्ञ. It is not at all intended in this Adhyāya (or in any other Adhyaya) of the Gītā to teach the absolute identity of the Jīva with Brahman

(4) स्थितप्रज्ञश्च वा भाषा-S-कथमसौ परैर्भाष्यते-Though Sankara tries to avoid the fault of tautology of वा भाषा with विप्रभाषेत, the natural interpretation would be one which tolerates the repetition as bent natural. Moreover, we do not find any answer to "कथमसौ परैर्भाष्यते"

(5) We would advise the reader to read and interpret the first twelve Sūtras of Bra Su IV 1 in the light of this picture of the स्थितप्रज्ञ. Cf e.g. आसीन समवात् with विमासीत

55 (1) शानयोगनिष्ठाया प्रवृत्त -S has by adding this tried to interpret स्थितप्रज्ञ as a सन्यासिन्

As a matter of fact स्थितप्रज्ञ is one who is only कर्मयोगेन प्रवृत्त and कर्मयोगे निद्ध one who has started by the Path of the Karmayoga and has perfected himself in the same and continues to remain in the same

(2) प्रजहाति कामान्—Gives up the desires for भाग, ऐश्वर्य स्वर्ग, and not the actions (or rites) leading to these कामान् as distinguished from कर्माणि

(3) Sankaras पूर्वपक्ष for the latter half of the verse ५३, If the man has no desires his actions will be like those of a mad man, is hardly tenable

(4) सर्वकामपरित्यागे बुद्धिवारणान्नात्—S But this is hardly the possibility because though he has given up all desires he continues doing his duties and does obtain as a result of doing his duties the भाग (enjoyments) द्रव्य (riches) etc

The fact is that a पूर्वपक्ष may possibly ask 'If the भोग, ऐश्वर्य, etc which the स्थितप्रज्ञ gets are not to give him satisfaction since he does not desire them (does not do his duties with a desire for them) what gives him satisfaction? Has he any other source of satisfaction?

To this पूर्वपक्ष the reply is given that the source of his satisfaction is Atman (or Brahman) or the Self of the Sthitaprajna) Cf पर दृष्ट्वा in v 59

(5) आत्मन्येव—S प्रत्यगात्मस्वरूप एव—We hold that for the doctrine of the identity of the Jiva and Brahman we require some clearer statement in the Gita itself than this verse

(6) परमाधदर्शन—S suggests that the स्थितप्रज्ञ is a Sannyāsīn

(7) आत्मना—as contrasted with भाग, ऐश्वर्य, etc, which he does possess.

(8) आत्मन्येवात्मना तुष्टः—This expression means that the स्थितप्रज्ञ is an introvert type of man doing his worldly duty; i. e. he is a combination of what Jung calls introvert type and extravert type of man. We may freely translate आत्मन्येवात्मना तुष्टः as "satisfied by himself in himself."

For this interpretation of आत्मन्येवात्मना तुष्टः cf.

यस्त्वामरतिरेव स्यादात्मनृप्तश्च मानवः ।

आत्मन्येव च संतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥

Bha. Gī. III. 17 (Vide our interpretation).

(9) प्रज्ञा is according to Śāṅkara आत्मानात्मविवेकज्ञा प्रज्ञा.

(10) ह्यक्तपुत्रवित्तलोकेषणः संन्यास्यात्माराम आत्मक्रीडः स्थितप्रज्ञ इत्यर्थः—Śāṅkara has in his mind the famous Bhāṣāranyaka Upaniṣad passage:—एतमेव प्रजाजिनो लोकमिच्छन्तः प्रजजन्ति एतद् स वै तत्पूर्वं विदसिः प्रजां न कामयन्ते किं प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्मार्थं लोक इति ते इ स पुत्रेषणायाश्च वित्तेषणायाश्च लोकेषणायाश्च व्युत्थायाम भिक्षाचर्यं चरन्ति वा क्षेत्र पुत्रेषणा सा वित्तेषणा वा वित्तेषणा सा लोकेषणोभे एषणे एव भवतः । It is possible that one who gives up the desire for a son, wealth, or a world (e. g. स्वर्ग) gives up the duties or rites of obtaining them; and, in fact the Br. Upa. passage does refer to those who having no such desire gave up the world and took to Renunciation; because that passage mentions " भिक्षाचर्यं चरन्ति. " But it is, according to the context of the Gītā, also possible that one who has no desire continues doing his duties; and the passage in question does not contain any expression like भिक्षाचर्यं चरन्ति. In our opinion, Śāṅkara has here missed the very point which it was the intention of the author (of this part) of the Gītā to emphasise definitely for the first time in the history of our religion. So the remark of Śāṅkara, though doctrinally correct, are interpretationally wrong.

' आत्मक्रीड ' may be one who has renounced the world as well as one who does all his duties (Vide Mu. Upa.)

56. (1) प्राप्तेषु-प्राप्तेषु-Ś. perhaps suggests that the स्थितप्रज्ञ

being a सन्यासिन् gets सुख and दुःख only in the case of those प्रारब्धकर्मन्स which he has yet to exhaust by experiencing them

But the purport of the Gita seems to be that the स्थितप्रज्ञ by his very name is one who though not free from सुख and दुःख because he continues doing all his duties, is not affected by them

(2) वीतरागभवक्रोध—This is an expression leading to the conclusion that, the Gita is earlier than Jainism in which 'वीतराग' became a technical term

(3) मुनि—S सन्यासी

But the word only means a sage and may not and here does not refer to a सन्यासिन्

57 (1) सर्वत्र—देहजीवितादिषु अपि—S

But 'अपि' is misleading because Sankara takes the स्थितप्रज्ञ to be a सन्यासिन् who is only exhausting his प्रारब्ध-कर्मन्स by the remainder of his life and body 'अपि' has the meaning of addition and it will have that sense here if Sankara meant "for the son, for the wealth, for the world, and, in addition to them, for the body, the life, etc." Really, Sankara means 'only for the body, the life etc.' and excludes the possibility of सर्वत्र referring to the son, the wealth, etc

But this restriction of the sense of सर्वत्र is not intended by the Gita

(2) प्राप्य शुभाशुभम्—S does not discuss the possibility of स्थितप्रज्ञ meeting with good and bad things. But this expression serves as a proof that the स्थितप्रज्ञ is a man in the world, i.e. a householder doing his duties

58 (1) अयम्—S ज्ञाननिष्ठायां प्रवृत्ते यति

But the verse itself or the context refers neither to ज्ञाननिष्ठा nor to यति

(2) कर्मोऽहानि इव सर्वश —Sankara takes the purpose of verses 58-63 to be इन्द्रियनिवृत्ति (1 e इन्द्रियवृत्तिनिवृत्ति), but to us it appears to be इन्द्रियनिग्रह "not allowing the senses to act as they please" Verse 64 makes this quite clear It is not ज्ञाननिष्ठा but कर्मनिष्ठा, which is meant here The senses do reach their objects, but they do so under the control of the स्थितप्रज्ञ

59 (1) आहुरस्वापि इन्द्रियाणि निवर्तन्ते—Sankara compares the man on the Path of the Karmayoga, who controls his senses as stated in v 58, with an afflicted or sick person who also does not enjoy the objects of his senses and who may be in that sense said to have controlled his senses

But this simile does not seem to us to be correct We propose to explain it as follows —

The follower of the Karmayoga is to do his duties without the desire for their rewards, so he is not to enjoy the rewards though he experiences them or, more correctly, he does not enjoy the rewards in the sense in which an ignorant man of the world doing his duties enjoys them He is not entitled to the enjoyment. He is like a stone in his attitude to the enjoyment According to certain western philosophers a man must do his duties without deriving any pleasure at all from them, without even enjoying the pleasure of feeling that he does his duties The Gita idea of doing one's duties disinterestedly is not like this According to the Gita the follower of the Karmayoga who being a man in the world (grhastha) possesses the objects of enjoyment without enjoying them, is not totally an abstainer is not like a stone or a machine doing its work disinterestedly He has the higher pleasure of pleasing his God by dedicating to Him the rewards of the duties which he does Thus, he sees or realises the Lord in and through the performance of his duties The physical enjoyment which he

avoids even though he possesses the objects of enjoyment is substituted by his seeing the Lord the Supreme Being (the Para) Thus, though it is a fact that the Karmayogin does not enjoy the objects of senses, he enjoys the sight of the Lord instead

The above conception of the Karmayoga is expressed by a simile of the fasting man in v 59

When a man observes a fast (nirāhara), the objects of all the senses except the flavour which is the object of the sense of taste withdraw themselves from him, do no longer appeal to him, he concentrates only on one object, viz, the flavour. A fasting man will not think of रस, स्पर्श, रूप and गन्ध. He will think only of रस, without enjoying it though of course he can break his fast at his will, since he has ample food in his house. He temporarily avoids taking food, though he possesses it. If in this state he see the Lord whom he wants to please by his fast, the thought of even the रस of the fasting man will immediately disappear. This is the sense of "Even his (idea of) रस will stop after seeing the Supreme One". The verse is only a दृष्टान्त and the वास्तविक is to be taken as implied.

The fasting man in the simile is not fasting because he is sick or suffering (आतुर) but he is fasting because he wants to see the Supreme One. Such a man can be the उपमान for a Karmayogin who abstains from enjoying the objects of sense which he possesses without enjoying them. Both the fasting man and the Karmayogin seek to see the Supreme One and their enjoyment lies in seeing or realizing Him.

(2)-(3) कष्टे तपसि स्थितस्य मूर्खस्यापि and चोते —Sankara created a very bad situation for himself by suggesting in his introduction to this verse that the fasting man in the verse is one who fasts because he is sick. This situation he tries to improve by adding here कष्टे तपसि स्थितस्य ' an

abstainer who is performing a difficult penance", but unfortunately he adds too much and says मूर्खस्यापि instead of saying विदुषः. He seems to think that the उपमान is an ignorant man of the world and though the force of अपि can be that he is willing to refer by 'the fasting man' to a sage who observes a fast, he avoids mentioning him expressly. His real difficulty lies in the word रसवर्जम्, he cannot think that a sage can have रस which he interprets as liking (राग) for the objects of sense, attachment to the objects, enjoyment of the objects. So, according to Sankara's interpretation of the verse, the रस of which the verse speaks remains in the ignorant man, while the परदर्शननिवृत्तिरसनिवृत्ति (the cessation of attachment caused by the realization of the Highest One) mentioned in the verse is stated with reference to a Sage who as usual with Sankara is an ascetic (यति). According to Sankara the verse says that —

"While the रस or attachment to objects of sense remains even in an ignorant man who for the purpose of a difficult penance gives up the enjoyment of the objects, even that रस disappears in an ascetic after he realizes Brahman the supreme principle."

We hold that even (अपि) in मूर्खस्यापि is misleading. Sankara uses अपि when he ought to have used एव. It is only in a मूर्ख that the attachment remains, after he gives up the objects. In the wise one there is no attachment even though he possesses the objects.

Moreover, we do not think that "रसवर्जम् विदुषनिवृत्ति" 'cessation of all objects except रस' in its real sense is possible in an ignorant man at all.

Lastly, to explain अस्य in the verse as referring to यति a sage who has renounced the world and not to the निराहार mentioned in the first half of the verse shows entire disregard of the context. Sankara started with a wrong idea that the स्थितप्रज्ञ is a सन्न्यासिन् and it is therefore that he explains अस्य

as यति instead of a निराहार देहिन् There will be hardly any special meaning in saying that the रस remains in an ignorant fasting man while that same रस disappears in a स्वितपसु who is a यति It is to be taken as granted that the यति is devoid of the रस or attachment if he has realized Brahman.

On the contrary, the force of the verse as explained by us lies in saying that the Karmayogin does his duties, possesses the objects of sense without enjoying them like a worldly man and derives real pleasure of enjoyment from his realization of the Supreme One The Karmayogin is in the world without being worldly, and he is not a stoic doing his duties like a machine, but finds satisfaction and pleasure in the dedication of his works to the Lord.

(4) न असति सम्बन्धरंने रसस्य उच्छेद —According to Sankara the purport of the verse lies in श्रद्धियनिवृत्ति or रसनिवृत्ति (रसोच्छेद) According to the interpretation suggested by us the verse teaches कर्मयोग in the form of परमात्मदर्शनपूर्वक and अनासक्तिपूर्वक रसानुभव See also v 64

60 (1) आदौ श्रद्धियाणि स्वदेशे स्थापयितव्यानि—Sankara's addition of आदौ is significant of his standpoint According to him the श्रद्धियनिग्रह described in v 60-72 is the first step to सम्बन्धरंने We ask 'Where is the second step mentioned?' As is clear from the verses themselves (60-72) the only topic of these verses is श्रद्धियनिग्रह It is not stated here (in v 60-72) that this श्रद्धियनिग्रह is followed by सन्वास As we shall see below the meaning of मत्पर in v 61 is to distinguish the कर्मयोगिन् from an श्रद्धियपरः. And in the absence of any statement about Renunciation, the विषयाचरण described in v 64 should be taken as the teaching of the passage So the order of the stages on the path of the Karmayoga will be श्रद्धियनिग्रह in the worldly duties भगवत्परता and then श्रद्धियनिग्रहपूर्वकविषयाचरण (v 64) Thus श्रद्धिय

निग्रह is also part of the end of the Karmayoga.

(2) With this description of the इन्द्रियनिग्रह we should compare the Allegory of the Chariot in the Katha Upanisad describing the senses as horses and the mind as the reins (प्रग्रह). The Gitā borrows a great deal from the Katha Upanisad.

61. (1) मेषाविजोऽर्वाति व्यवहितेन सवन्धः—Śāṅkara seems to take अपि twice by repeating अपि in the verse. In any case his effort to include the ignorant (Cf. मूर्खस्य in his com. on v. 59) by adding अपि or connecting अपि in यततो ह्यपि with विपश्चितोऽपि is not in accordance with the natural place of अपि in the verse itself.

(2) विषयाभिमुखं पुरुषं विज्ञोभयन्ति—This is Śāṅkara's explanation of प्रमाथीनि. But it is not in harmony with the word विपश्चित् in the verse. प्रमाथीनि will mean that the senses are able to perturb not only the विषयाभिमुख but even the wise sage also.

(3) 'मनः' is explained by Śāṅkara as विवेकविज्ञानयुक्तम्. Or, are we to read अविवेकविज्ञानयुक्तम्, as suggested by विषयाभिमुखं पुरुषम्? विवेकविज्ञानयुक्तम् is not in harmony with विषयाभिमुखम् पुरुषम् and also with the passage in the Katha Upanisad.

(4) सर्वप्रत्यक्षता-adj. to साक्षुदेवः—is in harmony with Śāṅkara's doctrine. So also "नान्योऽह तस्मादिति." According to the context (see परं इच्छा in v. 59) 'मत्परः' means that the Karmayogin devotes himself or, in other words, dedicates his duties, to the Lord. See मत्परम् in अनादि मत्परं ऋद्ध-*Bha. Gl. XIII. 12.*

(5) यतेः—We find that everywhere यतेः is an addition made by Śāṅkara. In fact these verses (particularly 55, 56, 58, 59) say nothing about the Renunciation or the ascetic.

62. (1) Śāṅkara says that verses 61-63 describe the cause of all evil in the case of one who is to be defeated (पराजयिष्वतः सर्वानर्थयुक्तम्).

But, to be more exact in the light of v 64 these verses give the picture of a man subject to रागद्वेष (Vide our Notes on तु in v 64)

64 (1) तु in the verse shows a contrast between the topic of v 62-63 and that of v 64 Sankara also notices that तु means a contrast But according to Sankara v 64 describes the मोक्षकारण the cause or means of Mokṣa And according to him the means of Mokṣa is सन्यास accompanied by ज्ञान so the word मोक्षकारण suggest that S takes this verse as dealing with सन्यास

(2) विषयान् अवर्जनीयान्—Sankara adds अवर्जनीयान् those which a Sannyāsīn cannot avoid', because he takes this verse as dealing with सन्यास As there is no indication of a Sannyāsīn in the preceding verses and of 'unavoidable (objects)' in this verse we conclude that the verse deals with the Karmayogīn who is a householder

(3) A similar contrast is presented in Kātha Upani III 3-9 -

आमान रथिन विद्धि शरीर रथमेव तु ।
 बुद्धिं तु सारथिं विद्धि मन प्रग्रहमेव च ॥ ३ ॥
 इन्द्रियाणि हयानाहुनिपयास्तेषु गोचरान् ।
 आत्मेन्द्रियमनोयुक्त भोक्तेत्याहुर्मनीषिण ॥ ४ ॥
 यस्त्वविज्ञानवान्भवत्ययुक्तेन मनसा सदा ।
 तस्येन्द्रियाण्यवश्यानि दुष्टाश्वा इव सारथे ॥ ५ ॥
 यस्तु विज्ञानवान् भवति युक्तेन मनसा सदा ।
 तस्येन्द्रियाणि वश्यानि सदाश्वा इव सारथे ॥ ६ ॥
 यस्त्वविज्ञानवान्भवत्यमनस्क सदाशुचि ।
 न स तत्पदमाप्नोति सर्वसार चाधिगच्छति ॥ ७ ॥
 यस्तु विज्ञानवान्भवति समनस्क सदा शुचि ।
 स तु तत्पदमाप्नोति यस्माद्भूयो न जायते ॥ ८ ॥
 विज्ञानसारथिर्यस्तु मन प्रग्रहवाज्जर ।
 सोऽप्यन पारमाप्नोति तद्विष्णो परम पदम् ॥ ९ ॥

The words अयुक्त and युक्त which occur in the above Allegory are also used in v 66 in the Gita in relation with इन्द्रियनिग्रह The Gita borrows from the Katha Upa but makes use of it as it suits its Path of the Karmayoga or Yoga in short The words युक्त and अयुक्त already in the Katha Upa show the origin of a Path which developed later on in the form of the Yoga of the Gita As in the Gita, the Yoga in the Katha Upa is a combination of ध्यानयोग and कर्मयोग before the ध्यानयोग become a School

(4) प्रसाद—calmness of mind or detachment of mind, the same as अनासक्ति in the very presence of the objects of sense The word 'प्रसाद' or 'मन प्रसाद' is indicative of the absence of all the stages from विषयध्यान upto सृष्टिनिग्रह mentioned in v 62 63

65 (1) अस्य—S explains it as यते It should rather mean of the man who experiences the objects with senses free from love and hatred'

(2) The बुद्धिनाश in v 63 (रागद्वेषविशुद्धौ इन्द्रिये विषयान् चरत विधेयामन ।) finds a corresponding opposite in बुद्धिरयंक्स्थान 'fixed or determined mind in v 65 प्रणाश in v 63 is replaced by दुःखहानि in v 65

(3) अवर्जनीयेषु युक्त सगान्धेद—S

Vide Note on अवर्जनायान् in Sa Bha on v 64 above

66 (1) सय प्रमदता स्तुयते—Sankara does not take the emphasis on and the praises of प्रसाद of v 64-65 in v 66 as literal since he takes this प्रसाद as the calmness of the mind of an ascetic when he performs the unavoidable duties 'स्तुति' is a मीमांसा term and means 'commendatory praise'

But the प्रमदता or प्रसाद peace of mind, unattachment of mind in possession of the objects of sense is 'seriously emphasised here because it is that kind of mental attitude of the Karmayogin with which he is able to do all his

duties and to yet remain aloof from their rewards good or bad.

(2) युक्त in the Kāṭha Upa. Śruti is an adjective to मनस्, So, युक्त should here also mean 'one whose mind is fixed i. e. fixed on avoiding the results of his actions. We may translate it as 'disciplined' in this sense. Śāṅkara rightly explains the word as समाहितान्तःकरण. One whose mind is not thus disciplined has no 'fixed mental attitude', nor has he an ideal (भावना) viz., that of dedicating his deeds to the Lord. The man with mind trained in yoga has two things (a) the firm or fixed attitude in all his deeds with which he avoids their results and (b) a source of joy viz., the idea that he is propitiating his Lord with his deeds. The former is called बुद्धि, the latter भावना.

We may add that भावना should be explained in the light of मत्पर in v. 61. In that verse the Karmayogin (yukta) is asked to first control the senses and then to devote himself to the Lord. So, devotion to the Lord seems to be भावना.

It is very important to note that it is from the emphasis on this बुद्धि laid in these verses that the question of Arjuna in Bha. Gl. III. 1 arises. Arjuna is impressed that the Lord considers this बुद्धि to be more important (ज्वायसी) than the deeds done with that बुद्धि.

(3) भंभावयतः—' of one who has no भावना or devotion to the Lord in the form of dedication of his actions to Him.

(4) शान्तिः—विश्रमसादः.

67. (1) यन्मनोऽनुविर्धते—According to the Kāṭha Upa. मनस् is the reins (प्रग्रह). A trained mind will control the horses in the form of the senses; a mind which is itself not trained (अयुक्त, as in the Kāṭha Upa.) cannot control the senses. According to the Kāṭha Upa. प्रज्ञा or विशान is the charioteer (सारथि) and the self of the man is the occupant of the chariot in the form of the body, so, accord-

ing to this verse the horse in the form of the particular sense which is placed under an untrained (अवृत्त) mind carries away (the charioteer in the form of) the intellect (प्रज्ञा) of (the occupant (रथि) in the form of) the Karmayogin

This will be the sense if the Gita were exactly following the Katha Upanisad. But the Gita only uses the Katha Upanisad as it suits it. From वायुर्नावमिवाग्नि we learn that प्रज्ञा or intellect is in the Gita identified with the vehicle occupied by the Karmayogin. And this is just the proper change that the Gita would have made in the Allegory of the Katha Upanisad. The Karmayogin is here sitting in the boat of the intellect because his Karmayoga depends upon the discipline of the बुद्धि or प्रज्ञा. The importance of the बुद्धि is so much emphasised in all these verses (39-72) and from this emphasis on बुद्धि Arjuna is tempted to ask a question in the beginning of Adhyaya III. So the Gita makes the बुद्धि the vehicle. And here the vehicle is a boat because the Karmayogin is here in the midst of an ocean in the form of the world. He is to remain in the world and in the possession of all objects of senses and is yet not to be allured by their enjoyment. He cannot select a (lonely) road and travel over it in a chariot to reach his goal as does the रथि in the Katha Upanisad. Ultimately the particular sense in question is imagined to be like the wind which carries away a boat in a different direction than the one useful to reach the goal. In this simile the mind is not to be compared with any particular item in the corresponding उपमान but the sense together with the mind is to be compared with the (violent) wind. The author of the Gita makes the mind precede the sense and the sense is the more prominent out of the two because in his psychology the विषयज्ञान (v. 62 A) precedes the रथिज्ञान, while of course it is the रथि

which requires to be controlled (v 61 B) If this interpretation of the simile in v 67 is to be applied to v 60 मनस् in that verse should be interpreted as प्रज्ञा and this interpretation will be also in harmony with the statement in v 67 that the sense follows (lit. is laid after) the mind.

(2) Sankara takes तद् as referring to मन and "मनं हन्ति" is his interpretation. We have already stated above that in our opinion तद् refers to the particular organ of sense (इन्द्रियम्) in question. Sankara's interpretation is in complete disagreement with the context (a) यद् (मनोऽनुविधीयते) is taken even by Śankara as referring to one of the इन्द्रियसु so तद् the correlative of यद् must be taken as referring to the same (b) the next verse which gives the conclusion (उपमहार) says that it is the senses which must be controlled so it must be one of the same which takes away the intellect (3) 'तदस्य हरति प्रज्ञाम्' must be interpreted in comparison with इन्द्रियाणि हरन्ति मन in v 60 B

(3) यतनो ह्यस्योपनन्दस्तस्य अनेकधा उपपत्तिमुक्त्वा त चायमुपपाद्य उपसहरति—This portion of Śā bhāṣya is printed along with the bhāṣya on v 67 in all the available editions. But we hold that it introduces v 68 and therefore we have printed it as part of the introduction to v 68

68 (1) इन्द्रियाणां प्रवृत्तौ शोच उपपत्तितो यस्मात्—Sankara has to add these words in his introduction to v 68 because he feels that since he has explained तद् in v 67 as referring to the mind (मनस्), the control of the senses recommended in the verse (68) which summarizes the chief point at issue is not directly the conclusion to be derived from v 67 as interpreted by him तस्मात् in v 68 would be naturally interpreted as 'Because it is the sense which follows the lead of the mind and like the wind, carries away the intellect (the senses require to be controlled)

(2) यस्य—Śankara does not forget that he must add यस्मात् after यस्य

(3) सर्वश —S सर्वप्रकारे मानसादिभि—Here आदि will have to be explained as वाचिक and वायिक, but Sankara has said that वाचिक and कायिक aspects of activity depend upon मानस and therefore by the control of the मानस activity, the other two activities will be already controlled. (Vide Sa bha on Bha G1 II 21 ननु मनमेति वचनात् न वाचिकाना वायिकाना च सन्यास इति चेत्, न) So, after the effort of controlling the senses mentally is made there will be no scope of controlling them from any other standpoint So, the explanation of सर्वश given by Sankara does not seem to us to be satisfactory Since S has added यत्ते, he seems to have found it necessary to explain सर्वश as मानसादिभि प्रकारे, but in the case of a यति the other two aspects are generally not possible 'सर्वश' should be therefore taken to mean "entirely (controlled)" Cf वृमो ऽद्वानीव सर्वश where सर्वश means entirely

69 (1) This verse should be interpreted in the light of इन्द्रियनिग्रह (v 68) and कर्मयोग (v 70) We propose the following translation —

That type of इन्द्रियनिग्रह 'control of senses' which is might to all beings is a state in which the self-controlled Karmayogin wakes up (i e is able to avoid the rewards of good and bad deeds he does) That type of इन्द्रियनिग्रह which is a state in which the ordinary beings believe themselves to be waking up is a state which is the night in the opinion of the seeing sage (or to the seeing sage)

We may explain the verse as follows —

The verse deals with two aspects of इन्द्रियनिग्रह The wise sage who is a Karmayogin does not renounce his actions but allows all senses to function with regard to their respective objects without any attachment (असक्ति) to them The ordinary people have attachment and yearning for these objects but still they renounce all deeds and understand this renunciation to be इन्द्रियनिग्रह control

of senses The इन्द्रियनिग्रह of the wise sage is a night to the ordinary beings, because they cannot understand it at all. The इन्द्रियनिग्रह of the ordinary beings is a night to them — thinks the seeing sage, or the इन्द्रियनिग्रह of the ordinary beings is a night to the seeing sage himself who knows that if he renounces the deeds but yet yearns for their results, his renunciation is worse than the actual performance of his duties since he will be bound in the world in spite of his outward renunciation.

(2) Sankara's interpretation —

The knowledge of the reality of the wise sage who follows the Path of Renunciation cannot be understood by the ignorant people and is therefore a night to them. The stage of अविद्या (Nescience) in which the ordinary people are actually sleeping (because they are in bondage?) but it is said that 'they are awake (idea of the waking state, one of the three states), is the night (because it is of the nature of Ignorance) to (= in the opinion of) the wise sage (who is a Sannyāsīn)

Thus, Sankara takes the verse as dealing with the knowledge of the highest reality and with the Ignorance the Nescience of the nature of objects to be perceived and the perceiver. According to Sankara the self-controlled man (स्यमिन्) is one for whom all worldly and Vedic dealings have ceased because these dealings are the effect of the Nescience which has itself ceased, being opposed by the Knowledge of the sage.

We think that neither Knowledge nor Ignorance and nor even the Sannyāsīn are mentioned either in this verse or in the verses connected with this verse.

(3) Sankara concludes from the verse that all actions (worldly or Vedic) are laid down by the Scripture only for one who is in the Nescience. He also states that the sage who knows the Atman is fit only for the Renunci-

ation of all actions, and not for any activity. He supports this view by Bha GI VIII 17, which we shall consider in its proper place.

70 (1) According to Sankara this verse deals with the sage who has renounced this world and all objects of sense. He explains प्रविशन्ति with reference to the sage as आत्मन्वेव प्रलीयन्ते. The sage has got the knowledge of Atman and is himself Atman, the desires (कामा) do not arise in him even if he were in the vicinity of objects of sense but they (desires) are dissolved in Atman or in the self of the sage.

But the context shows that 'प्रविशन्ति' means 'enter' and the waters which enter into the ocean are not dissolved but are contained in the ocean without the ocean leaving its boundaries, so, the sage who is a Karmayogin enjoys the desires without being attached to them and without longing for them. It will be rather absurd if a sage who is a सत्यात्मान् were really to think about desires and to feel that his desires are absorbed into himself. Nor should those who are near the sage think that the desires are there and they are being absorbed in the self of the sage.

(2) Sankara explains कामा (a) in उहृत्कामा यः प्रविशन्ति सर्वे as इच्छाविशेषा and (b) in कामकामी as काम्यते इति कामा विषया. We do not see any objection in explaining कामा in (a) in the sense of विषया, in fact that is the correct sense, but even if we take कामा as 'desires' the sense suits a Karmayogin who enjoys all objects but has no desire for them.

(3) विषयसन्निधावपि—Sankara adds अपि. But it is only a Karmayogin who is really associated with the objects, the sage who has renounced the world will not be in the vicinity of objects unless we imagine him to be tempted by gods just as विश्वामित्र was by Menaka.

(4) शान्ति is interpreted by Sankara as माध but he explains the same word in v 66 as उपशम or प्रसन्नता The latter seems to be the sense according to the context (vide प्रसाद in v 64) So we propose to interpret it in the sense of peace of mind, tranquility

71 (1) विहाय कामान्—According to our interpretation of प्रजहाति यदा कामान् (v 55) we interpret विहाय कामान् as abandoning desires but neither the objects of desires nor the actions

(2) च सन्यासी—S adds the word सन्यासा as usual

(3) चरति—We propose to interpret this word in the light of विषयानिन्द्रियैश्चरन् in v 64 (enjoying or experiencing all objects with senses devoid of love and hatred) Sankara has explained that line as विषयान् उपलभमान

Sankara explains चरति as पर्यटति and add जावनमात्रव्यशेष- But कामान् विहाय चरति would mean does his duties or allows the senses to function having given up desires and not actions *

(4) निःस्पृह—S शरीरजीवनमात्रेऽपि निःस्पृह—But the context shows that there is no justification for restricting the sphere of निःस्पृहत्व He is निःस्पृह desireless for the rewards of all deeds and he does all deeds Similarly his addition of शरीरजीवनमात्राक्षिप्तपरिग्रहेऽपि is out of place

(5) निरहङ्कार— ' Having no idea of I am doing these deeds ' *

(6) शान्ति—Vide our notes on शान्ति in v 66 and 70 above. Sankara explains the word as निर्वाणारत्या शान्ति But, as we shall show in the next verse the peace called absolute in Brahman is the achievement of continuing the possession of the peace of mind (taught in v 66 70-71) not only for a few days or years but till the end of the body

72 (1) हाननिष्ठा—Sankara takes the word शान्ति in v 71 as हाननिष्ठा which according to him means sannyāsa. But the शान्ति in v 70-71 is the peace of a Karmayogin who does all his deeds disinterestedly

(2) ब्राह्मी स्थिति —S explains this expression in a way to include सर्ववर्मसन्ध्यात as a characteristic of this stage. But the idea of सन्ध्यात of the वर्मन्स is foreign to the picture of स्थितव्रत and also to this verse.

(3) एषा ब्राह्मी स्थिति —Sankara has explained the word शान्ति in the preceding two verses as मोक्ष, and so he does not explain this sentence as “ एषा शान्ति ब्राह्मी स्थिति ”. But this latter should be the proper explanation because the शान्ति described in Bha Gī II 52-71 is referred to by एषा and for the first time we are told in v 72 that the peace of mind is the State of Brahman.

(4) अन्तकालेऽपि—S—अन्ते इदमपि Sankara holds that it is possible to get Mokṣa even if one is in this state only in the last age of his life ; e only in the old age. Thus he interprets अन्तकाल in the sense of the last age or old age of a man, but the word has only the simple sense of the last moment ; e the time of the soul's departure from the body, i e the time of death. Sankara's interpretation of अन्तकाले as ‘ the last age ’ is, of course, due to the fact that he does not take अपि in the sense of also, but interprets it in the sense of ‘ even if ’. Bha Gī VIII. 10, 13, support our explanation of अन्तकाले as प्रयागकाले.

(5) As a matter of fact “ अपि ” shows that it is not enough that a man continues to have the शान्ति or ब्राह्मी स्थिति during his life, but it is necessary that he must be in that state also at the time of leaving his body, then only he would get Mokṣa.

The above-mentioned point is one of the chief points of difference between the Path of Sacrifice and the Path of the Karmayoga. The former is the Path of the Pūrva-mīmāṃsā, in which, to give an example, the performer has to perform the ज्योतिष्टोम sacrifice in order to get the Svarga, and whatever vows he has to observe or whatever penance he has to practise, is to last only during the

performance of the Sacrifice But in the Path of the Karma-yoga the mental attitude of अनामक्ति non-attachment to the rewards of the actions must continue from its origin onwards and must be present in the Karmayogin also during his last moments in this world. In other words it is a life-long mental stage

In support of the above interpretation of अग्नि we quote the following passages from the Gita itself —

(a) They whose mind is trained in the Path of Yoga know me also at the time of departure from the body (Bha Gl. VII. 30 B)

(b) And he who at the time of death remembers me and leaves the body and then starts (from here) reaches my state There is no doubt about this (Destiny)

Or, a Yogin who being always devoted to whatsoever form of mine, leaves the body remembering the same form at the time of death, reaches that respective form only

Therefore remember me at all times (सर्वदु कालेषु) and do fight with your mind and intellect devoted to me and there is no doubt that you would reach me only

Bha Gl. VIII. 5-7

(c) Vide also Bha Gl. IX. 14

The word अग्नि which occurs in Bha. Gl. II. 72 also occurs in the same reference in Bha Gl. VII. 30 According to the Gita the attitude of the mind at the time of the departure from the body is an important factor in deciding the hereafter of the Karmayogin (or the Yogin in brief), but the remembrance of God at that time is not possible if one has not made an effort throughout his life

Sankara in his explanation of अग्नि is influenced by his partiality for the Path of Renunciation of all actions He draws the following conclusion from v 72 —If a

man who is in the Brāhmi state even in his old age gets Moksa; then, it is a *foregone fact* that one who has taken to Sannyāsa from the very period of studentship and lives in the state of Brahman gets Moksa

(6) Śankara does not take v. 72 as literally true; he takes it as सृति 'only meant for alluring people to ज्ञाननिष्ठा by praising the ज्ञाननिष्ठा or sannyāsa. He introduces the verse by "सैषा ज्ञाननिष्ठा स्रूयते" This would mean that though the verse promises Moksa to those who take to सन्न्यास which means श्राद्धी स्थिति even in old age only, the fact is that only those who renounce the world from the stage of studentship get Moksa

(7) Śankara does not seem to give an independent title to his commentary on Adh. II, just as he does in the case of other Adhyāyas.

(8) In the next Adhyāya we shall see how the emphasis laid by the Lord on the *buddhi* 'the determined standpoint' of disinterested action (योग) leads to a doubt of Arjuna as to whether that standpoint is more important than the actual action or not.

Adhyāya III

(I) Śankara in his introduction says that in the second Adhyāya :—

(1) Sāmkhya which means Renunciation of all actions was taught and that it was declared to be the direct Path to Moksa. And also,

(2) The Karmayoga was taught; it is an indirect Path to Moksa, because the Karmayoga is the first step and the Sāmkhya is the second, higher step.

(3) And Arjuna was asked to follow the Karmayoga, not the Sāmkhyayoga.

(4) It is not stated in the second Adhyāya that through the Karmayoga itself Moksa can be achieved.

(5) Considering all those points Arjuna is perplexed as to why he was not asked by the Lord to follow the Path of Sāmkhya which is a direct Path to Moksa.

In our opinion:—

(1) Sāmkhya is one of the two Paths of Action. Bha. Gl. II. 11-30 teach the immortality, the rebirth and the unknowability of the nature of the soul. They do not teach the changelessness leading to non-āgency (अकर्तृत्व) of the soul, as Śankara thinks Bha. Gl. II. 11-30 together with Bha. Gl. II. 31-38 the purpose of which is to emphasise the performance of the duties of a Ksatriya, describe the Path of Sāmkhya. It is not a Path to Moksa; but it is a Path of doing one's duties without incurring sin; and

unlike the Karmayoga in which even the good results of the actions done are to be avoided by the practice of non-attachment to the objects of sense, the Samkhya avoids only sin, but is a Path which involves attachment to the good results (e.g. *svarga* or the kingdom of the earth in the case of Arjuna)

(2) The Karmayoga is a Path of Actions which are to be done disinterestedly, which will lead to enjoyments but these enjoyments will be enjoyed without an attachment to them. The actions are dedicated to the Lord to whom the good and bad results of the actions are also dedicated. This Path develops a mental Peace (Santi, Prāsada) which is the state of Brahman and ensures Mokṣa if the same attitude of mind is practised continuously upto the departure from the body. In this Path the particular mental attitude (बुद्धि) is more emphasised by the Lord than the actions done with that attitude.

(3) Arjuna's question in Adh III 1 arises from this emphasis on the particular बुद्धि, the attitude of indifference to the rewards of the duties done. Arjuna is right in his conclusion that the Lord's speech in Bha GI II 39-72 emphasises the बुद्धि or mental attitude more than the fight he is asked to fight.

(4) The स्थितप्रज्ञ is not a sannyasin and the Lord has so where stated in the second Adhyāya that the Samkhya means Sannyāsa and that the Sannyāsa (as Sankara interprets बुद्धि in Bha GI III 1) is a higher step (ज्यायसी in Bha GI III 1) than the Karmayoga. The word बुद्धि has never the sense of सन्यास, even the word ज्ञान does not mean sannyāsa or Renunciation of all Actions.

(5) In the second Ādhyāya there is no discussion of sannyāsa, between Arjuna and Kṛṣṇa. Samkhya does not mean sannyāsa. "Sannyāsa" is first mentioned in Bha GI III 4 because Arjuna draws the conclusion favourable

to him in Bha. Gī III. 1 that he may renounce the horrible action of fight, if as the Lord said in Bha. Gī II 39-72 the बुद्धि or the mental attitude of the Karmayoga was more important than the actions of the Karmayoga.

(6) It is nowhere stated in Adh. II that the Karma-yoga is an indirect Path to Moksa and that it must be followed as a second stage by साध्व्य which means sannyasa

(7) Arjuna is given a choice between Samkhya and Yoga (=Karmayoga) in the sense that either of them is a Path of Action and by adopting any or even both of them at the same time Arjuna will have to fight Arjuna is asked to follow both the Paths.

(8) Moksa can be attained through the Karmayoga if continued upto death. It cannot be attained through the Samkhya, by which only the sin of fighting can be avoided, not the merit

(9) Arjuna in Bha. Gī III. 1 is not perplexed. The Lord had in Bha. Gī II 39-72 actually emphasised the mental attitude more than the action of the Karmayoga, so Arjuna is right in inferring that the attitude of disinterestedness for the rewards is more important than the actions themselves

(II) Sankara makes some further introductory remarks on this verse (Bha. Gī III. 1) which we shall state and examine here—

(1) यदि हि भगवता द्वितीयेऽध्याये ज्ञानं कर्म च समुद्यमेन त्वयानुष्ठेयमि-
त्युक्तं स्यात्—This is one of the most important पूर्वपक्षs on the central teaching of the Gīta preserved by Sankara. It is what is called ज्ञानकर्मसमुच्चयवाद We do not know the exact meaning of this theory except from the remarks made by Sankara. It is a fact even Sankara himself testifies to it, that a predecessor of Sankara held that Arjuna was

taught to do his duties and to perform all actions by an argument which combined both jñāna and karman, the predecessor may have explained ज्ञान as the sāmkhya and कर्मन् as the Karmayoga and his view may be that both these were Paths of Action and that Arjuna was advised by the Lord to do action by an argument combining both साख्य and the Karmayoga as we have also interpreted the two Paths. At least it is a fact preserved by शंकर that according to one of his predecessors the साख्य or the ज्ञान was not meant to be Renunciation of Actions but a Path of Actions. His predecessor unlike Sankara did not believe that the knowledge of the Samkhya could not be combined with the action of the Yoga to make Arjuna fight.

The remarks preserved by Sankara have often been interpreted to refer only to the Karmayoga and it is often said that according to Sankara's predecessor the Karma yoga was a Combination of Jnana and Karman, while according to Sankara the Karmayoga is a Path of Action only.

We do not think that whatever Sankara has told us about his predecessors' view can be thus interpreted. In fact Sankara never says that his predecessor held that the Sāmkhya was सत्यास on the contrary Sankara seems to mean that his predecessor believed that the sāmkhya was jñāna which led to Action and that the Yoga was karman which led to Action, so both these combined in asking A. to do his duties. It is Sankara who for the first time asserted that the jñāna of the Samkhya meant Renunciation because that jñāna was of the nature of the non-agency (अकर्तृत्व) of the soul. We do not know, whether Sankara's predecessor explained the Jñāna of the Samkhya as the non-agency or changelessness of the soul, or as simply the immortality of the soul as we have suggested.

(2) ततोऽर्जुनस्य प्रश्नोऽनुपपन्नो ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते मता बुद्धिर्नि ।
According to our suggestion about the sense of Sankara's re-

marks on the view of Sankara's predecessor or according to our own interpretation of the Samkhya and the Yoga of Bha Gī II it is quite proper that for persuading A. to fight both these Paths of Samkhya and Karmayoga may be combined and A. may be asked to do his duties in the light of both these Paths

(3) अर्जुनाय चेद् बुद्धिकर्मणी (समुच्चिने) त्वयानुष्ठये इत्युक्ते या कमया ज्यायसी बुद्धि साप्युक्तेव इति । This पूर्वपक्ष also shows that the Opponent or the predecessor of S interpreted Samkhya as ज्ञान and Karmayoga as *karman* because otherwise the argument that the Combination of Jnana and *karman* does include the Jñāna which Sankara believes to be higher than *Karman* will be meaningless if jnana and *karman* were both of them the characteristics of the Karmayoga only

If the पूर्वपक्ष be understood as above then there will be no impropriety in Arjuna's question Why do you ask me to do the horrible deed ? because since both jñāna (Samkhya) and *karman* (Yoga or Karmayoga) are Paths of Action Arjuna does not want to follow either of them

(4) यदि पुनरेवस्य पुरुषस्य ज्ञानकर्मणोर्विरोधापुणश्चदनुष्ठान न सम्भवानि निम्नपरूपानुष्ठेयस्य भगवता पूर्वमुक्त स्यात् तताऽव प्रश्न उपपन्न । This argument coming from Sankara shows that his predecessor held that both according to jñāna or Samkhya and *karman* or Yoga (Karmayoga) one and the same man was to perform his duties because there was no mutual inconsistency between these two Paths as regards the conclusion : doing one's duty It was Sankara who interpreted jñāna as hostile to action and so he argued that there was a contrast between Samkhya or jnana and *karman*

The main difference between Sankara and his predecessor seems to be that about the nature of the jnana or Samkhya itself His predecessor believed it to be favourable to Action while Sankara explained it as hostile to Action

1. (1) ज्यायसी—Śankara takes this word in the sense of better or superior and he says that बुद्धि is superior to कर्मन् because बुद्धि brings Moksa while कर्मन् does not (कर्मणः श्रेयस्करा भगवतोक्ता बुद्धिरश्रेयस्करं च कर्म कुरु...).

We think that 'ज्यायन्' here means 'more important.' In Bha. GI. II. 39-70 the Lord emphasised the बुद्धि rather than the action done with the बुद्धि, the mental attitude of non-attachment to objects; and, we may also say that while describing the Sāmkhya Path of Action also the Lord emphasised the बुद्धि, the mental attitude of the immortality of the soul and the duties of Arjuna as a Ksatriya (Bha. GI. II 11-38) Arjuna was asked to do his duties following the Sāmkhya in which there will be no sin incurred and also the Karmayoga in which he would avoid both sin and merit by his non-attachment to the rewards of his actions. But, inspite of this emphasis on the बुद्धि in the Sāmkhya Path and on the same also in the Path of the Karmayoga the Lord had said nothing as to which should be preferred between Action and Renunciation; as regards Arjuna, he wanted to avoid the former if the Lord would so advise him (Bha GI II 5 वैशुम् etc.). This question of Arjuna yet remained to be answered.

(2) बुद्धि is interpreted by Śankara as jñāna and this latter according to S means संन्यास or Renunciation because the ज्ञान is in his opinion of the nature of the soul being by nature no agent (अकर्तृ) And this word बुद्धि here means साख्य which means ज्ञान and सन्न्यास.

But this sense of बुद्धि is quite strange to what is said in Adh II. We have shown that the Lord has emphasised बुद्धि rather than the action to be done with the disinterested mental attitude (निष्कामबुद्धि) in Bha GI II 39-70. Not only this, but even when He described Sāmkhya He emphasised बुद्धि or the stand-point in the Sāmkhya. In Bha. GI. II 39 the बुद्धि of both Sāmkhya and Yoga is referred

to So, to say that बुद्धि means jñāna in the sense of the Sāmkhya which is the sannyāsa is quite misleading

(3) Even if बुद्धि meant jñāna, the simple statement that "बुद्धि is superior to Karman" does not mean that Karman does not give Moksa and बुद्धि does, because the superiority may be due to only preference. In the verse itself there is no statement about the cause of the superiority. When the Gīta says that Karman is better than a-karman or Renunciation of actions, it only means that the former is preferable because it is easier (Bha. Gl. III 8, V 2, 6). And as regards सत्रयत्त and कर्मयोग, the Gīta clearly and expressly says that both of them are equally निश्चेयस्कर, able to bring Moksa (Bha. Gl. V 2).

(4) अनिरिक्तकरणम्—In fact A. does not distinguish the Sāmkhya from the Karmayoga, but he distinguishes only the standpoint of both from the conclusion (कर्मन्) of both.

(5) Translation according to Sankara —

O Janārdana, if the jñāna (Sāmkhya, which means the knowledge of the non-agency (akartṛtva) of Atman and the Renunciation of all actions) be in your opinion better (the higher step because it directly leads to Moksa) than the karman (the Karmayoga which leads to the purification of mind and then to the Sāmkhya), then, why O Kesava, do you ask me to do action which (in my case) is a terrible one?

Translation proposed by us —

O Janārdana, if you consider the mental attitude (in both the Paths of Action viz., the Sāmkhya and the Yoga) to be more important than the Action itself (because so long you have in your advice emphasised the mental attitude in both the Paths and not the action which is the conclusion of both the Paths), then, O Kesava why do you urge me to do a duty which is itself horrible (viz., to fight)?

2. (1) व्यामिश्रेण इव वाक्येन—In our opinion the Lord said nothing about the comparative value of *sannyāsa* and *karman* in Adh. II, while Arjuna wanted to know only that value for his immediate purpose. What the Lord told Arjuna in the second Adhyāya was the nature of the mental attitudes in the Sāmkhya and the Yoga neither of which is a Path of Sannyāsa. So, Arjuna's question remains yet to be answered. He feels that the Lord by telling him how to be free from sin (in the Sāmkhya Path of Action) and from both sin and merit (in the Yoga Path of Action) had not solved his doubt as to which of the two ways, *viz*, giving up the war as he was inclined to do or fighting as he had so long prepared himself to do, was better for him. Instead of his doubt being solved by the Lord's advice, he got more confounded than before because the Lord kept quiet about Renunciation which he was anxious to hear about and without referring to *sannyāsa* or without emphasising *karman* (as against *sannyāsa*) either. He emphasised the stand-points (बुद्धि) from which both the Paths of Action were to be followed.

This explains “ बुद्धि मोहयसीव मे. ”

(2) इव-इव—We believe the *इव*s are used because the Lord did not compare *sannyāsa* and *Karman* but keeping quiet about the former and saying nothing in favour of the latter as against *sannyāsa* or as against the standpoints of the two Paths of Action, emphasised only the standpoints (बुद्धि). So the words of the Lord are neither clear (about the doubt of Arjuna as to *Karman* and *Sannyāsa*) nor not clear (about the points raised by the Lord Himself, *viz*, whether the standpoints are more important or the actions) Thus, both the words *व्यामिश्र* and *इव* have each of them their importance

Śankara says that Arjuna uses *इव* twice because he (Arjuna) feels that the Lord would never say (and Śankara holds that He has not at all said) anything ambiguous,

and Arjuna believing himself to be dull-headed (मन्दबुद्धि) felt doubtful about the meaning of the Lord's advice

(3) एकम्—Śankara who explains बुद्धि in v 1 as jñāna or sannyāsa holds that एकम् means one of Sannyāsa and Karman

We also hold that एकम् means one out of Sannyāsa and Karman, but we do not take बुद्धि in v 1 as sannyāsa. We suggest that already in Adh I and in verses 4-8 of Adh. II Arjuna had expressed a desire to know which was better for him out of Sannyāsa and Karman. And in Adh. II 11-72 the Lord had emphasised the बुद्धिs or standpoints of the two Paths of Action, but Arjuna in v 1 of Adh. III. asked a question why he was urged by Kṛṣṇa to fight and thereby suggested that he himself would like to follow Sannyāsa and to renounce fighting. Thus, he, now in v. 2, asks Kṛṣṇa again to tell him which particular one out of Sannyāsa and Karman will lead him to भवम् or Mokṣa. Thus, एकम् does not at all refer to the बुद्धि in v. 1 as one of the two; nor does it refer to the Sāṃkhya as a Path of Action. Nor does एकम् go against the view (of Śankara's predecessor) that A. was advised to perform his duties according to both Sāṃkhya or jñāna and Yoga or Karman combined together, since it is likely that his predecessor also took Sāṃkhya as a Path of Action as we propose to do. It is Śankara who takes jñāna, the chief characteristic of Sāṃkhya as hostile to Karman and therefore finds out that Sāṃkhya is hostile to Yoga and that therefore one and the same man could not have been asked by the Lord to follow both Sāṃkhya and Yoga.

3 (1) निष्ठा is a Path or a Scheme as to what a man should do and how and with what aim; it can mean a course of career, a method of living one's life and doing one's duties. Ś. seems to be right in explaining it as अनुष्ठेयनात्मरथम्. It can also be explained as a Principle, adopted as

a guidance for doing all one's duties निष्ठा cannot necessarily be a Path to Moksa, as interpreted by Tilak.

(2) पुरा-S "In the beginning of the creation." We hold that it refers to Bha GI II 11-72

(3) ज्ञानयोगेन साखानाम्—This refers to Bha GI II 11-38 ज्ञान is the knowledge of the immortality of Atman, the soul ज्ञानयोग = concentration on this knowledge साख्य is a name of one of the two Paths of Action Sankara takes साख्य as a Sannyasin, but no word in the verse guarantees this explanation, nor does any word or verse in Bha GI II 11-38

(4) कर्मयोगेन योगिनाम्—'योगिनाम्' shows that 'योग' is a short name of कर्मयोग 'concentration on action'. Sankara explains योगिनाम् as कर्मिणाम् but the word वमिन् can also be used for the follower of the Vedic Ritualism and therefore it is not an exact word

(5) यदि चैकेन पुरुषैकस्मै परुषार्थाय मूयात्—But the predecessor of Sankara seems to have held that both the Samkhya and the Yoga were Paths of Action so that Arjuna was asked to follow both by doing the duty of fighting and in this sense Arjuna would be combining ज्ञान of the Samkhya and कर्मन् of the Yoga. In spite of the fact that the followers of the ज्ञानयोग are called the Samkhyas and those of the वमयोग are called Yogins a man like Arjuna would easily combine ज्ञान and वमन् of the two Paths respectively. If we understand the view of the predecessor of Sankara in this light, we require no answer to be given to Sankara's remarks—यदि पुनरर्जुनो ज्ञान कर्म च द्वयं श्रुत्वा स्वयं भवानुशासत्यन्येषां तु भिन्नपुरुषानुष्ठेयतां वक्षामीति मन भगवत वक्ष्येत तदा तद्यायुक्तम् ।

(6) परर्जुनेनोक्तं वर्मणा ज्ञापयस्व बुद्धस्तच्च सिद्धमनिराकरणात्—This view of Sankara that बुद्धि in the sense of तन्वास is superior to कर्मन् is not refuted by the Lord is wrong because as we shall show 'कर्म ज्ञायो ह्यकर्मण' (v 8) means that कर्मन्

is superior to the *sanyaṣa* of the *jñānin* or the wise sage even.

We may also note that our view of Arjuna's question that the Lord had in the opinion of Arjuna emphasised the standpoint (बुद्धि) more than the Action of the two Paths is not refuted or denied by the Lord, because in v 6 7 the Lord again emphasises the importance of the बुद्धि and because in v 16-18 the Lord says that the बुद्धि is more important than *karman* and *a-karman*, but for that very reason (तस्मात् in v 19) *karman* is preferable to *a-karman* (*sannyāsa* of the wise sage)

(7) तस्याश्च ज्ञाननिष्ठाया सन्यासिनामेवानुपेक्ष्यत्वम्—This is quite opposed to the text of the *Gītā*, because there is no verse to support it, but, on the contrary, the *jñānanīṣṭha* of the *Gītā* is also proposed by the Lord as a Path of Action for Arjuna (*Bha Gī II. 11-38*)

4 (1) अर्जुन कर्म नारभ स्तेष्व मन्वानमालक्ष्याद् भगवान् । Sankara

We hold that from v 3 onwards the Lord replies to the question of Arjuna which of the two, *sannyāsa* and performance of all actions, is better than the other (v 2) By " अथवा etc " Sankara himself proposes to take v 4 etc as dealing with the question of the comparative value of the two viz., Renunciation and Action. This favours our interpretation of the motive of v 3 onwards

(2) According to Sankara v 3 makes a statement that ज्ञान which according to S means *sanyaṣa* is the Path of one type of men and कर्म is the Path of another type of men, so that the two cannot be combined or " cannot be performed at the same time by the same man," as Sankara interprets the combination.

But in our opinion v 3 contains the first of a series of arguments proving that कर्म done according to सत्य and—or according to वियोग or according to both as Arjuna was asked to do (in the opinion of Sankara's predecessor), is better than (i e preferable to) Renunciation.

This first argument is that there are two nisthās in the world which were already told to Arjuna. The Lord means that both these nisthās or Rules of Conduct supported action and none of them supported Renunciation and that Arjuna was asked to do his duties considering both these Rules. In other words, Action had the support of two well-known Rules of Conduct prevalent at the time of the composition of (the earliest part of) the Gītā. As the purpose is here to support Action, the Sāmkhya Rule of Conduct would not have been referred to if it meant Renunciation. Moreover, as only the names of the two nisthās are reproduced here and as nothing except jñāna (not sannyāsa) and karman is stated as to the characteristics of each of the two nisthās, we have to depend solely upon Bha. Gl. II. 11-72 for their exact detailed interpretation and that interpretation shows that both are the Rules of Action. So the first argument is that the course of Action is supported by two well-known Rules of Conduct.

(3) V 4 gives, in our opinion, two more arguments in favour of Action (as against Renunciation), (1) viz., that a man cannot reach the stage of Renunciation (naiskarmya) without making a beginning in the form of doing his duties (whether with self-interest or disinterestedly); and (2) that this naiskarmya or sannyāsa (of the wise sage) is not the only Path of reaching Perfection or Moksa. (1) If one must begin with Action, why should it be necessarily renounced? The idea is that by the very fact that the performance of actions is the first stage, it is never hostile to renunciation. Otherwise, it will never be even the first step. (2) The latter half of the verse gives the argument that physical abandonment of actions is not the only Path to Perfection; so performance of actions may be continued as a Path to Perfection also.

(4) इह जन्मनि जन्मान्तरे वा—In order to make room for ascetics who renounce actions even from their stage of

brathmacarya Sankara says that the performance of actions may have taken place in a past birth. And in order to bring in his theory of यज्ञ, ज्ञान, तपस as actions which purify the mind Sankara interprets कर्मणाम् as referring to the sacrifice etc. But it is quite clear that though Sankara may be doctrinally right and though he may be also right as regards the interpretation of some Upanisadic texts (Br. Upa. IV 4 23) and even some verse of the Gītā (e.g. Bha. Gī XVIII 5 V 11), he gets little support from this verse or from the context of this verse (v 4) for his modification of the sense of कर्मन् (as the sacrifice, etc.) and of आरम्भ (as referring to a past birth). In fact the कर्मन् advised to be performed here is not the sacrifice, etc., but it is the कर्मन् or rather the actions which are performed as a sacrifice (यज्ञार्थं कर्म—v 9. Vide our interpretation). All कर्मन्स done are not done only for the purification of the mind.

(5) नैष्कर्म्यं—Sankara rightly explains this word as कर्मशून्यता or Renunciation. Of नैष्कर्म्यमिति परमा सन्यासेनाधिगच्छति । (Bha. Gī XVIII 49)

(6) सन्दमनादेव—It is a pity that having taken नैष्कर्म्यं as the Renunciation of the wise sage Sankara changes the sense when a synonym of नैष्कर्म्यं is used in the very same context. Sankara interprets एव as केवलात् and this केवलात् should have the sense of 'alone' meaning thereby that there are more than one Path to the Perfection (sannyasa is not the only Path to Perfection). But having explained एव as केवलात् Sankara finds it necessary to explain केवलात् as ज्ञानरहितात् even though this explanation of एव will mean that Sankara overlooks the fact that सन्यास here is simply a synonym of नैष्कर्म्यं in this very verse. Here again Sankara is not doctrinally wrong, but he is interpretationally not right because the purpose of the whole passage (v 4-8) is to prove that action is better than non-action or Renunciation (both with and without Knowledge). This

is the teaching of the Bhagavadgītā and Śāṅkara seems to us to have missed it.

(7) सिद्धि-Śāṅkara-नैष्कर्म्यलक्षणा ज्ञानयोगेन निष्ठाम् । e सत्रयास

But this is not the sense of सिद्धि which Śāṅkara himself generally assigns to the word. We suggest that in the light of the context the word सिद्धि here means Perfection i. e. Mokṣa. Vide the word सिद्धि in Bha. G. IV. 12, XII. 10, XVI. 23, XVIII. 45, 46, 50.

5 (1) According to Śāṅkara this verse gives the reason (meaning of हि) for the statement in the preceding verse. We also agree with him, though we differ from him as to the nature of the statement in that verse (Vide our interpretation of v. 4).

(2) कश्चिद् and सर्व-These words are in the opinion of Śāṅkara to be applied to अज्ञ which he takes as implied in the verse. He is forced to take अज्ञ as implied because he has taken "सन्वसनादेव" in v. 4 as ज्ञानरहितत्वात् सन्वसनात्वात्.

But just as v. 4 applies to सन्वसत् or नैष्कर्म्य of the sage, कश्चिद् and सर्व: would mean anybody i. e. both the ignorant and the wise.

(3) Translation according to Śāṅkara —

(No real सन्वसत् is possible through सन्वसत् unaccompanied by jñāna-v. 4) because no ignorant man can abstain from doing an act (lit. can remain non-agent) even for a moment, since every ignorant man is per force made to do his duties by the constituents (born) of the Prakṛti.

Translation proposed by us —

[The Renunciation (of the sage) is not the only means to Perfection or Mokṣa] because nobody whether ignorant or wise can remain absolutely actionless (can avoid actions altogether) even for a moment since every-

one, including even the sage is made per force to do an act by the constituents (born) of the Prakṛti

(4) Thus, the argument in this verse is that as absolute actionlessness is a physical impossibility, one may continue doing all actions and can thereby reach Perfection. Absolute renunciation of actions is impossible because in that case the body of the renouncer will not be maintained (v 6 of Adh. III) Bha. Gl. III. 33 clearly says that even the wise does his actions, though he does them according to his own nature. A determination for total renunciation of actions can do nothing to save beings from their subjection to the Prakṛti which forces them to do actions. The word ज्ञानवानपि in Bha. Gl. III. 33 shows that Śankara is not right in adding अह in v 5. As to Bha. Gl. XIV. 23 which Śankara quotes as authority for his addition of अह, the verse simply says that the त्रियुगन्तव्य is not perturbed by the constituents.

6 (1) In our opinion verses 6-7 emphasise the बुद्धि or standpoint in सन्यास and in कर्मन् respectively. The Lord says that the बुद्धि or the mental attitude is important not only in Karman as He had emphasised in Bha. Gl. II. 72, but it is important also in Sannyāsa (v 6)

Śankara wants to support his addition of अह to v 5 and therefore interprets v 6 to mean that an अह cannot help doing the duties laid down for him.

But this is not exactly the purpose of v 6. The verse rather says that an अह will physically stop doing all duties but in spite of this physical abandonment of actions, the अह will be bound to the world, because mentally he is active or longing for the objects of sense. Verses 6-7 aim at presenting the contrast between ज्ञानरहितसन्यास and ज्ञानसहितकर्म.

7 (1) यः = यन्मि अविद्वान् —Śankara.

We hold that यः refers to ज्ञानिन् who is not a निश्चाचार

'गु' is meant to give this contrast between the अज्ञ of v 6 and ज्ञानिन् of v 7 Moreover it is impossible that an अज्ञ can remain non-attached (असक्त) to the rewards of the actions he does.

Cf Bha GI V 13 for the mental renunciation of the rewards of actions accompanied by the physical performance of all actions

The verse या निशा एवंभूतानाम् etc (Bha GI II 69) should be interpreted in the light of these verses

Verse 6 is an example of अकर्मणि कर्मदर्शन and v 7 of कर्मणि अकर्मदर्शन, Vide Bha GI IV 18 कर्मण्यकर्म य पश्येदकर्मणि च कर्म य । स बुद्धिमान् मनुष्येषु स कृत्तनकर्मकृत् ॥ बुद्धि = the correct standpoint of सन्यास and कर्मन्

8 (1) नियतम्—This word is an adverb to be taken with कुरु It cannot mean the technically so-called नित्यकर्मणि of the Karmakanda (Sankara) In 'कर्मज्यायो ह्यकर्मण', कर्म or action in general is said to be superior to Renunciation so कर्म in कर्मकुरु should also be action in general कर्म here includes and directly refers to the action of fighting and this action is not one of those for which no reward is mentioned in the Scripture (फलाय च अश्रुतम्) Sankara's purpose in explaining नियत as नित्यम् and thereby adding 'कर्मणि अधिकृत फलाय च अश्रुतम् is to restrict the sense of कर्म and अकर्मण in कर्म ज्यायो ह्यकर्मण ।

(2) कर्म ज्यायो ह्यकर्मण—Sankara—For an ignorant man the performance of the (daily ?) duties is better than their non performance

We hold that the context requires this to be translated as—

The wise man's disinterested performance of actions (असक्त in v 7) is far better than the Renunciation of the

wise (because) the maintenance of the body even of Arjuna or any other wise man will not be fulfilled if he were absolutely inactive

(3) ते-Sankara often argues that अजुन is not a शनिन् and that therefore he is अनधिकारिन् for सन्यास and so he is asked to follow the Path of योग or कर्मयोग So according to Sankara ते' will mean for Arjuna who is not an अधिकारिन् of सन्यास If so we would ask Is the maintenance of the body possible if a jñānin remains absolutely inactive and stops even breathing ?

(4) अवमान = अवरजानारभाव Sankara does not like to take अकर्मन् as सन्यास even of the अज्ञ though the context shows that अकर्मन् means the सत्यास of the jñānin.

(5) With वमव्यायो शक्यम we must compare Bha Gī V 2 (तयोस्तु कर्मसन्यासाद् वमयागो विशिष्यते) where कर्मसन्यास and कर्मयोग are both such as lead to नि श्रेयस final beatitude and therefore both सन्यास and कर्मयोग must be taken as those practised by the sage

(6) Verse 8 is a reply to Arjuna's question in १ 2 B as to which of सन्यास and वमन् (both of the wise) was better in the opinion of the Lord

9 (1) Having removed Arjuna's doubts and having briefly answered his question in verses 3 8 the Lord now explains further the बुद्धि or standpoint of the कर्मयोग in १ 9 onwards.

(2) यद्यर्थं वमन्-The main teaching of the Gītā is the Karmayoga which consists of doing all one's duties without being bound by their results good as well as bad The Gītā mentions a number of ways in which one can do all his duties without being bound by them e g, (i) doing them disinterestedly (without attachment to the fruits-मनासन्नि for the फल) (ii) realizing that they are done by the Prakṛti (१ III 5) (iii) dedicating them to

the Lord (Cf. मत्परः in Bha GI II 61) Altogether more than a dozen such ways are mentioned in the Gita, as we shall see later on One of these ways is the Gita idea of an action as a यज्ञ, a sacrifice, which is for the first time in our Scripture found in the Gita (beginning with Bha GI III 9)

Every action, duty of one's caste duty of the household is allegorically imagined to be a Yajña and the parts of the action are to be identified with the parts of a Yajña in the Old Vedic Ritualism This allegory is elaborately brought out in Bha GI IV, 24 and IX. 16 Several religious and yogic practices are under this teaching fancied to be a यज्ञ There is a vast difference between this यज्ञ and the actual यज्ञ of the Karmakānda and it will be a complete misunderstanding, if on account of this Gita teaching of Yajña anybody concludes that the Gita favours the Old Vedic Religion of sacrifices and is a priestly production

In the present passage (Bha GI III. 9-15) the Gita makes use of old beliefs about the old यज्ञ with the purpose of giving them a new interpretation to suit its own conception of every action as a यज्ञ In doing this the Gita makes many changes in the old idea of यज्ञ - (1) One must do his duties for the sake of यज्ञ but have no attachment to the reward (मुक्तसङ्ग), which (फलसक्ति) was a part of the old sacrifices which were done with the desire of achieving definite aims, (2) The old यज्ञ is traced to its ultimate origin i.e., the omnipresent Brahman. It is with this Yajña traced to Brahman that every human action (of the Karmayoga of the Gita) is to be identified.

(3) यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽय कर्मबन्धन - As the old sacrifices like the Jyotistoma, etc made promises of heaven, etc they were for bondage (Bandhana) The Gita lays down a यज्ञ which is the aim of all actions and the actions if

performed with this aim will not lead to bondage. "In (doing) an action other than the action the aim of which is the यज्ञ the people are bound by their actions." So this यज्ञ is quite different from the यज्ञ of the Old Vedic Ritualism.

Śāṅkara explains यज्ञ in यज्ञार्थात् as विष्णु. He quotes a Śruti explaining यज्ञ as विष्णु and if the word यज्ञ could be interpreted as विष्णु, the interpretation will correspond to those sentences of the Gītā where a follower of the Karma-yoga is asked to dedicate his actions (कर्मन्) to the Lord. But the word यज्ञ here must be interpreted as the word यज्ञ in सद्दयज्ञः (v. 10), यज्ञः कर्मसमुद्भवः (v. 14) and तस्मात्सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम् (v. 15). In all these cases यज्ञ means a sacrifice; so यज्ञ in v. 9 also should mean a sacrifice.

(4) तदर्थं कर्म कौन्तेय मुक्तसङ्गः समाचर । When the various actions referring to a Vedic Sacrifice are performed, each of the actions will have an aim in view and all of them jointly lead to the performance of the particular Vedic Sacrifice which also promises a reward (e. g. स्वर्ग in the case of the ज्योतिष्टोम). Thus, in the Old Ritualism each minor action and the main action were performed with attachment to an aim. But the action of the Karma-yoga of the Gītā, performed for the Yajña of the Gītā is to be performed with no attachment to any fruit. This is another point of difference between the Vedic Ritualism and the Allegorical Ritualism of the Gītā.

(5) Cf. गतसङ्गस्य मुक्तस्य ज्ञानावस्थितचेतसः ।

यज्ञायाचरतः कर्म समग्रं प्रारब्धीयते ॥ Bha. Gl. IV. 23.

10-12 (1) Here three very old traditional beliefs about the Institute of the Sacrifice of Old Vedic Ritualism are mentioned by the Gītā with the definite purpose of tracing that यज्ञ to the Principle of Action and tracing this latter to the Immutable Brahman, and subsequently

proving that by an action done for the sake of the allegorical Yajña the Omnipresent Immutable Brahman is pleased or that the allegorical Yajña is presided over by Brahman (v 15 B)

(2) The first of these beliefs is mentioned in v 10-12 All these three beliefs are mentioned as they were held in the Old Vedic Ritualism, with certain modifications of the faith This means that the Gītā does not accept them in their old form and that the Gītā does not recommend them to its followers or to the followers of the Karmayoga in the old form The Gītā mentions them as they were but traces the old यज्ञ to the Principle of Activity (Karman) which is itself to be traced through the Prakṛti to the Omnipresent Immutable Brahman

The first belief confirms the idea about the religion of the R̥gvedic Hymns that has recently prevailed since the study of the Hymns by modern scholars It was a religion of "give and take," though of course it was not a bargain It was a sacrifice done for a definite desired object (इष्टकाम)

(3) सहयज्ञ - In saying that the people were created along with the यज्ञ or sacrifice, the Gītā seems to give a new interpretation to this Vedic Ritualism Yajña is as old as human existence and therefore action for यज्ञ (यज्ञार्थं कर्म) is coextensive with human existence

11 (1) भावय् - This root has the sense of 'pleasing, propitiating' Cf नायुकस्य भावना । नामावयत ज्ञान्ति (Bha GI II. 66) परस्पर भावयन्त - propitiating each other

(2) श्रेय परम् - Śankara first interprets this word literally, in the sense of the highest good (श्रेय परमपि ज्ञानप्राप्तिक्रमेण अवाप्स्यथ), but he hesitates in offering this interpretation as the only possible one because it is not consistent with all that he knows of the traditional Vedic Ritualism which only promised the heaven, so he offers a

second explanation that पर श्रेय means स्वर्ग (i e “ you shall obtain the heaven as the highest good ’)

We hold that ‘ पर श्रेय ’ is a modification of the Gita in the old faith which is mentioned as it exactly was in the fourth quarter of v 10 and in v 12. The Gita holds that an act identified with a sacrifice performed to please God because God is the ultimate origin of the Sacrifice (through the Prakṛti and the Principle of Action), leads to the Highest Good. The Gita gives up the old Yajña leading to heaven but does not and could not give up the idea of Yajña so it made ‘ यज्ञ ’ a principle to be traced to the principle of Activity originating from the Prakṛti.

13 This verse states a traditional belief about the Old Vedic Sacrifice without making any change in it.

14-15 (1) यज्ञ —Sankara has taken यज्ञ in v 9 in the sense of विष्णु and in v 10-13 where it occurs three times in the sense of a sacrifice (of the Old Vedic Ritualism) and to the same word in the present verse he assigns a third sense यज्ञ, अपूर्वम्. Of course, there are words used in the Gita in more than one sense, like the word योग. But to say that one and the same word in the same context is used in three different meanings requires more convincing proof than what Sankara has given.

As the very words (1) यज्ञ and (2) कर्म are used in v 9, 14 and 15 we suggest that both the words must have the same sense in all these verses यज्ञ, (1) the sacrifice i e the allegorical sacrifice with which every human action is identified and for which the Lord asks Arjuna to do all his duties disinterestedly, and (2) the act so identified. Let us see if we can assign the same sense to them in all these places without violating the context.

(2) Verse 14 is only partly a reflection of the famous verse from Manusmṛiti quoted by Sankara in his com on

the verse Here again the Gita states an old belief but makes a change suitable to its Path of the Karmayoga

The rain falls because of the यज्ञ (lit the rain is born of the यज्ञ) and the यज्ञ is born of Karman the Principle of Activity

Here the word यज्ञ in यज्ञाद्भवति पर्जन्य* has undoubtedly the same sense as that of the Old Vedic Sacrifice, and the same word in यज्ञ कर्मसमुद्भव has also the same sense, i.e., the Vedic Sacrifice It is with this sacrifice and with the parts or rather the instruments of this sacrifice that Arjuna is asked to identify his action (of fighting) and the instruments of his action in v 9 Every action should be performed in such a way, with such a feeling that it becomes a sacrifice, a holy ceremony, a work (in the Biblical sense)

When the sacrifice is said to be born of Karman or the Principle of Activity, the Gita is undoubtedly making a modification in the Old Vedic tradition to suit its own Path of the Karmayoga 'कर्म' the origin of यज्ञ is the Action i.e. the principle of activity in the Nature (प्रकृति) The word यज्ञ in कर्म ब्रह्मोद्भवम् is, as we shall show below, used in the sense of प्रकृति and in the Gita there are many passages in which action is said to be born of प्रकृति or the गुणस of प्रकृति, so, कर्मन् in v 14 is also action but as the यज्ञ is said to be born of कर्मन् we should say that कर्म in v 14 is the Principle of Action or Activity All activity (कर्तृत्व) is to be traced to the Nature (प्रकृति) So, we do not think that there is any fundamental difference in the sense of कर्मन् in यज्ञार्थाद् कर्मण in v 9 and कर्मन् in v 14 The difference will arise when we think over the sense of "action for the यज्ञ" and यज्ञ originating from Action. But there is nothing strange in the sense also, since in v 9 we are told that our action should be done with the idea that it is the Sacrifice and in v 14 that the Sacrifice should be thought of as originating from the Principle of Action. In fact

the Gita has not distinguished between the action of a human being and the action which originates from the Nature, it is we who would like to make a distinction to be more exact in our terminology. The human action is to be allegorically raised to the status of a Sacrifice while the Sacrifice is to be traced to the Principle of Action in Nature because the sacrifice is only one of the actions which are represented by the Principle of Action or to explain which we may postulate a principle in the form of action.

The Gītā mentions several ways of doing our everyday duties without being bound by them. Two out of these are closely connected with each other, viz., (1) our actions should be raised to the status of a holy ceremony, a Yajña and this should be mentally traced to the Principle of Activity which is born of the Prakṛti and (2) secondly our actions should be directly (not through identification with सद्, realized as originating from the Prakṛti or its *gunas*). The ultimate result of both the processes is the same viz., we become free from the कर्मबन्धन (Cf v 9 with v 27)

(3) For these reasons we do not accept Sankara's interpretation of yajna as अपूर्व and कर्म as ऋत्विग्वजमानयो व्यापारः. By interpreting कर्म as ऋत्विग्वजमानयो व्यापारः Sankara has in fact explained कर्म as yajña, because the yajña is performed by the activity of the priests and the sacrificer.

15 (1) सद् in वम सद्गोक्ष्व विद्मि. We have already stated above that as in several passages of the Gītā कर्म as an action is traced to प्रकृति or the गुण of प्रकृति, we propose to interpret the word सद् here in the sense of प्रकृति because कर्म is said to be born of सद्गन् Cf III. 27, 33 and 5 in all of which प्रकृति or its गुण are declared to be the origin of action or actions. In both these verses (14-15) the word उद्भव or समुद्भव is used in the sense of the place of origin

or birth and we are able to explain the same word in कर्म
ब्रह्मोद्भव विद्धि if we interpret ब्रह्म in the sense of प्रकृति More-
over the word ब्रह्म does occur in the Mundaka Upanisad
(L 1, 9) in this sense —य सर्वज्ञ सर्वविद्यत्य ज्ञानमय तप ।

तस्मादेतद्ब्रह्म नाम रूपमत्र च जायते ॥

In the earliest stage of Samkhya Philosophy the प्रकृति
was called ब्रह्म Bha. Gl. III. 15 b says that ब्रह्म or प्रकृति is
born of अक्षर the Immutable Brahman

Sankara takes ब्रह्मन् in the sense of वेद and explains
उद्भव (in ब्रह्मोद्भवम्) in the sense of कारण (cause) Thus, he
gives a secondary sense to the word उद्भव and does not
explain why यज्ञ itself is not said to be born of the Veda,
as is the usual belief Having taken ब्रह्म in ब्रह्मोद्भव in
the sense of वेद Sankara could not give a literal sense to
the word समुद्भव in ब्रह्माक्षरसमुद्भवम् also ('The Veda has come
out from Aksara ब्रह्मन् just as the breath comes out from
a man.')

(2) सर्वगत ब्रह्म-Sankara gives a secondary sense to
सर्वगत by interpreting it in the sense of सर्वार्थप्रकाशकत्वात्सर्वगतम्
'omnipresent because it reveals all objects' He explains
ब्रह्मन् as वेद and says that the Veda reveals all objects 'The
all-revealing Veda is the well-known authority (प्रतिष्ठितम्)
for the यज्ञ (because it chiefly deals with the Injunctions
for the Sacrifices)—this is Sankara's interpretation of the
latter half of the verse

This interpretation is objectionable in more than one
way It makes useless the reference to Aksara Brahman
in the second quarter, which is traced as the ultimate
origin of all beings by a series of successive principles,
it gives a secondary sense to सर्वगत 'omnipresent', and it
does not give the proper sense to प्रतिष्ठितम् which should
mean "Brahman is well-established in the Yajña" i. e.
'the Yajña is the support of the all-pervading Brahman'
The purpose of the latter half is to point out the impor-

tance of the Yajna as a status to which every human action should be raised in order that the action may not cause bondage (v 9) Moreover, the Veda cannot be said to be षड्विधप्रधान by Sankara who is not a Mimāmsaka, but a Vedantin The Gītā does not favour the Yajña cult as known to the Veda and does not hold the Mimāmsaka view that the entire Veda teaches only the Sacrifices

In our opinion Sankara has altogether missed the importance of v 15 The Gīta makes use of the well-known *cakra* (v 16) mentioned in very ancient tradition (Cf the verse quoted by Śankara in his com on v 14) to teach its own Doctrine of Yajna which is a part of its peculiar teaching about the Karmayoga It does not hold that the Allegorical Yajña with which every human action is to be identified in the Path of the Karmayoga is the ultimate Principle but it adds three more steps to the Yajna, *ti-*, Karman (Principle of Activity), Prakṛti (brahman) and Aksara the Immutable Principle. It is this last which is based upon (pratisthitam) the allegorical Yajna and therefore it is that our every action should be raised to the status of that Yajña In other words, we have to propitiate Aksara by our actions Aksara thrives by our doing our duties. This is the teaching of v 14-15 and of v 9

16 (1) This verse says that for one who is attached to the senses action is compulsory, the next verse says that for him who is attached to the Atman or Aksara mentioned in v 15, there is no duty which he must do Sankara is right in saying that this verse refers to one who is ignorant of Atman and who is enjoined to do his duties by the Scripture Verse 16 is in a way a repetition of v 6 Śankara's remarks on the topic of v 4-8 and 9-16 in his com on this verse (16) are answered by us in our Notes on the same

(2) Though Śankara takes this verse as dealing

with the Ignorant he seems to explain the verse in such a way that it would appear to be in favour of the Vedic Ritualism. According to him the verse should be translated as follows —

He who does not help the so-started wheel to revolve is of a sinful life and is devoted to the pleasures of senses. O son of Prthā he lives in vain.

But we believe the following translation will be better even from Sankara's own standpoint —

A man of a sinful life and devoted to the objects of senses who does not help the so-started wheel to revolve lives O Pārtha in vain.

The purpose of the verse is to tell what an अपायुः and रुद्रिवाराम should do. It does not tell that the wheel must be put into revolution by everybody and that one who does not make it revolve is a sinner. The word रुद्रिवाराम is to be contrasted with the word आनरति in the next verse and this will make the topic of both the verses (16-17) quite clear.

(3) The wheel चक्र in v 16 should be taken as consisting of all the steps enumerated in both the preceding verses (14-15). This will also prove that v 16 does not aim at making the Vedic sacrifices compulsory even for the Ignorant. It is the Path of the Karmayoga which is made compulsory for the sense-devoted by v 16 and this Path is a mental process by which a man doing this duties tries to propitiate the Aksara or God, as we have already seen so the verse (16) aims at telling us for whom the Karmayoga is compulsory.

17 (1) We have already stated above that this verse deals with him who is devoted to Atman and that this Atman is the last step in the Cakra ११ Aksara or the omnipresent Brahman (in v 15).

(2) तस्य कार्यं न विद्यते—He has nothing to do i e, according to Sankara, he has nothing to do except a firm stand in the Knowledge of Atman (आत्मज्ञाननिष्ठा) which in Sankara's opinion consists of Renunciation of all actions (संन्यास)

But in our Notes on v 16 we have already stated that v 16 mentions इन्द्रियाराम for whom the revolving of the wheel is compulsory and v 17 mentions the man of an opposite nature for whom the revolving of the wheel is voluntary, so v 17 has nothing to do with a compulsory Renunciation of all actions

Sankara tries to reconcile Br Upa IV 4 22 with this verse of the Gita with a view to prove that the central teaching of the Gita is compulsory Renunciation preceded by the Knowledge of the Atman and therefore it is that he sees compulsory Renunciation in ' तस्य कार्यं न विद्यते '

The next verse (18) will make our standpoint further strengthened.

(3) Sankara explains आत्मरति etc by the word सांख्य which he understands to mean ' a follower of the Path of Renunciation. ' But आत्मरति, आत्मवृत्त are only adjectives and do not express the sense of संन्यास at all. In the light of v 18-19 आत्मरति will be a सांख्य (Vide our interpretation of Bha. Gī II 38-39), a योग and a संन्यासिन् also, according to the Path he chooses to select because to him all these options are given

18 (1) In our opinion three statements are made here with reference to the आत्मरति and they are intended to correspond to the three Paths discussed in Bha. Gī II 11-III 15

(a) The आत्मरति has nothing to do with (does not stand in need of) कृत् " doing a duty " an action. This means that आत्मरति is not to prosper or improve or gain

spiritually by following the Path of Action.

(b) न अहनेनेह कश्चन—The आत्मरति has no need of Renunciation in this world.

The words कृत and अकृत seem to us to mean Action and Renunciation as interpreted by Śankara, because these meanings suit the context.

In the light of this sense of कृत and अकृत, the famous Upanisadic sentence " नास्त्यकृतः कृतेन " would mean " A Brāhmana having well considered the worlds won by action (i e Yajña, etc.) should be disgusted and come to the conclusion that the Renunciation can not be had through Action. "

The proper construction of the quarter would be " न तस्य अहनेन कश्चन अर्थ " . ' अर्थः ' should be repeated from the first quarter. But Sankara takes अनर्थः as understood because he takes अकृत as Renunciation of the obligatory duties resulting in प्रत्यवाय " sin of omission. " He thus explains the अनर्थ as the प्रत्यवाय But we can only take अर्थ as implied and not अनर्थ. There is no justification for taking अनर्थ as that of the daily duties. The verse does not even remotely refer to the controversy of the daily duties being compulsory even for the Sannyāsin or not.

(c) न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिदर्थेन्दवाशय—

Nor has he an aim for an object to be achieved from among all beings In our opinion the Sāmkhya has an aim to achieve from somebody. According to Bha GL II. 11-38, as interpreted by us, the knowledge of the immortality of Atman was imparted to Arjuna and he was asked to fight in order that he may get either heaven (if he dies in the war) or the earth (if he wins), but he was advised to fight without any particular longing for either of the two ; he was told that he should look upon the success or failure as equal. Thus, a Sāmkhya has the knowledge

of the immortality of Atman and has yet an aim to achieve from the world.

But the man who is आत्मरति has no such aim to achieve from all beings. So, it is not necessary for him to follow the Sāṃkhya Path of Action.

Thus, the purpose of Bha. Gl. III. 18 seems to us to be that of showing that for the आत्मरति it is not necessary to follow the Yoga Path of Action, the Path of Renunciation or the Sāṃkhya Path of Action. He is not to profit by following any of these Paths. He may adopt any one of them he likes. And we shall see that in the next verse the Gītā asks Arjuna that considering the position of both the indriyārāma and the Atmarati he must do his duties without attachment to the results.

(d) Verse 18 should be taken as an explanation of v. 17. Sankara says that v. 17 lays down Renunciation for the Atmarati "one who is attached to Atman", but he cannot find any support for his interpretation of तस्य कार्यं न विद्यते from v. 18. On the contrary, if he had interpreted "नाहुतेनेह कश्चन" (the second quarter of the verse) as we have done, it would mean that the Atmarati does not stand in need of Renunciation. To avoid this situation he adds the word अनर्थ to the second quarter instead of the word अर्थ which should be taken as implied from the first quarter.

The Atmarati is a man like Janaka mentioned in v. 20 and it is not compulsory for him to follow any particular Path.

19 (1) तस्मात्—This word refers directly to the statement about the Atmarati in v. 17-18. But as Sankara has said in his bhāṣya on v. 17 that the Gītā prescribes the Renunciation for the Atmarati, he has to connect तस्मात् with some of his own remarks which he has to make in his com. on v. 18 in order that he can explain तस्मात् in harmony with his interpretation of the Atmarati.

He remarks there that Arjuna has not reached the stage of spiritual development reached by the Atmarati (न त्वमे-
तरिम्न सर्वत सञ्जुतोदकस्थानोयि सम्यग्दर्शने वर्तसे)

We suggest that the Atmarati is here contrasted with the इन्द्रियाराम and though the word need not necessarily mean 'one who has already realized Atman,' he serves as an ideal for Arjuna, who is not an इन्द्रियाराम. From all the examples of Janaka (in 20), srestha (in 21), the Lord Himself in (v 22-24), the wise (in v 25-26) the philosopher (tattvavid-in v 27-8), the all-knowing or the thorou-
ghly-enlightened (krtsnavid-v 29), it is clear that Arjuna is asked to follow the Path of the Karmayoga not because he is इन्द्रियाराम but since he shares the qualifica-
tions of the Atmarati and is to follow the example of the Atmarati

(2) कार्ये कर्म—All duties that you have to do including that of the fight

Sankara explains कार्ये as कर्तव्य and कार्ये कर्म as नित्य कर्म the daily duties but perhaps he does not mean नित्य in the sense of the so-called daily duties

(3) परम्—मक्ष or Moksa as Sankara says The Highest Principle, the Supreme One

(4) परमान्नोति—Sankara adds सत्वशुद्धिद्वारेण

The Gitā promises Moksa or attainment of the Supreme One directly by the Path of disinterested Action and सत्वशुद्धि, purification of the mind, probably precedes the correct practice of the Karmayoga, because the attitude of the non-attachment to the rewards implies the purification of the mind.

(5) V 19 explains the action to be raised to the status of a Yajña

(6) We suggest that the Practise of the

Action is not stated in v 19 as a means of attaining the Highest One but only as a *nīstha* a Mode of Life in this world for a seeker of Mokṣa. The means of Mokṣa is the knowledgo of Brahman in the sense of its realization. This is clear from the examples of Janaka and others Even in the Path of the Karmayoga it is the Realization through which the Supreme One is reached while the Karmayoga is a *nīstha* a mode of living

20 (1) ससिद्धि—Sankara explains this word as मोक्ष and as जनक was a sage (a knower of Brahman) we also propose to take ससिद्धि as Mokṣa

(2) कर्मणैव हि ससिद्धिमास्थिता -resorted to Mokṣa through Renunciation 'एव' excludes सन्यास and means that Janaka at no stage took to Renunciation but adopted the Path of Action before he got knowledge and also after the attainment of knowledge (ससिद्धि)

Moreover कर्मणैव ससिद्धिमास्थिता ' means " ससिद्धय कर्म (-कर्म योग, निष्काम कर्मणाम्) आस्थिता " Compare the use of आ+स्था in एकमप्यास्थिता सम्यगुभयोर्विन्ते फलम्

(2) जनवादय—Sankara has discussed the question whether जनक was a ब्रह्मज्ञानिन् or not We hold that जनक here in the Gītā is not different from the same person mentioned in the Br Upa. He was hold by Yājñavalkya "अमय वै जनक प्राप्नोऽपि So it is impossible to hold that the Gītā refers to Janaka who was ignorant of Brahman Similarly it is impossible to hold that the Gita refers to Janaka resorting to the Karman before he knew Brahman and not after he knew Brahman, since the Janaka of Br Upa never turned out a monk by renouncing all actions

Sankara adds गन्तुम् (in ससिद्धि मास्य गन्तुमास्थिता प्रवृत्ता) and explains आस्थिता as प्रवृत्ता which would mean प्रस्थिता But we should point out that strictly translated the passage would be Janaka and others resorted to Mokṣa : e clung to Mokṣa only through Action

(3) Sankara assumes that if Janaka was a sage and had got the Right Knowledge he did his actions for the purpose of guiding the people (लोकसमूह) because his prarabdha actions were such as would not allow him to resort to Renunciation

But the passage of the Gita (v 20) takes the example of Janaka as a different argument from the argument of work for guiding the people (लोकसमूह) That the two arguments are different is clear from the word अपि in the latter half of the verse Moreover एव with लोकसमूहेव shows that the argument of लोकसमूहाय कर्म is an independent one

21-24 (1) Arjuna is asked to do his duties because as a man of a high rank it is his duty to show by his actions the right conduct to the lower classes of people The latter follow the former in their good and bad deeds

(2) प्रमाणम्—Standard of Conduct Rule of Conduct

24 (1) सकरस्य च क्ता स्वाम्—Arjuna had told the Lord that if he would fight the result will be the co-mingling of the castes (Bha GI I 41) The Lord now tells A. that if He were not to do his duties it will lead to a co-mixing of the castes and an ultimate destruction of all peoples

25-26 (1) विद्वान्—This makes it clear that the Karma-yoga is not meant for the Ignorant Sankara also explains विद्वान् as आमविद् Of the latter half of v 20 above

(2) Verse 26 shows how the actions done for the guidance of the ignorant people should be performed The wise one should not perturb or mislead the ignorant by telling them what they cannot possibly understand he should not preach to them any doctrine about giving up attachment to the rewards of the actions because instead of giving up rewards they would perhaps give up the actions

(3) सर्वे in सर्वकर्माणि—all actions including the duties of the caste

27-29 (1) गुणैः Sankara—the body and the senses which are the effects (विचारस) of the Prakrti.

(2) कर्माणि—Sankara—लौकिकानि शास्त्राणि च

(3) सर्वंशः—Sankara.—सर्वप्रकारैः

(4) गुणकर्मविभागयोः—Of चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागश्च । कर्म may mean the function of the three गुणस of the Prakrti and the तत्त्वविद् will attribute the actions of the man to the functions of the three constituents of Nature (Vide Bha. Gī XVIII. 23 25) All actions of a man are derived from the Principle of Activity which is born of Prakrti (*brahma* in कर्म ब्रह्मोद्भव विद्मि—Bha. Gī. III. 15) which consists of the three constituents of सत्त्व, रजस्, and तमस्.

(5) तत्त्वविद्, in v 28 and कृत्स्नविद् in v 29 show that the follower of the Karmayoga of the Gītā is a sage one who knows what the Nature is

30-32 (1) Sankara seems to be right in explaining the verse as अहं कर्ता ईश्वराय भूयत्करोमीति But his introduction to the verse says that this सर्वस्व is made by the ignorant one who seeks मोक्ष (अज्ञेन मुमुक्षुणा) and he says that such a man is enjoined by the Scripture to do the duties (अधिकृत) This addition of अज्ञ is in direct disregard of कृत्स्नविद् in v 29 तत्त्वविद् in v 28 विद्वान् in v 25-26 the example of the Lord Himself as the right Actor in v 22-24 the श्रद्धा in v 21, the illustration of जनक in v 20 आमरति in v 17

In our opinion v 30 shows the dynamic power in the Karmayoga. In other words v 30 shows भक्ति as a साधन to the Karmayoga.

(2) मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याप्यात्मनेनमा—This expression as interpreted by Sankara here does not mean that the actions are physically renounced. But in interpreting सर्वं कर्माणि मनसा संन्यस्यास्ते सुल्लवशी । (Bha. Gī V 13) Sankara says that that verse (V 13) teaches the renunciation of all actions because the actions of the speech and the body depend

upon the actions of the mind and the verso (V 13) advocates the mental renunciation' (Vide his bhāṣya on Bha Gī II 21) In our opinion Bha Gī V 13, should be interpreted in the light of Bha Gī III 30 as we shall show later on

(3) श्रद्धावन्त अनस्यन्त—Cf Bha Gī XIII 25 This verse also mentions भक्ति as a means to the Karmayoga

(4) अपि—Cf अपि in Bha Gī XIII 25 This shows that there are several ways of being free from (the bondage of) actions and that the devotional Karmayoga is one of those ways We have already said that in the Gītā about twelve such ways have been mentioned.

(5) Verse 32 cannot be taken as referring to the Bauddhas and the Jainas It can refer only to the followers of the Path of Renunciation in the Upanisads Cf Chā Upa. V 10, Br Upa VI 2 15, Mu Upa I 2 11

33 (1) This verse also contains one more argument in favour of the Karmayoga In fact the whole Adhyaya is a collection of the arguments in favour of the Karma yoga as against the Sannyasa

The argument in this verse (33) is only a repetition of the argument in verses 27-29 and v 5 In v 5 we are told, 'Everyone wise or ignorant is per force made to do some actions by the constituents (born) of the Prakṛti' Here (in v 33) we read 'Even a wise sage does his actions in harmony with his own nature (Prakṛti) All beings submit themselves to the Nature (Prakṛti) Of what avail will a restraint over the senses in the form of a compulsory abandonment of all the functions of all the senses, be?

As we have explained above, v 32 seems to us to find fault with the followers of the Path of the Sannyasa of the Chā, Br, and other Upanisads Similarly this verse

(v 33) also finds fault with the same class of persons This is clear from the word ज्ञानवान् There were in the days of the Oldest Upanisads sages who insisted (निग्रह) that one must give up the world and stop doing any duties at all go to the forest and live as ascetics there These ज्ञानिन्स are criticised here

The Gītā here criticises the Renunciation of the sage on the ground that he will also have to do some actions in harmony with his own nature so why should he not do other actions also without being subject to the feelings of attachment and dislike (v 34)

(2) According to Sankara the purpose of v 33 is to answer a question viz Why is it that people do not follow the view of the Lord and on the contrary abandoning the Dharma of one's own, perform that of others? "

So according to Sankara the verse should be translated as follows —

Even a sage (who knows that My view is the proper one)—what to say of a fool who cannot grasp My view—does his actions according to his own nature (which he cannot check) and in doing so follows other views (and not Mine) All beings follow their nature An effort to control that nature is of no avail

So according to Sankara this verse shows the helplessness of the fool and even of the wise in successfully opposing the force of nature (Prakṛti the Nature)

(3) But in our opinion the निग्रह in this verse is not the इन्द्रियनिग्रह of the fool who is called मिथ्याचार in Bha Gī III 6 and इन्द्रियाराम in v 16 But it is the अदोषकर्म (=इन्द्रियकर्म) निग्रह of the sage (ज्ञानवान्) who insists that he must abandon all functions of all the senses The Gītā declares that this kind of control of senses is an impossibility

(4) स्वस्याः प्रकृतेः—Prakṛti has a two-fold function and has therefore two aspects. (It is the lower Prakṛti which has two aspects.—Vide Bha. Gl. VII 4-5). One aspect is the cosmic one and the other is the individual or personal aspect. The latter is a part of the former.

34. (1) According to Śāṅkara this verse (34) refutes a view based upon the statement made in v. 33; "If as stated in v. 33 (as interpreted by Śāṅkara), even the sage has to submit to the order of his nature, then there is no scope for the human effort to control the senses and the nature." So, this verse says that such an effort may be successful if one makes it without the feelings of attachment and hatred.

In our opinion अस्य means ज्ञानिनः (ज्ञानवतः) and the verse recommends the Karmayoga which is to be practised by the sage avoiding the feelings of attachment as well as dislike, remaining indifferent to the rewards of his duties and yet doing his duties.

Śāṅkara simply explains अस्य as (अस्य) पुरुषस्य. But अस्य means "of the wise sage who tries to get Mokṣa through the performance of his duties disinterestedly."

35. (1) This verse is the last of the series of arguments in favour of the Karmayoga stated one by one in this Adhyāya.

One must practise the Karmayoga because "Doing one's own duties (according to one's caste fixed by birth and one's stage of life—varṇa and āsrama) though (appearing) defective (viguna) is better than (doing) the duties of others (i. e. of other castes and other orders of life) though done very well. Dying while doing one's own duties is better; doing the duties of others is a cause of fear.

(2) According to Śāṅkara the purpose of the verse (35) is to show that one who is possessed of the feelings

26137

of attachment and hatred believes that he can also follow the *dharma* of others simply because it is a *dharma* and the latter half of the verse says that this belief is wrong

In our opinion this verse is an additional argument in favour of the Karmayoga. It is meant to persuade Arjuna to follow his own duties as a Kṣatriya belonging to the order of the householder and to die if necessary while doing his own duties but not to think of giving up the war and taking to the life of begging alms Cf Bha Gl II 31 which is given as an argument for the Sankhya standpoint According to v 35 one is asked to follow one's own duties disinterestedly while Bha Gl II 31 implies that if a Kṣatriya dies while fighting he will get heaven and if he wins he will get the earth (Vide Bha Gl II 32-33)

(3) धर्म and स्वधर्म The word धर्म and स्वधर्म are used here only in the sense of one's caste duties as is clear from the same expressions in Bha. Gl II 7 (धर्मसमूह) धर्म्यं तत्राम (in Bha. Gl II 33) and स्वधर्म (*śūdrā*) and from the fact that the Lord tells Arjuna that he should fight following the Path of Yoga

In modern days this verse of the Gita (Bha. Gl II 35) is often quoted as dealing with Hinduism as one of the Religions and as criticising other religions but there is little possibility of the word परधर्म meaning even Buddhism and Jainism in the Gita.

‘ स्वधर्म ’ means धर्म or duties for which one is temperamentally fit and in the Gita this temperament is not opposed to the caste in which one is born In the Gita the caste-system is so arranged and is in such a stage of development that the caste and temperament act in harmony and to continue this harmony the rule of v 35 is necessary If Arjuna breaks this rule he will have to repent

We may add that it is doubtful whether there is any

passage in the Gita which will be a sure proof of the institution of the four orders of life being definitely known to the Gita. Yet, we have taken स्वधर्म as duties of one's caste and one's order of life.

36 (1) In v 36-43 we have a discussion about काम and क्रोध and about the necessity of controlling the senses, mind and intellect.

According to Sankara's introduction to v 36 this discussion is meant to show us the root of all evil that befalls a man who yearns to get all objects of sense निषयान् ध्यायत पुन - Bha GI II 62-63 and to point out once again briefly and definitely the enemies of the ignorant man, i.e., attachment and dislike (Bha GI III. 34).

But the verse seems to us to refer to a jñānin, a sage who is asked to follow the Path of Karmayoga and points out that desire for the rewards of his duties is his enemy and that this desire should be killed in order to perfect the practice of this yoga. That the person concerned with this discussion is not one who yearns to get objects of sense is quite clear from (i) the fact that ज्ञान पुरुष should refer to the ज्ञानवान् the sage mentioned in v 33, just as the word अस्य in v 34 (ii) from the fact that 'this man' is not willing to seek the objects of sense but rather makes a very strong effort to avoid the attachment to the object, an effort which it is impossible for the ignorant to make, (iii) from the further fact that in v 38-39 we are told of the presence of jñāna which is however covered by काम and this Kāma is here declared to be an eternal enemy of the ज्ञानिन् who is the topic of this discussion and (iv) probably इदं in v 37 refers to the Path of the Karmayoga in which all actions are to be done disinterestedly, i.e. without attachment to the results of the actions.

Verses 37-42 are a warning to the jñānin who is asked to follow the Path of Action.

(2) पाप चरति-As this is a discussion pertaining to a sage who follows the Path of disinterested Actions, पाप चरति means " does certain actions with a desire for their rewards though he is always keen on giving up the desire "

(3) अयं पुरुष , अनिच्छन्नपि , and बलादिव नियोजित -These expressions show that the topic of this discussion is a sage, as already stated in Note (1) above

37 (1) ' काम ' is discussed here because the topic is the निष्काम ब्रह्मयोग to which ' इह ' refers

(2) सर्वलोकेशु-Sankara But the Gītā wants to emphasise the fact that काम the desire for the rewards of one's duties is an enemy of the ज्ञानिन् , as said in v 39

(3) इह-Sankara-ससारे ' in this world . ' We have suggested that इह refers to निष्कामकर्मयोग

38 (1) The purpose of the three similes is to say that काम or desire for the rewards of one's actions is co-existing with the effort of the sage to follow the Path of the Karmayoga. Sankara is right in adding "सहज" meaning ' smoke and fire co-exist

(2) इदम्-Sankara does not explain the context of इदम् , but इदम् refers to the ज्ञान of the ज्ञानिन्

39 (1) ज्ञानिनो नित्यवैरिणा-We have already emphasised the importance of ज्ञानिन् in this context. ' नित्य ' should be explained in the light of the similes in v 38 In the case of the ज्ञानिन् who is a follower of the Karmayoga he has always to watch against this eternal enemy, who will at any moment deceive him

Sankara who holds that these verses (36-43) deal with the evils and difficulties of the ignorant who yearns to get the objects of desire finds the mention of ज्ञानिनो नित्यवैरिणा somewhat difficult to explain He thinks that the ज्ञानिन् is mentioned here incidentally and that there is really no enemy of one who is a ज्ञानिन् He says ' The ज्ञानिन्

knows that ' I have been in the past (पूर्वमेव) already thrown into evil ' and remembering this past experience the jnanin always feels pain (ज्ञानी हि जानात्पेनाहमनर्थे प्रयुक्त पूर्वमेवेति । दुःखा च भवति नित्यमेव) According to Sankara the काम is an enemy of the jnanin before he got his ज्ञान but afflicts him always Sankara gives a contrast of this jnanin with a fool to whom काम appears to be friend.

But in our opinion the काम is said to be an eternal enemy of the ज्ञानिन् because even after the ज्ञानिन् has once or for some time succeeded in his practice of the Karmayoga he has to be careful that this काम does not mar his future practice of the Karmayoga (See the picture of the योगभ्रष्ट in Bha GI VI He is a fallen Karmayogin')

40 (1) Sankara in his introduction to this verse says ' वैरी सर्वस्य ' सर्वस्य should mean ' of all wise sages ' "

(2) इन्द्रियाणि मनो बुद्धि—One has to watch the functions of these three and to see that they are not occupied by काम, or influenced by attachment (आसक्ति)

41 (1) ज्ञान and विज्ञान—See Sankara's interpretation. These words are explained elsewhere in the Gita itself

42 (1) The expressions of this verse are similar to those of a well-known verse of the Katha Upanisad —

इन्द्रियेष्व परा इथां अर्थेष्वथ पर मन ।
मनसस्तु परा बुद्धि बुद्धेरात्मा महान् पर ॥

Katha Upa III. 10

But as usual the author of the Gita only makes use of the expressions of the Katha Upa. without reference to the doctrines of the Katha Upa contained in the corresponding verses

(2) The purpose of v 42 seems to us to explain how the three places (adhishthanas) of काम and the काम itself

be watched and controlled. The senses, the mind and the intellect are the place occupied by काम, as stated in v. 40; it is from these places that काम bewilders a sage on the Yoga Path. V. 42 says that the control of the senses is easier than that of the mind, that of the mind is easier than that of the intellect and that of the intellect is easier than that of the काम itself, because the काम is beyond the intellect (बुद्धेः परतस्तु सः) It is but a natural interpretation of v. 42 to take इन्द्रियाणि, मनः and बुद्धि as the three places of residence of the काम, exactly as they are found in v. 40. And 'सः' in v. 42 can refer to the topic of v. 40 and 41 only, so 'सः' must mean "एष कामः." Moreover so many principles of Katha Upa. III. 10-11 are dropped in Bha. GI. III. 42 that it is not possible to take this verse (III. 42) as dealing with the same topic as in Katha Upa. III. 10-11.

Śankara tries to explain Bha. GI. III. 42 in the light of the Katha Upa (III, 10-11). But the Gītā does not borrow the doctrine of Katha Upa. III. 10-11. It borrows only the expressions, as we have amply shown above. So the purpose of Bha. GI. III. 42 as interpreted by Śankara, viz; to show that by resorting to Atman or Brahman who is beyond the intellect one can first control the senses, etc. and then abandon (Śankara reads प्रजहिहि+एनम् in v. 41) the काम, does not seem to be the correct one.

(3) Śankara reads प्रजहिहि+एनम् in v. 41. But v. 43 uses जहि; so the correct reading will be प्रजहि+हि+एनम्. Moreover the enemy is to be killed (जहि), not to be abandoned.

43 (1) एवं बुद्धे परबुद्ध्या- ' कामम् ' should be taken as the object of बुद्ध्या. Śankara takes परमात्मन् as understood.

(2) संस्तम्बात्मानमात्मना- Having controlled Atman by one's own self.

(3) दुरासदम्- difficult to be approached, because the

residences of काम are so subtle as the senses, the mind and the intellect.

(4) The Adhyāya is fittingly called कर्मयोग, but Śāṅkara calls it कर्मप्रशंसायोगः; we think, even from Śāṅkara's own point of view a better title would be कर्मयोगप्रशंसानाम् द्वयीयोऽप्यायः. It is not प्रशंसा at all; it is an enumeration of the arguments in favour of the Karmayoga itself.

Adhyāya IV

1. (1) The purpose of these verses (IV. 1-3) is according to Śankara, to show that the योग taught in Adhyāyas II-III is praiseworthy and this is done by giving a narration of the race of the teachers and the disciples of this योग (वंशवृत्त) Moreover the Lord gives this narration " because he thinks that he has by his statement of योग in Adhyāyas II and III completed the statement of the teaching of the entire Veda (about the Paths of Activity and Renunciation) "

In our opinion these verses aim at showing that the teaching being imparted to Arjuna (in Adhyāyas II-III, etc) is not a new one invented by the author of the Gītā, but that it is identical with an ancient teaching (meaning of पुरा and पुरातन) and thus it has the sanction of राजर्षिः The योग is अन्यथा unchanging and indestructible, though it was lost or forgotten (नष्ट). We believe that a वंशवृत्त cannot include a statement that there were no teachers and disciples of this योग for a long period, as is the case here ; so, these verses do not give a वंशवृत्त at all. To us the Lord's words do not seem to suggest that he has finished the statement about the वेदार्थे the teaching of the entire Veda. In fact he wanted to state only a Rule of Conduct for the guidance of Arjuna as regards his fight with the Pāṇḍavas and he has only partly done this in Adhyāyas II and III and he wishes to, and he does, continue his topic in a few more verses and it is as a part of this arrangement of his topic that he points out the hoary antiquity of his view about a rule of moral conduct.

(2) इम योगम्—Sankara explains this as योग ज्ञाननिष्ठासङ्ग सत्यासक्त कमयोगापाय We have amply shown by our interpretation of the verses of Adhyayas II and III that the योग in these Adhyayas is a Path of disinterested Actions preceded by the knowledge of Brahman It is कर्मयोग itself to which in its पर aspect the knowledge of Brahman is subsidiary

(3) स्तौति in Sa Bha on v 1—It would be against Sankara's own doctrine to say that the Gita praises the सत्यासक्त accompanied by ज्ञान rather the सत्यासक्त योग is according to Sankara the very central teaching of the Gita The reason why Sankara says that the statement made here is a स्तुति a mere praise not to be taken literally but meant to excite the curiosity of the hearer is that these verses seem to prescribe the योग for अजुन whom Sankara does not regard as the proper recipient of the सत्यासक्त Sankara means that though अजुन is told this highest योग by the Lord he is not to follow it for him this statement is only a स्तुति

(4) सतन्यास in S s bhasya on IV 1—There is no mention of सत्यासक्त in these verses moreover the illustrations of विवस्वत् the Sun मनु ईश्वरकु and राजर्षि which will surely refer to जनक (Cf Bha Gi III. 20) shows that only the Path of continued Activity is meant here by योग

About विवस्वत् as an illustration of कर्मयोग of the following verse from the Sakuntala —

२ मनु सङ्घुक्ततुरङ्ग एव रात्रिदिव गन्धर्व प्रयाति ।
शेष सन्वाहितमूमिमार पडाशकृत्तरापि धम एव ॥

(Sakuntala V 4)

Manu and Iksvaku are also referred to here as kings who followed the Rule of Conduct ॥ कर्मयोग in very ancient days

(5) ब्रह्म—in शा भा on v 1 ब्रह्म the Brahmana caste

(6) अव्ययम् S—अव्ययफलत्वात् and he says that this indestructible reward (अव्ययफल) is the Moksa. We do not think there is here any justification for the reference to the reward (फल) Rather the word ' अव्यय ' shows that the योग is indestructible and therefore eternal, so that the Gita has the authority of antiquity so far as its teaching about the कर्मयोग is concerned.

2 (1) राजर्षयः—Though विवस्वत्, मनु, इक्ष्वाकु are a series of fathers and sons, the expression ' राजर्षयः ' might mean a series of teachers and disciples. Moreover, the word राजर्षयः shows that this कर्मयोग is here being traced to the life of the Ksatriya Princes, rather than the life of Brahmana sages

(2) महता—S दर्शिनः महता ' may also suggest that Time is the all-powerful destroyer, and so in the course of time the योग had disappeared from vogue

3 (1) स एव—As stated above it is here the purpose of the author of the Gita to identify (स एव) the teaching of the Gita (the first chapters of the work at least) with some similar निष्ठा of more ancient period (पुरातन) than the Gītā itself The Gītā makes more than one effort to identify its several new ideas (e g the idea of any act as a sacrifice ' यज्ञ) with some thoughts, customs and rites of particularly the religious life of the people and thus to trace its various views to more ancient authorities In doing this, the Gītā gives a new interpretation to the old views, putting, as it were, new wine into old bottles This is undoubtedly the case with the Gītā's idea of cakra the wheel of (human evolution) through the Sacrifice (यज्ञ), where the Gītā clearly goes beyond the then prevalent idea of the cakra as stated in the Manusmṛiti The more ancient conception of the cakra stopped at " तद प्रजा " because, again, the people will 'throw the offering into the fire' and the cakra would thus go on revolving repeatedly and unendingly But the Gītā traces the cakra through कर्मन्

to the omnipresent Immutable viz Brahman and thus gives a fresh interpretation to the Yajna of the very old days (Bha GI III 10) suitable to its own teaching about वसन् human actions raised to the status of a sacrifice offered to (not the Rgvedic deities but to) Brahman.

In the particular identification of the योग or वसयोग of the Gita with the निष्ठा or career of the ancient royal sages, the author of the Gita seems to us to be more favoured by and more in harmony with the more ancient history of our culture since the expression 'royal sages' includes the name of the King Janaka (Bha GI III 20) whose career is well known to be that of a वसयोगिन् or a विश्वतप्रभु even from the days of the Brhadaranyaka upanisad. Here the Gita gets the support of history without twisting the meaning of historical facts and ideas.

Sankara misses the importance of 'सप्तम्य योग' and 'पुरातन' since he simply believes that the Lord gives वसवसन for the purpose of वाग (1 0 ज्ञान) खुति

(2) पुरातन — We have stated above the use made by the Gita of the more ancient ideas theories and facts to support its own new views

(3) भक्तोऽसि मे सखा चेति Sankara does not at all comment upon the words भक्त and सखा. He simply passes them over, because he is interested only in telling us that the Yoga is jnanam

But for the history of the Bhakti doctrine the two words भक्त and सखा as occurring in the Gita particularly are very important, and we shall have to say much about them later on.

Here however it must be noticed that the verse is important for the relation of भक्ति and वस or वसयोग. The verse describes भक्ति in its capacity of a means to the Karmayoga of the Gita though भक्ति is also the Goal of

कर्म actions done disinterestedly In fact in the teaching of the Gita भक्ति, कर्म, ज्ञान and ध्यान are both means and goals Each of these is a means to the other three when these are conceived of as goals and each is a goal by itself when the remaining three are conceived of as means

A human being is a psychological complex and so the Gita can be best understood if we keep particularly four types of temperaments before our eye each of which is a harmonious combination of four temperaments with the predominance of one of them Thus according to the Gītā there is nothing like the unmixed कर्मयोग भक्तियोग ज्ञानयोग or ध्यानयोग भक्ति is subsidiary to कर्मयोग and कर्म, is subsidiary to भक्तियोग

From the standpoint of the Sankara Vedanta School Madhusudana Sarasvati has given a more correct interpretation to the Bhakti doctrine of the Gita than Sankara himself

(4) रहस्य क्षेत्रदुत्तमम्—This is the reason why the कर्मयोग is imparted by the Lord to only a devotee and a friend like Arjuna (meaning of हि) A secret (रहस्य) can be imparted only to a friend and a devotee

Here the Karmayoga is declared to be उत्तमरहस्य the highest secret while in Bha. GI IX, 2 भक्तियोग is said to be राजगुह्य the great secret In describing कर्मयोग and भक्तियोग as secrets or secret doctrines the author of the Gītā is adopting the more ancient method and belief that the knowledge of Brahman (as Atman) was a secret to be taught only to the adhikari the one who was a religiously fit recipient of it (Vide अश्रद्धाना in Bha GI IX 3) There are many instances in the Upanisads of great teachers keeping their philosophical views to themselves and refusing to teach them to an undeserving person. The very word उपनिषद् means a secret doctrine (Vide Deussen's Philosophy and Pp 12-13 of the Upanisads,) The students had to prove their fitness to receive these doctrines before they could learn them.

The reason of keeping these doctrines secret seems to be the fear of their being misunderstood or misinterpreted. We give here an example of how the कर्मयोग is misunderstood by such a great scholar as Prof. Dr. Winternitz. About the कर्मयोग of the Gītā he writes as follows:—

“ There is no murder or act of violence which could not be justified by this miserable sophistry. It is surprising that the pious readers of the Gītā do not see this. ”

(A History of Indian Literature, Vol. I. P. 429)

In the name of the कर्मयोग horrible murders can be committed, as can be easily seen from the remarks made by Winternitz who was of course, sincere in what he said. But according to the Gītā the adhikāri of the कर्मयोग is a सखा and a भक्त like अर्जुन, so there is no fear of the doctrine being misunderstood and misused. We shall later on see what other requirements like इन्द्रियजय, चित्तशुद्धि, etc. etc. are wanted of the man who follows the कर्मयोग of the Gītā.

(5) योगो ज्ञानमित्यर्थः—Śā. Bhāṣya. Śankara knows that the more ancient views (ज्ञानस) of the Upanisads are called रहस्य and गुह्य. So, he finds it convenient to tell us that this योग of the गीता is the ज्ञान of the Upanisads. The fact, however, is that the योग of the Gītā (i e the Karmayoga, here) is as much a secret as the Jñāna of the Upanisads and the author of the Gītā does not at all intend to imply the identity of योग and ज्ञान by using the Upanisadic expression about the latter.

4. (1) चोचामिव कुर्वन्—By इव Śankara means that अर्जुन himself had really no doubt about the ancient existence and births of Kṛṣṇa; his question (चोच) is therefore meant for removing the doubt of others. This is the orthodox view about Arjuna's question regarding the अवतार of Kṛṣṇa or Viṣṇu.

In our opinion this passage does not identify Kṛṣṇa

with Visnu, and does not therefore talk about the अवतारs of Visnu, but only of Kṛṣṇa. Not a single verse here (Bha. Gl. IV. 4-15) speaks about Visnu or his अवतारs. We hold that Kṛṣṇa was at first identified with पुरुष who was *higher* than the Aksara or the Avyakta i. e. निराकार Brahman. This identification took place, in our opinion, much earlier than Kṛṣṇa's identification with Vāsudeva or Visnu. It is noteworthy that here (v. 13) Kṛṣṇa is described also as the Creator, not only as the Protector. The Gītā, moreover, does not seem to be aware of the theory of त्रिमूर्ति the theory of the Trinity of Brahman, Visnu and Siva.

Now, Sankara's interpretation of v. 4 means that the author of the Gītā already knew and believed in the अवतारs of God, but that there were (or there was the possibility of there being) a few non-believers.

We think that from the passage (v. 4-15) it seems that the Gītā does not know the अवतार theory. The number 'ten' is not given here, then, as stated above the functions of पालन (protection) and (creation) सृष्टि are here mixed up; again, it is stated that the अवतार takes place in every age (युगे युगे-v. 8), so that there are innumerable births of Kṛṣṇa (बहूनि-in v. 5 'बहूनि मे व्यतीतानि जन्मानि तव चार्जुन') reminds us more or less of the doctrine of the immortality of the soul as expressed in

न त्वेवाह वाहु नास न त्व नेमे जनाधिपाः ।

न चैव न भविष्याम सर्वे वयमतः परम् ॥

(Bha. Gl. II. 12).

Moreover, unlike other passages about the ten अवतारs here an effort is made to tell us how the अवतार of कृष्ण is possible (vide v. 6).

In our opinion, therefore, the author of the Gītā who wants to support his वर्मयोग by tracing it to very ancient authority successfully does so, but in doing so wants to make Kṛṣṇa himself the most ancient author, the originator, as it were, of the वर्मयोग. It is in making out

this latter part of his कर्मयोग that the author of the Gītā hits upon the अवतार of Kṛṣṇa and upon a definite purpose of the अवतार viz protection of the good (v. 7-8). The wonder here is not as to how or why the अवतार take place ; the point of marvel is how it is that Kṛṣṇa remembers his अवतार while Arjuna, having also अवतार (really births) is not able to remember them (v 5) That the authorship or originatorship of कर्मयोग is the point at issue can be seen from the word आदौ in कथमेतद्विज्ञानीया त्वमादौ प्रोक्तवानिति. Arjuna is aware that Kṛṣṇa has many births (Vide Bha Gī II. 12) since the soul is immortal, but how is he to know that Kṛṣṇa himself has taught कर्मयोग to विवस्वत् at the beginning of the creation The answer is that Kṛṣṇa remembers his past births, and therefore he says that he is the author of कर्मयोग and so, Arjuna must believe in Kṛṣṇa's authorship of कर्मयोग The mention of विवस्वत् as the pupil shows the पुरातनत्व of कर्मयोग and that of Kṛṣṇa as the teacher shows Kṛṣṇa's authorship of कर्मयोग

Thus, from v 4-8 we need not conclude that the Gītā had even the intention of starting the अवतार theory ; much less can we conclude that in the days of the Gītā the अवतार theory was a new one and that there were opponents to whom a reply is given in v. 4-5, as is held by Garbe and others This however, does not bar the possibility of this passage having been in a subsequent period the basis of the अवतारवाद known to the पुराण The अवतारवाद of the latter differs widely from the views about Kṛṣṇa's births stated in Bha Gī IV 4-14 and that difference also is sufficient to show that our passage is the older of the two

(2) स्वम्-Śankara explains this as त्वमेव He is right The author of the Gītā wants to emphasise the fact that Kṛṣṇa himself is the originator of the कर्मयोग

(3) आदौ—We have already in Note (1) above said much about the significance of आदौ in this verse.

(4) अवरम् and परम्—These are very ancient words expe

ssing sequence in time परम् means earlier in time अपरम् means later in time

5 (1) वा वासुदेवोऽनीश्वरासवश्शङ्खा मूलाणाम्—Sa Bhasya—As we are not told in the subsequent verses about the prehistory of the birth of कृष्ण as the son of वसुदेव we do not think that v 5 is a reply to a doubt regarding the son of वसुदेव being an incarnation of विष्णु The doubt in fact pertains to how Kṛṣṇa was the originator of कर्मयोग

In chapters II and III of the Gīta Kṛṣṇa was the expounder of कर्मयोग in this chapter he is the originator of कर्मयोग

(2) बहूनि—Vide Note (1) on v 4

(3) वेद and न वक्ष्य Vide Note (1) on v 4

6 (1) In our opinion this verse explains how it is that the Lord retains the memory (verse 5) of his past births We propose to render the force of अपि which occurs twice in the first half of the verse as follows — ‘Being also unborn (and) of immutable nature and being also the Lord of all beings.’ अपि occurs after अज and इश्वर and not after सन् so the more natural construction of अपि will be to take it with अज and इश्वर in the sense of also The sense is that when the Lord is born in the world he retains his original nature of अजत्व and इश्वरत्व unlike the individual soul who also is अज and इश्वर by nature but who is unable to retain his अजत्व and इश्वरत्व The reason why the Lord is able to retain his original nature is that the Prakṛti and the Māya through the means of which he is born (सम्भवामि) are his own and are controlled by him while the individual soul is not the master of the matter (or the material body) through which he incarnates.

According to Śāṅkara the verse explains how the Lord is born in the world though he is free from good and bad deeds (dharma and a dharma) वक्ष्य तव नित्येश्वरस्य धर्माधर्माभावेऽपि जम्”

Here Sankara seems to us to be incorrect in explaining the force of अजि सन् । He explains 'अजोऽपि सन्' as if it were 'अज सन्नपि' 'though I am unborn', so that instead of the more natural way of अजोऽपि सन् सन्नपि 'I am born being also unborn' he take the sentence to be अज सन्नपि सन्नपि 'I am born though I am unborn' The result of his method of construing the words is that he comes to the conclusion that the Lord is not really born (force of इव in सन्नपि-देहवानिव सन्नपि ज्ञात इव, he takes help of the word माया, for which see below) Thus he has to add इव to सन्नपि and consequently the very assertion made by the verse is nullified by Sankara Moreover the doubt raised by Sankara (यद्य तर्हि तव नित्येश्वरस्य धर्मधर्माभिवेदिसि जन्म) is really raised by him alone and not by Arjuna and it is in disagreement with the context According to the context Arjuna had asked Krsna to explain how he should know that Krsna had taught the कर्मयोग to विवस्वत् in the beginning of the creation and the Lord says that he remembers his past births and in v 6 as we have suggested, he explains why he remembers his births An ordinary human being is also अज, अव्यय and ईश्वर, but he is not able to retain these characteristics when he is born The Lord on the contrary retains them when he is born This is because he is the master of the two Natures through which he is born (प्रकृति and माया)

(2) अजोऽपि सन् and ईश्वरोऽपि सन्-Here the Gita's idea of births of the Lord seems to be different from the same of the पुराण According to the Gita the Lord in his human form does not cease to be the Lord and is not limited by the limitations of a human body The same is proved also by the fact that throughout his births the Lord is here said to retain the memory of his past births (v 5) This is unlike the view of the पुराण according to which the incarnation of God does not remember the past births

(3) प्रकृति and माया-Sankara explains प्रकृति as नियुक्ताना

माया and माया as the power of illusion (मायया न परमार्थेन) in our opinion the word माया should mean त्रिगुणामिका माया because it has that sense in Bha Gl VII 14-15 This would mean that माया corresponds to the Lower Nature अपरा प्रकृति which is also said to be त्रिगुणामिका If this suggestion of ours be correct 'प्रकृति' in this verse should mean the परा प्रकृति of Bha Gl VII 5-6 Both these प्रकृतis belong to the Lord (Bha Gl VII 4-7) and are controlled by him, so we can explain स्वान् and आत्मन् in this verse 'अधिष्ठाय' means that Lord retains His mastery over the प्रकृति We shall further discuss the meanings of these terms in the course of our interpretation of the Gita.

As Sankara explains प्रकृति as माया Rāmanuja says that प्रकृति is the स्वभाव Ramanuja explains मायया as स्वैच्छया (?)
 "ज्ञानपयावोऽत्र मायाशब्दः । आर्मीयेन ज्ञानेन=आत्मस्वल्पेन"

(4) इव in देहवानिव भवामि चत इव—Sankara does not seem to us to be right in adding इव to सभवामि, as we have already said above

7-8 (1) This makes it clear that the births of Kṛṣṇa according to the Gita are a reality and not an illusion. A definite time (v 7) and a definite aim (v 8) are assigned to the births of the Lord. The purpose of the assignment of these seems to us to be that the author wants to tell us about some points of distinction between the births of Kṛṣṇa and the births of ordinary men and thereby to further support the fact of his remembering his past births while Arjuna forgets the same

(2) The births of the Lord are not like those of a man to enjoy the good and bad fruits of his own actions.

The idea of the births of the Lord seems here to have been traced to the Upanisadic idea of Brahman as the Protector as expressed in यन् जगतामि चैवन्ति The created world has its *et/its* continuation' due to Brahman so, Kṛṣṇa who is identical with the पुरुष creates himself for the pro-

tection of the world through the protection of the Dharma. In other words 'the अवतार doctrine' was explained by the author of the Gītā as an ethical necessity (cf. सधूनाम् and दुष्कृताम् in v. 8.)

With the word 'dharma' we should compare the conception of ऋत in the R̥gveda.

(3) युगे युगे—This is an expression found in the R̥gveda. The Gītā does not know the theory of the 4 युगs.

9. (1) This verse shows that the answer to Arjuna's question in v. 4 is continued up to this verse. Arjuna did not know about the previous births of Kṛṣṇa. So, the latter describes the same and also his actions during the births. Both of them are unlike those of a human being they are superhuman (दिव्यम्) It is therefore that Kṛṣṇa remembers his past births while Arjuna does not (v. 5).

(2) According to Garbo verse 9 shows that the अवतारवाद was a fresh doctrine in the days of the Gītā. But we have already explained how these verses of the Gītā do not originally mean to teach the अवतारवाद. The verse of अवतारवाद or rather the births of Kṛṣṇa is not a digression in the Gītā. It is purposely given by the author to support his view about the कर्मयोग.

(3) मामेति—The मक्ति doctrine is partly set out in this verse.

(4) जन्म मायारूपम्—Śā Bhāṣya According to the Gītā the birth of Kṛṣṇa is not of the nature of माया (illusion), but the births of Kṛṣṇa are possible through the material Power of Kṛṣṇa called माया,

10. (1) मद्भावम्—There have always been two conceptions of the state of Mokṣa in the Upanisads: (1) merging of the soul into Brahman, just as the waters of the rivers merge into the ocean; and (2) the state of the Lord, i. e. attainment of the Lordship, in which case the soul retains his individuality. Both these conceptions are found

side by in the verses of the Mundaka Upanisad.

The author of the Gita here (in v 10) says that the liberated souls reach the status of the Lord himself Cf मम साधयम् in Bha GI XIV 2 We shall have to discuss the state of the Muktas later on.

11 (1) यथा In verse 10 ज्ञान was said to be the means of reaching the goal *i.e.* the Lordship the state of the Purusa higher than the Akṣara. The word यथा of this verse (11) definitely says that (1) ज्ञान is not the only way to the Lord (2) that the way to the Lord depends upon the temperament of the seeker rather than upon the Sastra or even upon the Lord the Sastra only explains this temperament and (3) that the Lord of the Gita is extremely sympathetic to His devotees and (4) lastly that the choice of the Path is given to the seeker

(2) मम वर्मानुव्रतन्ते मनुष्या पाप स्वरा-This line is identical with the latter half of Bha GI III. 25 But in both the places the line has not the same sense In Bha GI III. 23 it means that the people at large adopt the fashion of Kṛṣṇa because the people of the lower strata of the society follow the life manner and the standard of the people of the higher strata (Bha GI III. 21) But Bha GI IV 11 B means that human beings by whatever path or method they adopt pursue the Path to the Lord. There are several Paths to the Lord not only one (that of ज्ञान stated in v 10) Some of these paths are mentined in Bha. GI IV 12 ff This means that the goal of humanity as a whole is Perfection in the form of the attainment of the nature of the Lord (मद्भाव) The author of the Gita here does not believe that there are some souls who are for ever condemned to the hell All Paths carry man to the Lord.

(3) यथा-यत्कलायितया-Sa Bhasya Sankara holds that people who seek the various rewards promised by the Scripture do not really surrender themselves to the Lord and

are in no way on the path of Perfection Thus he explains तथा as तत्फलदानेन and adds “यत्फलार्थितया यस्मिन्वमप्यधिष्ठा ये प्रयतन्ते ते मनुष्या अबोच्यन्ते ” 1 e “ This verse (अत्र) speaks of the persons religiously fit (अधिकृता) for various kinds of rewards and trying to get the same ” Verse 12 which mentions those who resort to the deities and want to get the fruit (lit सिद्धि-achievement) of rites may appear to be in favour of Sankara

But we must admit that Sankara has here missed the very spirit of भक्तिमार्गं which teaches to readily look upon the greatest sinner as capable of attaining Moksa even while he commits his sins This spirit of liberality and compassion on the part of God is a special characteristic of the Bhakti cult The latter half of the verse clearly says that all ways lead men to the Lord or that men pursue the Lord by all they do whether good or bad As regards verse 12 we do not think it favours Sankara very much (Vide our interpretation below)

(4) Verse 11 may be contrasted with Upanisadic statements like the following —

(1) ऋते ज्ञानात् न मोक्ष Note that ज्ञान is mentioned in the immediately preceding verse viz, Bha GI IV 10 (वद्व्यो ज्ञानतपसा पूता मदभावमागता)

(ii) तमेव विदित्वा तिमृष्युमेति नान्य पन्था विद्यतेऽस्वनाय (Sve Upa III 8) in the sense in which Sankara interprets this Sruti

(iii) नायमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन ।
यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैव आत्मा विवृणुते तनु स्वाम् ॥ ३ ॥
नायमात्मा बलहीनेन लभ्यो न च प्रमादात्तपसो वाप्यलिङ्गात् ॥
एतैरुपायैर्यतते यस्तु विद्वास्तस्यैव आत्मा विशे नृक्षयाम् ॥ ४ ॥
(Mu Upa III. 2 3-4)

(iv) न चक्षुषा गृह्यते नाऽपि वाचा नान्द्वैतैस्तपसा कर्मणा वा ।
ज्ञानप्रमादेन विशुद्धसत्त्वस्ततस्तु त पश्यते निष्कल ध्यायमान ।

(Mu. Upa III. 1 8)

The Upanisads promised Mokṣa only to the followers of one particular path, or as is done in Mu Upa III 2 3 the Lord himself is said to make selection or choice of the man to whom he would reveal himself, not heeding the efforts of the devotee The Chandogya Upa promised Mokṣa only to the ascetic (Chā Upa V 10 1) Unlike this narrowness the Gita promises liberation through a variety of ways (Vide Bha Gī. XIII. 24-25)

Considered from this standpoint the अर्तमत्त and अथार्थमत्त (Bha Gī VII 17)—the former seeking to be relieved of his adversity and the latter trying to secure an object of his desire, are really on the way to Perfection though their immediate goal is not the same In practice this kind of mental attitude works wonder by encouraging sympathy for all beings and respect for all religions

12 (1) Sankara holds that this verse explain why all persons do not submit themselves to the Lord who is anxious to favour all devotees equally He means that there are persons who do not seek the Lord and therefore all persons cannot be said to be on the path of the Lord.

We suggest that v 12 is not in conflict with the literal sense of v 11 explained by us. Verse 12 undertakes to explain the popular religion of those days, the religion of the Veda proper was not forgotten nor given up even when the Gita was composed, and the Gita did not condemn it but recognised it (Bha Gī IV. 12) and gave a new interpretation to it which suited the new spirit of Bhakti expressed in Bha Gī IV 11 This new interpretation of the old Vedic religion seems to be implied in Bha Gī IV 11-12 where verse 12 should in our opinion be interpreted in harmony with the express sense of v 11, because in Bha Gī IX 23-24 we are told that the worshippers of other deities are really worshipping the Lord himself and Bha Gī VII 20-23 tells us that the Lord himself helps the devotees of other deities to fix firmly

their faith on those deities and himself acting as those deities gives them the respective rewards of their worship and though these devotees of other deities do not reach Perfection (अतवत्तु फल तेषाम्) they are on the Path to Perfection. The worshippers of other deities should know that the Lord is the Lord and Enjoyer of all sacrifices and then they can attain Perfection even through the sacrifice addressed to the deities (who are different forms of the Lord himself) This is the teaching of Bha G1 IX 24

According to Sankara's commentary on Bha G1 IV 12 the Lord not only recognises the old Vedic religion but he would be also encouraging the people to follow it in its old form (as interested or *lānija karman*) Sankara does not admit the possibility of reaching Sri Krsna through the sacrifice because Sri Krsna is the Lord of all sacrifices" as stated in Bha G1 IX 24

(2) ज्ञानैव मुमुक्षुव सत—Sa Bhasya But ज्ञान is not the only Path to the Lord

(3) मानुषे लोके—Sankara क्षिप्रं हि मानुषे लोके इति विशेषणम् दन्येष्वपि वामफलसिद्धिं दशयति भगवान् ।' The वामन् or rites referred to here are like those for getting a son getting a victory in a war, or getting rains etc etc which immediately give their results (सिद्धि) The latter half of the verse gives the reason why the people desiring the results of rites worship the deities

13 (1) Sankara gives two explanations about the propriety of this verse (a) He has remarked in his commentary on the preceding verse that only human beings have a religious fitness (अधिकार) to the duties of castes and the orders of life. In this verse (13) he says the Lord explains why it is that in the human world only the fitness (अधिकार) to do the duties of castes and the orders of life (वर्णाश्रमादिकर्माधिकार) exists and not in other worlds (b) Or, he says in v 11 it was stated that men who are classified according to castes and orders follow the path of the Lord

only, while in v 13 a reason for this statement is given. According to Sankara the latter half of the verse is a reply to a subsequent doubt, *किं*, that if the Lord created the four castes of men he will be subject to the result of his action of creation and so he will no longer be the *निलेश्वर*

In our opinion the only important point in v 13 is that though the Lord is the creator (*kartr*) of the division of the four castes he is not subject to the result of his action. Verses 14-15 clearly say that one who knows how the Lord is not subject to the result of his action of creating the castes will himself be free from the result of his own actions and that Arjuna should do his actions following the Path of Action pursued by the Lord himself

The fact that the four castes are created by Lord is not at all to be emphasised here the Lord might have created any other thing and he would have remained free from the fruit of his actions (Vide Bha GI IX. 8-9)

Thus, verse 13 explains only what is *कर्तृत्व* and *अकर्तृत्व*

In our opinion there is no reference to the four castes in verses 11 and 12 so the mention of the four castes in v 13A cannot be connected with verses 11 and 12

(2) Orthodox people often quote this verse as showing the origin of the four castes by being created by God himself. But to those who seek the history of the Hindu Caste System it is clear that this verse is at most a later effort to explain the basis of the Caste System long after the Caste System already existed.

The earliest reference to our Caste System is the one found in the *Purusa-sukta* of the *Rgveda* (RV X. 90) But in that hymn the Caste System is mentioned as an accomplished fact. So for the history of the origin and growth of the caste as a System we have to look to the still earlier hymns and perhaps the other Vedas and some

of the Brahmanas

(3) कर्म-Sankara is right in referring to Bha GI XVIII 40-44 We shall see later on that the Gita's idea of the duties (कर्मन्) of the castes is far older than the same of the Manusmṛiti, and consequently points to a period when the caste was not at all rigid

(4) गुणकर्मविभागश्च-कर्मन्s are based upon गुणs and गुणs are to be traced to स्वभाव (स्वभावज कर्म in Bha GI XVIII 40-44) So, the कर्मन्s are also स्वभावज and not created by God nor by the Sastra The Sastra only tries to explain them as a rational theory

14 We have already explained above that this verse is to be connected with the latter half of v 14 and then we get the important point emphasised in these verses

15 (1) Sankara has written a very brief commentary on this verse and seems to us to have missed the very point intended to be emphasised here

(2) मुमुक्षुभि कृत कर्म-This means that the Path of Action leads to Moksa

(3) ज्ञात्वा-This shows that a kind of Jñāna-particularity here the knowledge of the Lord's remaining free from bondage though doing various duties-precedes the actions

Thus the verse teaches the Path of Disinterested Action as a means to Moksa

(4) कथनात्मशुद्ध्यर्थं तदात्मशुद्ध्यर्थं तत्त्वविद्येर्लोकात्प्रहायन्-Sankara clearly wants to make the verse fit in with his system he does not want to make out a system or a doctrine from the words themselves of the verse So he does not decide whether Arjuna is अनात्मज्ञ or तत्त्वविद्, He leaves it for his reader to make it out from the Gita

It is clear that Sankara's difficulty arises from the words मुमुक्षु and ज्ञात्वा कृत कर्म

आत्मशुद्ध्यर्थम्-This is the doctrine of Sankara. The GITA,

at least in this verse, does not say that the performance of actions will lead to चित्तशुद्धि and then to ज्ञान and lastly to Mokṣa. Rather the word मुमुक्षुभिः shows that the Path of Action is a direct way to Mokṣa.

As regards Arjuna being अतत्त्वविद्, we hold that his knowledge of the Lord himself being free from bondage even though doing actions like the creation etc. will make him तत्त्वविद्. So, there is no doubt about Arjuna's being आत्मज्ञ. If पूर्वैः refers to जनक and others as Śaṅkara himself says, and as is also stated in the Gītā itself (Bha. Gī. III 20), there is very little doubt about Arjuna being a jñānin a sage knowing Brahman, though Śaṅkara would not tell us that जनक was definitely a ब्रह्मज्ञानिन् (Vide his com. on Bha. Gī. III 20).

Thus, आत्मज्ञान precedes the Path of Action (ज्ञात्वा कृतं कर्म).

(2) पूर्वैः पूर्वतरं कृतम्—The purpose of the author of the Gītā is to support his view by tracing it to old examples, as is done in the beginning of this Adhyāya.

16. (1) The subject of this and the following verses makes it clear that in v. 13 the discussion of कर्तृत्व and अकर्तृत्व is the point under consideration and that the question of चातुर्भ्यस्तुष्टि is only secondary.

(2) मोक्षसेऽशुभाद्—Śaṅkara explains अशुभ as संसार. So the knowledge of कर्म (i. e. कर्मयोग as will be explained in v. 18) leads to Mokṣa, and not to चित्तशुद्धि.

(3) In this v. विकर्मन् is introduced in addition to कर्म and अकर्म already mentioned in v. 16. It is strange that no explanation of विकर्मन् is given either in this chapter or in any other chapter of the Gītā. We suggest that विकर्मन् means an action in doing which the agent starts with the idea of Disinterested Action but which ultimately results in an Interested Action. The कर्मयोगश्च described in Adhyāya VI 37-45 is perhaps one whose अकर्म (a disinte-

rested action) turns out to be कर्म (an interested action) and who is thus the agent of a विकर्मन्.

The above meaning of विकर्मन् is offered by us because it is consistent with the meaning of कर्म and अकर्म given in v. 18 (Vide our Interpretation below).

(4) Śankara takes कर्मन् as शास्त्रविहितकर्म and विकर्मन् as प्रतिषिद्धकर्म and अकर्मन् as तूर्णभावात् and he says that कर्मणः in गहना कर्मणो गतिः stands for कर्माकर्मविर्मणान्.

We hold that कर्मन् means activity or inactivity which is full of mental worries and mental longing and yearning for the reward of the action which is either done or which is apparently not done (abandoned) according as one remains active or inactive. अकर्मन् in our opinion is an action which is actually done but without a longing for its result, i. e. which is done disinterestedly (निष्कामकर्म); this अकर्मन् is possible when actually a man is to all appearance fully active.

The Gītā seems to refer to the Śāstra (e. g. Bha. Gī. XVI. 24) which deals with विहित and प्रतिषिद्ध actions. But in the present context there is no reference to such actions.

(5) गतिः—Śankara-याथात्म्य or तत्त्वम्. We would rather interpret it as बोध or ज्ञान the right knowledge.

18. (1) Śankara sees a highly philosophical meaning in this verse. In fact he discovers his doctrine of अविद्या in this verse (Vide our summary of Śā. bhāṣya on this verse).

Śankara's interpretation is as follows:—कर्मन् means all actions; and अकर्म means absolute absence of actions. From the standpoint of the Parā Vidyā there is no action or activity in the world; all actions and all dealings like क्रिया, कारक, etc are only in the stage of अविद्या. So, one who realizes that really there is no action in what the unwise people think to be action and that really there is action in a state of affairs in which the wise sage finds no

action (because of his Para Vidya) is the intelligent man among all men is really disciplined (in योग) and the same sage may be described as one who has done all actions in order to praise him (in the मीमांसा sense) though he never does an action (avoids all actions takes to सन्यास) Thus according to Sankara the आत्मन् is अव्यक्त and to think that 'I have done this action' is अविद्या This is the sense of the verse

Sankara also gives the interpretation of this verse given by a predecessor of his who was a पूर्वमीमांसक and who held that नित्यकर्म must be done and should never be abandoned. He tried to support his view by interpreting this verse in his favour — Here it must be noticed that the नित्यकर्म or obligatory duties like the sandhya-adoration, etc are according to the Scripture such duties as do not give a reward like the काम्य कर्म or voluntary duties but if one fails in doing the नित्यकर्म he will be punished and so he will incur a sin called प्रदवाय Now the predecessor of Sankara interpreted the verse as follows —

The नित्यकर्म if done do not give a reward like the काम्यकर्म therefore the नित्यकर्म are by गौणवृत्ति (i.e. in a secondary sense) as good as अवर्म (absence of कर्म) If नित्यकर्म are not done (अवर्माणि) one is punished and goes to नरक (प्रत्यवायफल) so अवर्म (non-performance of नित्यकर्म) produces a फल and therefore अवर्म is as good as कर्म

Sankara is right in refuting this interpretation by saying that this kind of knowledge does not lead to Moksa from the evil as promised in v 16

We suggest the following interpretation which alone we hold suits the context (See also Bha Gī IV 20-21)

One should see अकर्म in कर्म because the agent has no attachment to the कर्म or the कर्मफल and should see कर्म in अवर्म because the renouncer of actions (अकर्म) has a yearning for the rewards of the actions which he has re-

nounced. Such a man is an intelligent sage among men: he is well-disciplined and has really done all actions.

In our opinion the latter half is no *सुति* of the sage; but it is a literally correct statement. One who has no longing for the rewards and who does his duties disinterestedly is not bound by his actions; so his actions are as good as no actions. On the contrary one who gives up his duties and takes to renunciation but has earnest desires for the rewards of those actions is bound to the world because of his desires. One who knows this has done all duties (*कृत्स्नकर्मकृत्*); so he has no obligatory duties or for him it is not necessary to do his duties, as is the case with a beginner on the Path of Action. Without doing all one's duties, one cannot be free from the obligation of doing one's duties (*नैष्कर्म्यं* or *तस्य कार्यं न विद्यते* in Bha. Gl. III. 17; and Bha. Gl. VI. 3A). In Bha. Gl. VI. 3A we are told that for one who wants to ascend the Path of *कर्मयोग*, the means is the performance of his duties. But the sage who has the knowledge stated in Bha. Gl. IV. 18A has reached the *कर्मयोग*-stage and in this sense he has done all duties. He is entitled to either *संन्यास* or *कर्मयोग*, he has a freedom of choice, unlike a man with attachment to the results of his actions for whom renunciation will be hypocrisy (*निध्याचारः*—Bha. Gl. III. 6). Thus, *कृत्स्नकर्मकृत्* does not mean that the sage had no duties and yet he is said to have done all his duties; he had actually duties and he is now (as good as) one who has done all his duties. According to Śaṅkara the sage had never any duties, on the contrary he had to realize that all duties are illusory (*अविद्याभूमौ*); and yet he is praised (*स्तूयते*) by being declared to be *कृत्स्नकर्मकृत्*.

This praises also are strange praises! How can it be praise at all? It would be like telling a man with a lac of rupees that he has ten rupees already; because a *ब्रह्मज्ञानिन्* is

here told that he is कृत्स्नकर्मन् 1 e in the Sankara Vedanta one who has done his duties and passed through the stage of चित्तशुद्धि by doing those duties. If a ब्रह्मज्ञानिन् is told that he has attained चित्तशुद्धि, how can it be his praise? Or, how can another man be thereby persuaded to do his duties?

(2) For other points raised by Sankara's commentary see our summary of the same

19 (1) प्रवृत्तेन चेहोक्तस्यार्थं निवृत्तेन चेज्जीवनमात्रार्थम्—Sa Bhasya—Sankara is not sure that सर्वे समारम्भा would mean all duties including the caste duties so that the man spoken of here is none else but a गृहस्थ. Moreover, how would the actions of a निवृत्त 'retired one' be anything else but कामसकल्पवर्जिता? The teaching that the actions of a retired man should be कामसकल्पवर्जिता would be superfluous unless he be a मिथ्याचार, but here he is not a मिथ्याचार because Sankara takes this verse to be dealing with a sage who has the knowledge of कर्मणि अकर्मणि. So the retired man (निवृत्त) is out of context here.

Also the next verse (force of अपि) shows that the प्रवृत्त alone is referred to in v 19.

(2) दग्धकर्मणम्—As Sankara takes this verse as optionally dealing with a प्रवृत्त he must be meaning that दग्धकर्मन् means दग्धकर्मफल. Not that the man is to give up actions, but that he has given up all desires for the fruits of the actions so his actions will not produce results binding him to transmigration.

The idea of 'दग्ध' seems to have been borrowed from दग्धबीज the seeds which have been fried over fire and which can therefore no longer produce any fruits even if sown.

(3) कर्मण्यकर्मणिदृश्यन् स्तूयते—Sā Bhasya One fails to know how this will be merely a स्तुति. In the case of a प्रवृत्त an active man this is a fact because his actions of all possible kinds which according to the Gītā may

include the Vedic काम्यकर्मन्ः also do not bind him in the case of a निवृत्त he does no actions which may bind him, so the verse does not apply to him

(4) It may be added that this verse has nothing to do with the (later) theory of प्रारब्ध, क्रियमाण and संचित of a ज्ञानिन् being destroyed or continued on the attainment of ब्रह्मज्ञान

(5) प्रवृत्तेन चेहोक्तसप्रहार्यम्-It should be noticed that Sankara is doctrinally not against a jñānin i e a Brahmajñānin doing his duties as before, for the sake of guiding and guarding the people. So, though there is a difference of opinion between Sankara and others (including ourselves) as regards the interpretation of the Gita, we are unanimous as regards the doctrine itself that a ज्ञानिन् may do his duties as before his attainment of ब्रह्मज्ञान

Sankara's introduction to the next verse (Bha GI IV 20) makes Sankara's view on this question quite clear

20 (1) Note the introduction of Sankara to this verse in which he clearly admits the possibility of a ब्रह्मज्ञानिन् continuing to do all his duties as before the attainment of ब्रह्मज्ञान. This sense Sankara gives on the strength of his interpretation of this verse (IV 20). So, partly at least he supports this view from the Gita itself

Sankara's remarks (स कुतश्चिन्निमित्तात् कर्मपरित्यागसम्भवे सति) are in our opinion out of place because the Gita rather asks the ज्ञानिन् to continue doing his duties purposely. It is not against his wish that he continues his duties, rather, he aims at living an active life and this is the new teaching of the Gita under the word कर्मयोग

The एव (in स कर्मणि प्रयोजनमपश्यन् ससाधन कर्म परित्यजत्येव) is contrary to the spirit to अपि in the verse itself "अपि" shows that the Gita admits both the possibilities (that of a jñānin giving up his duties and also that of the same man continuing to do his duties). We may also

add that the Gīta prefers the continuation of the performance of his duties by a jnanin.

On the whole Sankara's introduction to his commentary on this verse is a clear proof that he is wrong in his interpretation of the वमयोग of the Gīta, which is meant for a ब्रह्मज्ञानिन् and which leads him to Moksa.

(2) अवि in कमप्यभिप्रवृत्तोऽपि in v 20 See *supra* our remarks on एव in वम परित्यजत्येव in Sa bha on this verse. The Gīta does not only allow or admit the option of a ब्रह्मज्ञानिन् continuing the performance of his duties instead of renouncing them but it emphatically and clearly prefers their continuation to their renunciation. (Vide IV 15 force of एव in दुरु कर्मैव तस्मात् त्वम्, force of रहस्य क्षेत्रदुत्तमम् in IV 3, एव in वमणैव हि ससिद्धिमास्थिता जनकादय—III. 20, कर्म ज्यायो ह्यवमण in III 8)

When the Gīta uses एव in III. 4 it emphasises the fact that सन्यास of a ब्रह्मज्ञानिन् is not the only path for a ब्रह्मज्ञानिन् to get मोक्ष

So अवि in verses like this (IV 20) is really indicative of the Gīta's preference to action over its renunciation.

(3) This verse explains कमप्यवम य पश्येत् the first quarter of v 18

(4) तनैवभूतेन प्रयोजनाभावात् ससाधन वमपरित्यक्तव्यमेव इति प्राप्ते—This is not the fact, According to the context the ब्रह्मज्ञानिन् may give up all duties but it is not that he must. It is Sankara's philosophical doctrine that one who realizes the self which is really without action by nature must abandon all actions, but according to the Gīta, the self is really without action by nature because all action belongs to the Prakṛti, and still, the Gīta says that for this very reason it does not matter if the ब्रह्मज्ञानिन् carries on all his activities as before, rather, for this very reason the Gīta prefers disinterested action to renunciation. And therefore the Gīta argues in favour of activity in these

ver es e g by the force of अपि in v 20

The arguments of the impossibility somehow or other of a ब्रह्मज्ञानिन् avoiding his duties (ततो निगमाभावात्) and that of the censure of the good (शिष्टविग्रहणा) are Sankara's own and they are no where given in the Gita

As stated already the Gita here (in v 20) does not make a concession to ब्रह्मज्ञानिन् who is unable to avoid his duties as is held by Sankara the Gita rather asks the ब्रह्मज्ञानिन् to continue doing his duties because he actually does not do anything

According to Sankara those verses of the Gita (IV 20 IV 23 etc) which give the ज्ञानिन् an option of doing his actions or rather which ask the ज्ञानिन् to do his duties in preference to renunciation are a mere concession to the ज्ञानिन् who somehow or other is unable to renounce the actions and therefore requires to be sympathized by the Scripture This view corresponds to Sankara's view about the theism in the Gita according to which the worship of God is taught in the Gita by way of sympathy for the ignorant who cannot grasp the conception of the निर्गुण ब्रह्मन् but the fact in this case is also that the Gita takes ईश्वर or कृष्ण to be higher than the नियुग ब्रह्म as we shall see later on

21 (1) शरीर केवल कर्म—The actions done only physically not mentally The context clearly shows that this verse speaks of doing actions without attachment to the rewards (केवल) Attachment to the rewards is the सकाम कर्म The word शरीर means शरीरसाध्य to be done only physically Cf शरीर तप in Bha GI XVII 14 For a further discussion of the meaning of शरीर see our interpretation of Bha GI V 9-13

Sankara takes शरीर in the sense of शरीरस्थितिमानप्रयोजन कर्म And he says that if शरीर means शरीरनिवचयन् then शरीर निर्वर्त्यकर्म would include प्रतिपिद्धकर्म also (because प्रतिपिद्धकर्म is

also शरीरनिवृत्य) and such a कर्म would bring sin to its agent and lastly in that case the words of the text नाप्नाति किल्बिषम्" will be contradicted by such an interpretation. But here Sankara does not consider the word केवल in the text. It is not only the bodily aspect of an action which is meant by शरीरकर्म but the शरीरकर्म meant here must be केवल 'done with no desire of the reward' (or as Sankara says अभिमानवर्जितम्) So it would not include प्रतिषिद्ध कर्म at all or if even the प्रतिषिद्ध कर्म is done but is done without अभिमान or without the desire for the fruit, just like the काम्यकर्म done disinterestedly that कर्म will not make the man sinful So Sankara's पक्ष of शरीरनिवर्तन is wrong because it is शरीरनिवर्तन निष्काम (= केवल) कर्म

The word 'केवल' does not exclude मानस and वाचिक कर्म it excludes only स्वामकर्म an action done with a desire of the fruit See Bha. Gl. V 10 where the word केवल is used with इन्द्रियै and is understood with वायेन, मनसा and बुद्ध्या

(2) लक्ष्मणपरिमह—One who has given up all possessions i. e. all desires for possessions.

(3) यतिज्ञाननिष्ठ—Sankara applies the verse to an ascetic and thus interprets this verse as if it were given in contrast to the statement in v 20 (Vide his introduction which begins with य पुन पूर्वोक्तविपरिणतः) Perhaps he is tempted to explain this verse as dealing with यति because the word लक्ष्मणपरिमह is used here but the expression 'शरीर केवल कर्म कुर्वन्' shows that only a grhastha is meant here So it is not परिग्रहस्य अभावः (Vide Sa. bhāṣya on the next verse), but it is the absence of the desire for possessions, which is meant by the compound (लक्ष्मणपरिमहः)

22. (1) यदृच्छालाभमनुष्ठेत्—This expression does mean 'अप्राथिवोन्नतलाभमनालप्रत्ययः' as Śankara explains But this is a first stage and the next stage is that of कर्मयोग (ब्रह्मापि) or सन्यास (implied by अवि) So after reaching the stage of यदृच्छालाभमनुष्ठेत्, a man may continue to be in the grhastha

asrama and may perform all duties. Such a man on account of his having reached the stage of *वदृच्छालाभसतोप* remains equal-minded either in success or in failure of his actions (*सम सिद्धावसिद्धौ च*) and is not bound to transmigration though he does all his actions (though he does not give up the performance of his duties). This shows that a *grhastha* is the topic of the verse.

Sankara is wrong in saying that *यति* is meant in the verse.

(2) *कृत्वापि*-Sankara *शरीरस्थितिमात्रप्रयोजन* *भिक्षाटनादिक* *कर्म* *कृत्वापि* Sankara writes a *bhasya* as if it were ever possible that the *यति* can give up the *शरीरस्थितिमात्रप्रयोजन* *कर्म* (and commit suicide), or that the *शरीरस्थितिमात्र* *प्रयोजन* *कर्म* done by a *ज्ञानिन्* can bind him to transmigration. In our opinion neither of these two alternatives is possible and therefore Sankara's explanation does not seem to us to be acceptable. As *अपि* must be taken with *कृत्वा* Sankara should tell us what would happen if the *Jnanin* does not do the *शरीरस्थितिमात्र* *प्रयोजन* *कर्म* but he is silent on this side of the explanation of the force of *अपि*.

23 (1) *कर्मपरित्यागे प्राप्ते कुतश्चिन्निमित्तात्सम्भवे* *सति*—See Note 1 on v 20

According to Sankara the renunciation of all actions is compulsory on the attainment of the knowledge accord-
ing to the *Gita* the continuation of the performance of all duties is preferable to the renunciation which was the teaching of the older *Upanisads* e.g., *Cha Upa V 10*. Both the older *Upanisads* and the *Gita* opposed the *सकाम* *कर्मणः* of the *Veda* but they differed in their remedies against 'the interested action'. Thus it is not that some (unknown) cause prevents the man qualified to renounce the world from doing so rather the *Gita* asks him purposely not to renounce them.

(2) *मुक्त* shows that the *कर्मयागिन्* is a *ज्ञानिन्*. He is free

from सत्सर though he is in सत्सर.

(3) ज्ञान—See Note on मुक्त above

(4) यज्ञ in यज्ञयाचरत कर्म—

Sankara explains this as यज्ञनिर्वृत्त्यर्थम् He does not make it clear at all But “ यज्ञाय ” in the verse goes against कुन-
क्षिन्नमित्तात्तदसभवे सति Not that the reason why the ज्ञानिन् con-
tinues doing his actions is an unknown one (e i a प्रारब्ध
कर्मन्), but he continues his duties intentionally, for the
sake of the Sacrifice (यज्ञ) What this यज्ञ is, is explained
in the next verse (24)

यज्ञ in the Gīta is a Principle of Right Conduct, a
standpoint of ethical behaviour, a standard of moral
conduct according to which the Gīta raises every human
act (वर्णकर्म, आश्रमकर्म even वान्यकर्म) to the status of a Sac-
rifice (यज्ञ) and the parts and means of that act to the
status of the parts and means of that Sacrifice (Vide
our interpretation of v 24 *infra*) In short it is the निष्काम
कर्मयोग

Cf. यशार्थत्वर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबन्धन । Bha Gl. III. 9

On the strength of “ यज्ञयाचरत कर्म ” a Mimāṃsaka (Vi-
de the Mimāṃsaka interpretation of v 24) may say that
the Gīta here recommends the actions which are नित्ययज्ञ
only, which give no फल and which therefore are to be done
disinterestedly But the expressions ‘ मुक्त ’ and ‘ ज्ञानावस्थितचेतसः ’
go against such an interpretation. Similarly, a modern
scholar also may hold this verse to be an interpolation
in favour of the Mimāṃsā school or may say that the
Gītā is a priestly production. But as the reward of the
actions is not the aim and as, in fact, the actual sacri-
fice or rite is not meant here, the Gīta does not recom-
mend the Vedic ritualism at all (Vide also verses like
Bha Gl. II. 40-47, IX. 20-21)

(5) कर्म समग्रं प्रविलोक्यते—This is the result when the कर्म
is performed for the sake of the Yajña (यज्ञयाचरत. कर्म)

If an action is performed for the sake of this Yajna the action is destroyed totally i.e. bears no fruit to the doer. So यज्ञाय means according to the निष्काम कर्मयोग

Sankara explains प्रविलीयते as विनश्यति इत्यर्थं but does not at all discuss the nature of the dissolution of the action. 'प्रविलीय' does not mean that in his case the actions are renounced, it only means that the actions do not give him their rewards or results.

24 (1) (a) Sankara mentions an older interpretation which is offered by a predecessor of his who was undoubtedly a Mimamsaka. According to this interpretation the verse actually refers to the various implements of a sacrifice viz., अर्पण, हवि, अग्नि, etc., and the purpose of the verse is to recommend the sacrificial cult only, but in doing so, the verse glorifies the sacrifice by asking the यजमान (the sacrificer) to look upon every instrument and rite of a sacrifice as if it were Brahman Itself, just as a devotee looks upon his idol as विष्णु (Cf "नार्पणादिबुद्धिर्निवर्त्यते, किन्तु अर्पणादियु मद्बुद्धिराधीयते । यथा प्रतिमादौ विष्णादिबुद्धिर्वा वा नामादौ मद्बुद्धिरिति ॥") The Mimamsaka would say that the verse particularly applies to and recommends all the obligatory (नित्य) rites. He holds that the काम्यकर्मन्स alone are ordered by the Gita to be renounced and that this only is the sense of the साख्य or सन्यास in the Gita.

Sankara is right in refuting the above interpretation by saying that such a performance of (obligatory or other) sacrifices would not lead to ब्रह्मप्राप्ति as stated in the verse (मद्वैत तेन गन्तव्यम्) But his other argument (सर्वकर्म सन्यासिनः सम्यग्दर्शनस्तुल्यं यज्ञत्वसंपादनं ज्ञानस्य) is not correct (See below)

(b) According to Sankara the word ब्रह्मन् which occurs six times in the verse is the only important word. The verse is meant to praise the ब्रह्मज्ञान of a सर्वकर्मसंन्यासिन्. The सन्यासिन् understands ब्रह्मन् to be the only reality and never

performs a यज्ञ which rather he has renounced His knowledge of Brahman assures him that there is no यज्ञ because the अर्पण हवि etc do not exist at all what really exists being Brahman only If अर्पण हवि etc exist at all they exist in Brahman as रत्न exists in शुक्ति or सप in रज्जु This is the सन्त्यागदर्शन of a सन्त्यामिन्

According to Sankara the Gita says that for this सन्त्यामिन् his श्कन् which he has realised is every instrument and every rite of a sacrifice The substance of the verse, therefore is that a सन्त्यामिन् with ब्रह्मज्ञान should renounce all यज्ञs and all कर्मs (तस्माद् यज्ञैवद् सवमित्यभिमानतो विदुष सवकमा भाव) Sankara gives some other arguments, e g, वारकबुद्ध्य भावाद् etc for this conclusion but as they are not put forth as an interpretation of the verse we are not concerned with them here

(c) But it is clear from the context that all actions (समग्र कर्म in v 23 सर्व कर्माखिलम् in v 33 सवकर्मणि in v 37) are here recommended for being done by one whose mind is fixed upon ज्ञान (ज्ञानावस्थितचेतस) and the conclusion of the Adhyaya (आभवत् न कर्माणि निवृत्तानि धनस्य—v 41) proves the same The word यज्ञ in v 23 is not to be understood to mean a sacrifice in the sense in which it is used in the ब्राह्मणs because the Gita gives the word a very wide application by mentioning दैवयज्ञ, ब्रह्मयज्ञ आत्ममयमयागयज्ञ द्रव्य यज्ञ तपायज्ञ स्वाध्यायज्ञानयज्ञ (Cf सर्वेऽप्येन यज्ञविदो यज्ञक्षपितवस्मया—v 30)

The above context of the verse disproves the interpretations of both Sankara's predecessor and Sankara himself Sankara's predecessor held that अर्पण हवि etc are the really important words in the verse because a real sacrifice is recommended in the verse Sankara holds that the verse is not meant to transform all our actions into Brahman or into parts of an allegorical Yajña but the verse transforms only अर्पण हवि and other parts of a sacrifice into Brahman and therefore the ज्ञान of a सन्त्यामिन् is transformed into यज्ञ a rite or a ceremony (निवृत्तकर्मणोऽपि सवकर्मसन्त्यामिन्

सम्यग्दर्शनस्तुत्यर्थं यज्ञत्वमपादनं ज्ञानस्य

(अनर्थकं स्यात्)

In fact अर्पणादीनां विशेषणः ब्रह्मत्वाभिधानम् stands for the ब्रह्मत्वाभिधान of all instruments with which a कर्मयोगिन् does his actions which are each of them symbolically a Yajña Only अर्पण (the ladle) and other things which are instruments used in an ordinary sacrifice (यज्ञ) are mentioned because any action (worldly or otherwise) of a ज्ञानिन् who is कर्मयोगिन्, is symbolically called a Yajña and अर्पण, etc are the instruments of a यज्ञ Thus, the instruments of a कर्म (any action) are identified with the instruments of a यज्ञ, because thereby any कर्म is intended to be identified with a Yajña

Moreover, if we follow Sankara's interpretation one fails to see exactly how the ब्रह्मज्ञान of a सन्यासिन् would be praised (खुति) by saying that it is अर्पण etc i.e. things which are much inferior to Brahman or the knowledge of Brahman which is, according to Sankara, intended to be praised

(2) The verse (by अर्पणादीनां ब्रह्मत्वाभिधानम्) shows the relation of कर्म and उपासना (Vedic meditation) as distinguished from भक्ति

(3) ब्रह्मज्ञाना=ब्रह्मज्ञानं कर्तव्यं, and हुत=हुतं ब्रह्मैव

(4) ब्रह्मज्ञानमसमाधिना-The समाधि or equilibrium of the mind due to the realization that all action belongs to Brahman or the Aksara Of समाधि in Bha. Gi II 44-54 (समाधिस्थ), 53 In Bra Su II 3 39 it is stated that the individual soul is an agent (=कर्तुं) so long as he has no समाधि equilibrium of mind both in success and failure of his undertakings

We may note that Prof. Rajvade has pointed out ब्रह्मज्ञानमसमाधि as an objectionable compound

Sankara takes ब्रह्मज्ञानमसमाधिना as ब्रह्मैव कर्म-ब्रह्मकर्तुं तस्मिन् समाधिस्थस्य स ब्रह्मकर्मसमाधिरित्येन ब्रह्मकर्म समाधिना ब्रह्मैव गन्तव्यम् We have above

suggested to interpret the compound to mean the equilibrium of the mind (सन्नाधि) resulting from the dedication of all actions to Brahman because the Gīta itself says ब्रह्मण्याधाय कर्माणि (Bha Gī V 10) For आधाय cf मूर्धन्याधायात्मन प्राणम् Bha. Gī VIII 12 So ब्रह्मकर्मसमाधिना is a चूर्णीया तत्पुरुषममाम and is equivalent to कर्मयोगेन, through the path of disinterested action

25 (1) अपरे योगिन—Since the first half of the verse mentions the दैवयज्ञ a sacrifice dedicated to the gods the words “अपरे योगिन” should be interpreted to mean ‘the followers of a certain other path’; i. e. “the followers of the path of (interested) ritualism.” There was a belief that by the performance of the Vedic sacrifices dedicated to the Vedic deities the sacrificer goes to Brahman (n) See Mu Upa 1 2 6 Probably the Katha Upa (I) has the same teaching

It is not unlikely that the Gīta here (in the first half of v 25) mention the old view that the performance of the Vedic sacrifices leads to Moksa and योग (in योगिन) means a Path for Conduct leading to Moksa as usual in the Gīta. Otherwise, the followers of the काम्यकर्मणः of the Veda would never be called योगिन. But Sankara takes the ordinary यज्ञ as referred to in the first half. We fail to see how those who perform it can be called योगिन, if they aim at pleasing the various deities and getting the various rewards.

(2) यज्ञ यज्ञेन—This is an old phrase, e. g. यज्ञेन यज्ञमयं अन्नं देवा—(Rgveda X: 90), where probably यज्ञ in यज्ञेन means the पुरोहित to whom the gods offered the Sacrifice, or, the expression may mean (as we believe) “the gods performed one sacrifice after another” because in this case we can get the plural of sacrifices referred to by तानि धर्माणि in तानि धर्माणि प्रथमान्वयान् (Rgveda X 90b)

The same expression is here used by the author of the Gīta (IV, 25) But we hold that the interpretation

of the expression must depend on the context of each text itself and therefore the sense of the expression in the Gita is not the same as in the Rgveda

In the Gita the force of एव in यज्ञेनैव shows that the expression "यज्ञ यज्ञेनैव" means ' (The followers of another Path of Conduct leading to Moksa offer a sacrifice in the fire in the form of Brahman) by means of that very sacrifice dedicated to the deities " Thus, एव shows that the यज्ञ in यज्ञेन is no other यज्ञ but the same i e no other यज्ञ but the दैवयज्ञ

In our opinion 'यज्ञ' in the following and such other places leaves no doubt about its meaning —

- | | |
|--|---------------|
| (1) यज्ञार्थात्कर्मणोऽन्वयत्र लोकोऽय कर्मबन्धन — | Bha GI III. 9 |
| (2) यज्ञायाचरत कर्म समग्र प्रविलीयते | ' " IV 23 |
| (3) ब्रह्मान्नावपरे यज्ञ यज्ञेनैवो यजुश्चरति— | Bha GI. IV 25 |
| (4) अह हि सर्वयज्ञाना भोक्ता च प्रभुरेव च । | " " IX 24 |

In all these places 'यज्ञ' means the allegorical sacrifice or the Principle called Yajña the ethical and moral standard of conduct offered to Arjuna as a guiding principle for the action of war (यज्ञ कर्मसमुद्भव-III. 14)

(3) ब्रह्माग्नी-This cannot mean something else than what it means in v 24b (ब्रह्माग्नी ब्रह्मणा हुतम्)

(4) ब्रह्मान्नावपरे यज्ञ यज्ञेनैवोपजुश्चरति-Therefore, this latter half means 'Others (i e the followers of another Path to Moksa) offer a sacrifice into the fire (-since all sacrifices are offered into the fire-) of Brahman by means of that very (dāna) sacrifice " The reference here is clearly to the कर्मयोग the Path of Disinterested Action ब्रह्माग्नी यज्ञमुपजुश्चरति ' means ' offer a sacrifice i e raise their every action to the status of a sacrifice offered into the fire of Brahman ' i e do all their duties in dedication to Brahman and thus avoid the bondage by the results of those duties This they do by means of यज्ञ (यज्ञेनैव) i e by an allegorical interpretation of their

actions by allegorically interpreting their actions as sacrifices and parts of their actions as parts of a sacrifice, the old sacrifice. In our opinion the latter half refers to the Path of कर्मयोग mentioned in v 24. The देवयज्ञ is the way or means by which the actions are raised to the status of sacrifices by the ज्ञानिन् who is a कर्मयोगिन् here. This method and this allegorical identification were suggested to the author of the Gīta because even in his days the popular form of religion was yet the Ritualism, and he thought of interpreting his teaching in the light of the old religion as we have already amply seen in Bha. Gl. III. 4-15.

(5) According to Sankara the ज्ञानयज्ञ of a संन्यासिन् (i.e. a ज्ञानिन् who after ज्ञान takes to सन्यास) is meant in this latter half of the verse. He says that the word 'यज्ञन्' here means आत्मानम् because that word is mentioned in the list of the synonyms for आत्मन् (आत्मनामसु यज्ञश्चन्द्रस्व पाठात्), so also यज्ञेनैव in the verse means according to him 'आत्मनैव'. So, the verse means " Others (i.e. the sages who know Brahman) throw as an offering (their own) Atman by means of Atman into the fire in the form of the (nirguna) Brahman " In other words The sages who are सन्यासिन् , realize the limited Atman as nothing else but the unlimited (absolute) highest Brahman (सोपाधिकस्यात्मनो निरुपाधिकेन परब्रह्मस्वरूपेणैव यज्ञान स तस्मिन् होमस्त कुर्वन्ति सन्यासिन्)

It is easy to see that Sankara's interpretation of यज्ञ as आत्मन् is wrong that the verse has nothing to do with Sankara's theory of two-fold Brahman, and also that (the latter half of) this verse does not refer to सन्यासिन् ब्रह्मविद् but only to कर्मयोगिन् who are of course ज्ञानिन्. Also it is not easy to understand how the verse can be explained as a स्तुति of the ब्रह्मज्ञानिन् as held by Sankara. Moreover, यतय are mentioned separately in v 28.

26-27 (1) Some kinds of Yogic practices are probably meant in these verses. Or, mere abstinence from

enjoyment of objects of sense is here symbolically called यज्ञ.

Śankara says that the enjoyment, by the senses, of unprohibited objects of sense is here called a sacrifice (श्रोत्रादिभिरविरुद्धविषयग्रहणं होमं मन्यन्ते). But verse 27 refers to the control of the vital airs and seems to favour our interpretation of v. 26 as referring to ध्यानयोग.

(2) संयमाग्निषु-Śankara-प्रतीन्द्रियं संयमो भिद्यत इति बहुवचनम्.

We may also say that there are three (or five) fires in a sacrifice and hence the plural number.

(3) योग in आत्मसंयमयोगाग्नी must mean ध्यानयोग.

28. (1) अपरे-This verse need not be entirely a summary of the views in verses (25-27) which have preceded. Most probably this verse mentions some more types of "sacrifices." Thus, 'अपरे' should mean "other sacrificers".

(2) योगयज्ञः-Those who carry on the यज्ञ in the form of कर्मयोग the Path of Disinterested Action. प्राणायाम etc. which Śankara understands by योगयज्ञ are mentioned separately by the Gītā in the following verses

(3) ज्ञानयज्ञश्च यतयः सशितप्रता-—The position of च here shows that (स्वाध्याय) ज्ञानयज्ञः is to be taken with यतयः. If so, only the (स्वाध्याय) ज्ञानयज्ञः are ascetics Even if we do not consider this position of च, we have to take यतयः as a separate class from द्रव्ययज्ञः, तपोयज्ञः etc.

Śankara explains यतयः as यतनशीलाः.

We hold that the ascetics are ज्ञानयज्ञः as distinguished from योगयज्ञः who, though ज्ञानिनः, are not ascetics.

(4) For the explanation of द्रव्ययज्ञः see v. 33 which says ' श्रेयान् द्रव्यमवाचञ्जज्ञानयज्ञः परंतप !

29-30A (1) This verse also teaches some forms of प्राणायाम.

For the identification of these yogic practices with-

those in the Yogasutra the commentary of Madhusudana Sarswati on the Gītā may be consulted.

30 B (1) अपि in सर्वेऽपि एते—The force of अपि must be noticed. It means that all these described in verses 24-30 equally know the Yajña and their sins are equally destroyed by the Yajña. दैवयज्ञा, द्रव्ययज्ञाः know the यज्ञ the others described here know the Yajña as well as they By अपि the author of the Gīta widens the scope of the application of the word यज्ञ or यज्ञविद्. Those who knew the यज्ञ according to the संहिता and ब्राह्मणः cannot restrict the sense of the term यज्ञ to the Vedic rites only since, in the opinion of the Gīta all these knew the यज्ञ Not only the Mimāmsakas, but others also knew the Yajña So according to the Gīta every one who was applying himself seriously and with the right understanding (ज्ञान) knew the Yajña and was purified by the Yajña

Śankara does not seem to have noticed the force of अपि in this verse

31 (1) यज्ञशिष्टाश्रुतमुन्न—This is a Mimāmsaka idea derived from the Sruti and it is given in the following verse of the Manusmṛti also —

अप स केवल भुङ्क्ते य पचत्यात्मकारणात् ।

यज्ञशिष्टाशन हेतत्सतामन्न विधीयते ॥ Manu III. 118

But here the context has widened the sense of यज्ञ and therefore “ यज्ञशिष्टाश्रुतमुन्न should also have a wider sense in this verse than what it means in the Smṛti The reward of those who perform this allegorical Yajña is said to be the attainment of मनातन मद्ग This also shows that the Mimāmsaka expression “ यज्ञशिष्टाश्रुत ” has a fresh and wider sense here So the author of the Gītā is here using an old idea from the doctrine of the Mimāmsa and the language of the Mimāmsa in order to explain the idea of the term यज्ञ as adopted and taught by himself

We may here notice the old idea of the Mimāṃsā regarding the reward of the cult of the sacrifices. In Bha GI IX 20-21 we are told that "Those who are well versed in the three Vedas perform sacrifices and seek the attainment of heaven. They go to the world of Indra and come back when their religious merit is exhausted, and they do this repeatedly." The Gīta changes this view about the फल in the verse in question (v 31 of Adhyaya IV) just as it changes the old view about Yajña in the same. It is this changed view about फल which is implied by the term योगिन in v 25A.

(2) लोक and अन्य लोक—As stated above the old Vedic religion held that the world (लोक) of Indra was obtained by the performance of the (jyotistoma) sacrifice (Bha GI IX 20-21). Thus, the Mimāṃsā believed in the attainment of another world through sacrifices. Without performing sacrifices this other world could not be reached.

(3) The Gīta makes use of this belief to support its own conception of the Yajña and says that without performing a sacrifice (any one of the sacrifices enumerated in Bha GI IV 25-30) even this human world cannot be had (नाय लोकोऽस्त्यवश्यम्).

What is the exact sense of नाय लोकोऽस्त्यवश्यम्? The Gīta seems to have a two-fold meaning here. A man who has not performed any one of the sacrifices (in Bha GI IV 25-30) could not have been born in this world, nor would a man be born in future here if he does not perform a sacrifice in this life. As the Gīta uses the word यज्ञ in a very wide sense the ultimate sense will be that with out doing some kind of sacrifice none deserves to get this world in his next life, much less can he get a higher world. The idea is similar to नायलोकःस्ति न परो न युज्य सद्यःआत्मन (Bha GI IV 40). One who does not believe in and does not perform a Yajña prescribed by the Gīta is as bad as one

who is a sceptic (सशयामन्) because both of them cannot get this world or the next (higher) world both will be hereafter reborn in a lower world.

(4) The purpose of the verse is to support the Gītā's idea of the Yajna and ultimately to prove the propriety of its यज्ञभाग यज्ञ is a part of the Gītā's doctrine of यज्ञयोग. The यज्ञ in v 31 is the यज्ञ according to which every human action is a यज्ञ dedicated to God or Brahman (IV 24) The next verse explains Yajna further as having originated from Karman the principle of action.

(5) This verse should be compared with Bha Gī III. 13 ॥

यज्ञशिष्टाग्निं सतो मुच्यन्ते सवाकस्त्रिवै ।
मुजने ते त्वय पापा ये पचन्त्यात्मकारणात् ॥

32 (1) बहुविधा यज्ञा According to the old Vedic ritualism the द्रव्ययज्ञ alone was mentioned in the Veda and was performed in the mouth of Agni. The Gītā says that this (द्रव्ययज्ञ) is not the only kind of यज्ञ because यज्ञs are of various kinds (बहुविधा यज्ञा) as described in v 25-30 (एवम्) The यज्ञs described here are different from आप्तोर्याम वाजपेय सामयज्ञ etc etc

(2) वितता ब्रह्मणो मुखे are performed into the mouth of Brahman (neu.) We propose to interpret this in the light of such parallel passages occurring elsewhere. e g ,

(1) विद्यातप सत्यैषु हुत विप्रमुखान्निषु ।

निस्तारयति दुर्गाच्च महतश्चैव विल्लिषात् ॥ Manu III. 90

Here हुतम् and मुख are important expressions and they support the interpretation of वितत as हुत and that of मुख in ब्रह्मण मुखे as the mouth (not as means or द्वार)

(ii) विज्ञान यज्ञ तनुने ।

Here ' तनुने ' is used in the sense of ' performs the sacrifice ' and विज्ञान shows that some kind of allegorical sacrifice is said to be performed here.

As regards ब्रह्मण meaning belonging to Brahman

(neu.)," we should note that ऋद्धन् (neu) is mentioned in v. 31 and also in Bha. GI III 15 we are told that on ऋद्ध is based the omnipresent Brahman. As the goal of all the allegorical sacrifices of the Gītā, or, if not that, of the ऋद्धयोग of the Gītā (in which ऋद्ध is a ऋद्ध) is said to be ऋद्धन्, the author of the Gītā says that all these manifold sacrifices are offered into the mouth of Brahman itself. The ultimate sense is that the actions done in the spirit of ऋद्ध are dedicated to Brahman (neu) as described in v. 24 (ऋद्धन् referring to v 24 ?)

(3) Śankara explains वितता ऋद्धनो मुने as " are stated in (or are known through) the means of the Veda. " He takes ऋद्ध in the sense of the Veda, but there is no justification for this sense of ऋद्धन् here, because though the Vedas describe आप्तोर्वाप्त, साधक, etc, etc, they do not describe the ऋद्ध mentioned in Bha. GI. IV 25-30 to which v. 32 undoubtedly refers by ऋद्धविद्या ऋद्धा. Again, Śankara explains वितता as " are known from " (lit are spread out); but in this explanation Śankara has to resort to a secondary sense of the word वितत. Moreover, he changes मुने (loc) into मुनेन (inst.) Lastly, as the origin of all the ऋद्ध is given as ऋद्धं in ऋद्धंजान् विद्धि तान्सर्वान् (32 c), the Gītā need not be anxious to tell us that the ऋद्ध are laid down in the Veda.

(4) ऋद्धंजान् विद्धि तान्सर्वान्—This is the chief point pressed in the Gītā about its teaching of ऋद्ध. Having finished the description of its ethical sacrifices, the author says that not only the old sacrifice of the Vedas but all possible sacrifices are the results of activity. Thus, Arjuna is asked to be active in order that he can fulfil the ऋद्ध he is to follow, viz., the Yajña of the Karmayoga

The same idea occurs in the Gītā frequently, e g in ऋद्धः ऋद्धंनमुद्धवः (Bha. GI. III. 14).

If we want to complete the idea of ऋद्ध and ऋद्धं we should here add ऋद्धं ऋद्धोद्धवं विद्धि ऋद्धाद्धरत्तमुद्धवन् । तस्मात्सर्वगतं ऋद्धं

नित्यं यद् प्रतिष्ठितम् ॥ (Bha Gī III. 15) Thus we should trace
यद् ultimately to Brahman (neu) or the Immutable

But Sankara says that कमजान् means अनामजान् i. e.
Yajnas are not born of Atman who is निर्वाणः actionless.
Perhaps he also suggests that as a result of this know-
ledge one should give up all actions and take to Sannyasa
or Renunciation.

(5) एव शक्त्वा विमाह्वसे । Here the ज्ञान of the relation of यद्
to कम as that of an effect to a cause is said to bring मोक्ष
and मक्ष must mean release from the bondage of actions
not release from actions. If the latter were the sense then
Arjuna would have to give up all actions but this is not
the case. Verses 41 and 42 make this point quite clear.
ज्ञान here is the immediate cause of release from the bondage
of actions, which actions done in the light of this ज्ञान do not
bind a man to the world and thus are the immediate means
to Moksa

So शक्त्वा विमाह्वसे in this verse does not mean that मोक्ष
is to be had through ब्रह्मज्ञान

33 (1) From v 33 a section on ज्ञान begins (v 33-
42) It is an important question whether this ज्ञान means
the ज्ञान leading to and identical with सन्यास or whether it
leads to कम i. e. कमयाग

ज्ञान here is not only the ज्ञान of the relation of यद् to कम
as that of the effect to its cause but it is the higher
ज्ञान by which one can see all beings in one's own self
and in the Lord (v 35) and which burns to ashes all
actions (v 33 37)

According to Sankara this section contains ज्ञानरूपि, i.
e. this ज्ञान is supreme it is a higher stage than that of
कर्म this ज्ञान includes in itself the fruit of all कर्म (see the
Sruti quoted by Sankara and also सर्वतः सप्तुतोऽवस्थानीय)
so Sankara seems to mean that सन्यास is taught here for

the real ज्ञानिन् This is his general standpoint in the interpretation of the Bhagavadgita

In our opinion ज्ञान is reached though कर्म or कर्मयोग (v 38) but after reaching ज्ञान a man has an option between सन्यास (v 39) and कर्मयोग (v 41-42), i e after getting the ज्ञान a man may renounce actions or continue them

(2) द्रव्यमयज्ञ—A sacrifice performed with the required or prescribed materials This is contrasted with ज्ञानयज्ञ a sacrifice which, as described in v 34 and 38 consists of the approach to the teacher, and questions and answers with him and the performance of disinterested actions (योग) during this study (v 38) and which is reached after a long period (v 38)

As regards the फल of द्रव्ययज्ञ nothing is expressly stated in these verses Regarding the फल of ज्ञानयज्ञ we learn that ज्ञान is the फल (v 38) and that after ज्ञान is obtained the highest peace follows not very late (v 39) and also that after removing the doubt through knowledge (ज्ञान) one should resort to योग and get up and fight (v 42) It must be noticed that this ज्ञान is not here stated to be the immediate means of मोक्ष or release from the world Here ज्ञान is a means of purification (v 38)

As nothing is stated about the reward of द्रव्यमययज्ञ (v 33) and yet the द्रव्यमययज्ञ and ज्ञानयज्ञ (ज्ञानमययज्ञ) are compared with each other (v 33A) and as the ज्ञान is preceded and followed by कर्मयोग (v 38 and 42) we suggest that द्रव्यमययज्ञ and ज्ञानमययज्ञ are both of them यज्ञ leading to liberation from transmigration

In this verse or in its context there is nothing to lead us to think that द्रव्यमययज्ञ means a यज्ञ in which the sacrificer seeks a reward and which gives that reward to the sacrificer (फलरथात्मक—see ज्ञा भा) In our opinion if the द्रव्यमययज्ञ at all gives a reward it is the reward of मोक्ष We find e g in the Katha Upanisad the mention

of a द्रव्यमयदश leading to freedom from transmigration. Such a दश is here compared with the ज्ञानदश which leads to freedom from the bondage caused by the performance of one's duties. As after the attainment of the ज्ञान the actions do not bind a man, he gets freedom from transmigration through the Path of Disinterested Action (योग in v 42). Both the द्रव्यमयदश and ज्ञान(मय)दश lead to the same फल or reward and yet the Gita prefers ज्ञानदश to द्रव्यमयदश (श्रेयान् in v 33).

(3) The reasons for this preference shown by the Gita are stated in v 33B, v 36, 37, 38A and 39.

सर्वं बर्मादिल्ल पार्थे ज्ञाने परिसमाप्यते—Does this mean that the ज्ञान includes within it (the reward) of all actions? And if so, is it that the ज्ञानिन् must renounce all actions? Sankara says Each द्रव्यमयदश gives a particular reward, ज्ञान gives no reward but the highest reward viz., Moksa, this highest reward includes within it all other rewards, hence ज्ञान is far superior to any बर्म whatsoever. In fact the ज्ञानिन् does not seek the minor rewards, but his ज्ञान is praised by saying that it contains within it (i. e. it far surpasses) any reward that can be achieved through any rite or action. (And hence a ज्ञानिन् should take to सवाम्. Or, a सन्यासिन् who is ज्ञानिन् already is far superior to a ritualist.)

It is difficult to understand how the ज्ञानिन् would feel when he would hear this praise of his knowledge if the praise be meant for him. But perhaps it is meant for the अज्ञानिन्. In that case we do not find a corroboration of that view in what precedes and what follows this verse. In the context of this verse an अज्ञानिन् (or Arjuna who is अज्ञानिन्) is asked to seek the ज्ञान earnestly (v 34-36), but he is not told that he should take to सन्यास because his ज्ञान will contain within it all the possible rewards of all actions. Rather, he is asked to do his duties after attaining the ज्ञान.

We suggest the following meaning of v. 33B. " All actions whatever end in the ज्ञान ", meaning after ज्ञान is attained, it is not necessary for the ज्ञानिन् to do any actions. For the अज्ञानिन् it is compulsory to do all his duties ; he cannot give up his duties. If he gives them up, he will be मिथ्याचार. But the ज्ञानिन् may give up or may continue to do his duties, since on the attainment of ज्ञान he reaches a state when he does not stand in need of any duty prescribed for him. He is given an option of choice

Now, in the context in v. 33 the ज्ञानयज्ञ is contrasted with द्रव्ययज्ञ which also leads to मोक्ष, as we have explained. Between these two means to मोक्ष, the Gitā prefers the ज्ञानयज्ञ, " because all actions whatsoever end in ज्ञान. " The sacrificer who performs the द्रव्यमययज्ञ performs it with the idea that he must perform it because otherwise he cannot get the Moksa. But the ज्ञानिन् reaches a stage when he is free from any compulsion to do any duty or any sacrifice, including the sacrifice of मोक्ष as described in the Katha Upanisad. It is this spirit of freedom from compulsion of duties which the Gitā asks us to appreciate in the ज्ञानिन् and therefore it prefers ज्ञानयज्ञ to द्रव्यमययज्ञ giving the highest reward. To state the same more clearly, the ritualist who seeks to be liberated works under the sense of fear since he must fulfil every minute detail of his ritualism while the ज्ञानिन् who has realized that all activity originates ultimately from the Supreme Brahman and who dedicates his actions to the Lord and remains himself equal-minded either in success or in failure of his undertaking is already liberated and does not care for the result of his undertaking, he only cares that he does all his duties disinterestedly and in doing so his ज्ञान is an unerring guide to him. The ज्ञानिन् has reached the stage of नैष्कर्म्य as stated in

यस्त्वात्मरतिरेव स्वादात्मतप्तश्च मानवः ।
आत्मन्येव च संतुष्टस्तस्य कार्यं न विद्यते ॥
नैव तस्य कृतेनार्थो नाकृतेनेह कश्चन ।

न चास्य सर्वभूतेषु कश्चिदर्थन्यपाश्रय ॥ (Bha Gl III 18)

After reaching this stage the ज्ञानिन् may renounce all actions or may continue them.

(4) Sankara really takes कर्म in the sense of कर्मफल, though he does not say so expressly. Moreover, he gives an unusual sense to परिसमाप्यते, ११२, अन्तभवति but the ordinary and only sense of this verb is 'to end', cf त्वयि तु परिसमाप्तं बहुवृत्तं प्रचानाम् (Sa Act V 8)- The Sruti quoted by Sankara also favours action, rather than renunciation of actions

34 (1) Is a teacher necessary ?

(2) सेवया-Compare the episodes of the Upanisads and the Mahabharata in which the students served the teachers for a very long period e. g, they tended the cows of the teachers for a long time

35 (1) This verse is important for the nature of the ज्ञान which precedes वमयोः. It is a knowledge of the origin of actions and origin of the Yajña by which Arjuna will not be bewildered in the performance of his duties once again. Moreover by the same knowledge he will see all beings in himself and in the Lord so that he is sure of the immortality of all beings.

Is the realisation of beings in the Lord the same as in Adhyaya XI ?

(2) क्षेत्रेश्वरैवत्व सर्वोपनिषत्प्रसिद्धम्—in Sā bhāṣya We fail to see how the identity of the soul with the Lord be made out from v 35B. The verse teaches only the existence of all beings in the Lord and in himself and the fact that Arjuna will thereby be no more perplexed.

36 (1) पापवृत्तम्—This refers to the slaughter involved in Arjuna's duty. Cf अहा वत महत्याप कर्तुं नवासीता वयम् ।

यद्राज्यमुन्मलाभेन एतु स्वानमुपता ॥

Arjuna thought that he should not fight because fighting in his case was a sin. Thus he was confounded in the performance of his own duties. The knowledge (ज्ञान) will convince Arjuna that the performance of duties which are so cruel as to involve a slaughter does not involve sin if he performs them in the right way *i.e.*, in the way of Yoga "Disinterested Action."

The Lord elsewhere says that one's own duties though apparently sinful (विगुण) should be preferred to the duties of another caste or order of life though meritorious in their performance (श्रेयान् स्वधर्मो विगुण परधर्मात्स्वनुष्ठितात्—Bha GI III 35 and XVIII 47)

(2) शृण्णि is the sin apparently involved in the duties of a शूत्रिय

(3) धर्मोऽपि ह मुमुक्षो पापमुच्यते—This is a part of Sankara's doctrine about the religious deeds prescribed by the Scripture. Badarayana does not share this view. According to him धर्म in the sense of pious deeds is a help to the attainment of Moksa, but according to Sankara, they also, like अधर्म, have to be given up if one seeks Moksa. Cf Bha GI XVII 25

37 (1) ज्ञानसहभावीनि कर्माणि—Sankara seems to admit actions after the attainment of knowledge, because they also exist along with ज्ञान. If so, his explanation here is correct. The knowledge would make all the actions done by a ज्ञानिन् unable to bind him to the transmigration (निर्वाण). Thus, the jñānin does not give up actions, but his jñān deprives his actions of their power to cause bondage.

(2) सर्वकर्माणि—Sankara explains सर्व as suits his own theory of जीवमुक्ति. Vide Sa bhāṣya on Bra Su IV 1 13-19. But most probably सर्व means all the duties of a caste and an order of life. The Gīta does not seem to know the distinction between प्रारब्ध, संचित and क्रियमाण धर्मन्ऽ

(3) The verse clearly states the relation between wisdom and character. The function of philosophy and

religion is to guide the actions of a man.

(4) The verse does not all speak in favour of Renunciation. Even according to Sankara it speaks of actions coexisting with jñāna. He would say that such actions are only those of begging alms, etc, necessary for an ascetic to continue his life. But the context clearly shows that all actions of a grhastha who is a jñānin are meant in the verse. The verse says nothing about a sannyasin.

38 (1) पवित्रम्-ज्ञान is a means of purification, it is the highest means of purification.

(2) योगसिद्धि — This must be read along with v 42 योग (the Disinterested Action) has two stages, the primary and the advanced. In the primary stage योग is a साधन to ज्ञान; and after getting ज्ञान the ज्ञानिन् (a) may continue the practice of disinterested action as before or (b) may give up all actions and take to Renunciation. In (a) the योग of the ज्ञानिन् is the फल, the Yoga of the advanced stage. Janaka's Yoga was the Yoga of this type (b) is, of course, सन्यास. The Yoga in its साधन aspect is meant in v 38 and the Yoga in its फल aspect is meant in v 42. ज्ञान is the फल of योग in its साधन aspect, while ज्ञान is the साधन of योग in its फल aspect.

The verses which speak of the performance of duties after the attainment of jñāna refer to योग in the फल aspect e. g in v 33, v 37, v 23 and II 46-48.

(3) योगेन is explained by Sankara as कर्मयोगेन समाधि योगेन च. We believe, he uses समाधि in the sense of equipoise of mind (See Bha GI II 53) and thus समाधियोग is only a synonym of कर्मयोग.

(4) ज्ञान—Note that in this verse ज्ञान which is the फल of योग (in its साधन aspect) and the साधन also of योग (in its फल aspect) is mentioned. So, the same ज्ञान has two aspects with reference to योग १० कर्मयोग.

With reference to सन्यास this ज्ञान will be a साधन to सन्यास.

39. (1) श्रद्धा is the faith in the Scripture and the teacher (गुरु). This श्रद्धा will be outwardly shown by प्रणिपात and सेवा (v. 34); but this प्रणिपात and सेवा alone will not do, as Śāṅkara rightly explains in his commentary 'on संन्यासेन्द्रियः.

(2) The verse does not mention संन्यास as immediately and necessarily following the attainment of ज्ञान.

40. (1) 'संशयवत्त्वा' perhaps means one whose nature is always to doubt; so that he would never be convinced. Such an attitude for a really ignorant man is very dangerous. The verse does not bar the use of तर्क, युक्ति and मनन. Vide परिप्रश्न in v. 34

(2) अज्ञ—It is very dangerous for an ignorant man to have no faith in the Scripture, the ज्ञानिन् may give up faith and examine the Scripture through सरस्यः Or अज्ञ must have श्रद्धा in गुरु, the ज्ञानिन् need not have. He may be his own गुरु.

41. (1) V. 38 describes a कर्मयोगिन् in the साधक stage; verses 41-42 describe him in the सिद्ध stage. The गीता teaches the कर्मयोग of the सिद्ध stage as an option with the संन्यासयोग. But संन्यासयोग and कर्मयोग cannot be reached without the कर्मयोग of the साधक (or साधन) stage. कर्मयोग is a साधन to both संन्यास and कर्मयोग.

(2) ज्ञानसंछिन्नसंशयम्—The purpose of emphasizing ज्ञान was to show the exact way of doing one's actions, i. e. to build up the character of a man.

(3) Śāṅkara takes योग as परमार्थदर्शनरक्षणयोग; and सन्यस्त-कर्मन् means one who has renounced all actions. But the context as explained by us above (See also v. 2B) shows that योग is the कर्मयोग; and सन्यस्तकर्मन् if taken literally conflicts with v. 41B which means only कर्मवन्धभाव (v. 41B) and not कर्माभाव. Of. योग in the next verse

(4) कर्माणि—गुणवैष्टारूपेण दृष्टानि कर्माणि—Śāṅkara says that कर्माणि are not the कर्माकर्मन्स, but they are the actions of a संन्यासिन् which are only of the form of subsidiary actions.

42. (1) योग=कर्मयोग The knowledge of कर्मयोग should be the source of अर्जुन's inspiration to do his duties as a क्षत्रिय, viz., to fight

Śankara's explanation of योग (सम्यग्दर्शनोपायभूतम्) is inconsistent with छित्त्वा सशयम्

(2) आत्मन-Śankara-आत्मविषयः If so, योग is preceded by आत्मज्ञान.

(3) As to the योग following ज्ञान, see notes on v 38 above

Note that the traditional title of Adhyāya IV is ज्ञानकर्मसंन्यासयोग (Cf. योगसंन्यस्तकर्माणम् in v. 41); while Śankara has given the title "ब्रह्मवैश्वानरसंन्यास" to his commentary on the Adhyāya.



अथ पञ्चमोऽध्यायः

Coupon *Text only* *See*

THIS coupon entitles the holder to receive the remaining portion of my edition of the Text *Arday* of the Bhagavadgīta with Śankara's Commentary free of any cost.

P. M. Modi.

II—An opponent holds that the Sannyāsa stated is that for a Jñānin while the Karmayoga is meant for an Ignorant man. He asks, "How does the question of a choice between the two arise at all?"

Śankara—Though the Sannyāsa mentioned is meant for an Atmavid, Arjuna believed that even an un-Atmavid may follow the Path of Sannyāsa, because the Lord has not intendend to exclude an Ignorant one from the Sana-

(b) अन्तरेण च कर्तार तस्य धर्मव्यत्वामभवात् अनात्मविदपि कर्ता पक्षे प्राप्तोऽनूद्यत एव

(c) न पुनरात्मवित्कर्तृकत्वमेव सन्यासस्य विवक्षितमिति । एव मन्वा नस्यार्जुनस्य धर्मानुष्ठानधर्मसन्यासयोरविद्वत्पुरुषकर्तृकत्वमप्यस्तीति पूर्वोक्तेन प्रकारेण तयो परस्परविरोधादन्यतरस्य कर्तव्यत्वे प्राप्ते प्रशस्यतर च कर्तव्य नेतर-दिति प्रशस्यतरविविदिपया प्रश्नो नानुपपन्न ।

III प्रतिवचनवाक्यार्थनिरूपणेनापि प्रष्टुरभिप्राय एवमेवेति गम्यते ।

कथं, सन्यासकर्मयोगौ नि श्रेयसकरौ तयोस्तु धर्मयोगो विशिष्यत (V.2) इति प्रति वचनमेतन्निरूप्य किमनेनात्मवित्कर्तृकयो सन्यासकर्मयोगयोर्निश्रेयसकरत्व प्रयो-जनमुक्त्वा तयोरेव कृतश्चिद्विशेषात्मसन्यासात्मयोगस्य विशिष्टत्वमुच्यत आहोस्वि दनात्मवित्कर्तृकयो सन्यासकर्मयोगयोस्तदुभयमुच्यत इति । किंचातो यथात्मवि-त्कर्तृकयो सन्यासकर्मयोगयोर्निश्रेयसकरत्व तयोस्तु धर्मसन्यासात्मयोगस्य विशिष्टत्व-मुच्यते यदि वानात्मवित्कर्तृकयो सन्यासकर्मयोगयोस्तदुभयमुच्यत इति ।

अत्रोच्यते ।

(a) आत्मवित्कर्तृकयो सन्यासकर्मयोगयोरसम्भवात्तयोर्निश्रेयसकरत्व-वचन तदीयाच्च धर्मसन्यासात्मयोगस्य विशिष्टत्वाभिधानमित्येतदुभयमनुपपन्नम् । य-धनात्मविद् • धर्मसन्यासस्तत्प्रतिकूलश्च धर्मानुष्ठानलक्षण धर्मयोग सम्भवेतां तदा तयोर्निश्रेयसकरत्वोक्ति कर्मयोगस्य च धर्मसन्यासादिशिष्टत्वाभिधानमित्येतदुभयमुप-पद्यते, आत्मविदस्तु सन्यासकर्मयोगयोरसम्भवात्तयोर्निश्रेयसकरत्वाभिधान धर्मसन्यासाच्च धर्मयोगो विशिष्यत इति चानुपपन्नम् ।

yasa So, he asks a question of choice between Sannyasa of an Ignorant man and Karmayoga also of the same man

III. Form the answer of the Lord also we can infer that Arjuna's question is for a choice between Sannyāsa of the un-Atmavid and Karmayoga (which is always followed by the un-Atmavid)

The Lord's reply is two-fold (1) both the Paths lead to final Beatitude and (2) that the Karmayoga is better than the Sannyāsa

Here Śankhara says that—

(a) Both Sannyāsa and Karmayoga are impossible for the Atmavid. Therefore the above twofold reply of the Lord refers to both the Paths as adopted by un-Atmavid only

* POA reads आत्मविद् which does not suit the context at all

(b1) अत्राह किमात्मविदः सन्यासकर्मयोगयोरुभयोरप्यसंभव आहोस्विदन्वतरस्या-
संभवो यदा चान्वतरस्यासंभवस्तदा किं कर्मनन्यासस्योत्त कर्मयोगस्येत्यमभवे वारण
च वक्तव्यमिति ।

अत्रोच्यते, आत्मविदो निवृत्तमिथ्याज्ञानत्वाद्धिपर्ययज्ञानमूलस्य कर्मयोगस्या-
संभव स्याज्जन्मादिमर्बविक्रियारहितत्वेन निष्क्रियमात्मानमात्मत्वेन यो वेत्ति तस्या-
त्मविदः सम्यग्दर्शनेनापारतमिथ्याज्ञानस्य निष्क्रियात्मस्वरूपावस्थानलक्षणं सर्व-
कर्मसंन्यासमुक्त्वा तद्विपरीतस्य मिथ्याज्ञानमूलकचूर्त्वाभिमानपुरःसरस्य सक्रियात्मस्व-
रूपावस्थानरूपस्य कर्मयोगस्येह गीताशास्त्रे तत्र तत्रात्मस्वरूपनिरूपणप्रदेशेषु सम्यग्ज्ञान-
मिथ्याज्ञानतत्कार्याविरोधाद्भाव प्रतिपाद्यते यस्मात्तस्मादात्मविदो निवृत्तमिथ्याज्ञान-
नस्य निपर्ययज्ञानमूलः कर्मयोगो न संभवतीति युक्तमुक्तं स्यात् । वेपु वेपु

पुनरात्मस्वरूपनिरूपणप्रदेशेष्व्वात्मविदः कर्मानावः प्रतिपाद्यत इति । अत्रोच्यते, अवि-
नाशी तु तद्विद्वाति (II. 17) प्रकृत्य 'य एन वेत्ति हन्तारम्' (II. 19)
'वेदाविनाशिन नित्यम्' (II. 21) इत्यादौ तत्र तत्रात्मविदः कर्मानाव उच्यते ।

(b2) ननु च कर्मयोगोऽध्यात्मस्वरूपनिरूपणप्रदेशेषु तत्र तत्र प्रतिपाद्यत एव
तद्यथा 'तस्माद्युध्यस्व भारत' (II. 18) 'स्वधर्ममपि चवेक्ष्य' (II. 31)
'कर्मण्येवाधिकारस्ते' (II. 47) इत्यादावतश्च कथमात्मविदः कर्मयोगस्या-
संभवः स्यादिति । अत्रोच्यते (i) सम्यग्ज्ञानमिथ्याज्ञानतत्कार्याविरोधाद् (ii)
'ज्ञानयोगेन साख्यानाम्' (III 3) इत्यनेन साख्यानामात्मतत्त्वविदामनात्मावित्कर्तृक-
कर्मयोगनिष्ठातो निष्क्रियात्मस्वरूपावस्थानलक्षणाया ज्ञानयोगनिष्ठाया पृथक्करणाद् (iii)

(b1) Sannyāsa of all duties is prescribed in Bha. Gī. II-IV for an Atmavid. Karmayoga is founded upon the Ignorance that Atman is a Kartr and is therefore impossible for an Atmavid

(b2) Karmayoga though mentioned in the verses which deal with the knowledge of Atman, just as the Sannyāsa, is meant for un-Atmavid and not for the Atmavid for the following reasons—

(i) Karmayoga is the result of false knowledge, Sannyāsa or the Jñānayoga is the result of right knowledge. The two are mutually inconsistent (ii) The Gītā says that Jñānayoga is meant for the Sāmkhyas and the Sāmkhyas are Atmavids. And Bha. Gī. III. 3B separates the Jñānayoga from the Karmayoga. So the latter is meant for un-Atmavid (iii) Atmavid having achieved all his

वृत्तकृत्यत्वेनात्मविदः प्रयोजनान्तराभावात् ' तस्य कार्यं न विद्यते ' (III. 17) इति कर्तव्यान्तराभाववचनाच्च । (iv) ' न कर्मणामनारम्भात् ' (III. 4) ' संन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्नुमयोगतः ' (V. 6) इत्यादिना चात्मशानाहत्वेन कर्मयोगस्य विधानात्, (v) योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते ' (VI. 3) इत्यनेन चोत्पन्नसम्यग्दर्शनस्य कर्मयोगाभाववचनात् । (vi-vii) ' शरीरं केवलं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किञ्चिदपि ' (IV. 21) इति च शरीरस्थितिकारणानिरिक्तस्य कर्मणो निवारणात् " नैव किञ्चित्करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्वविद् ' (V. 8) इत्यनेन च शरीरस्थितिमात्रप्रयुक्तेष्वपि दर्शनश्रवणादि कर्मस्वात्म-याथात्म्याविदः नाहं करोमीति प्रत्ययस्य समाहितचेतस्तया सदाकर्तव्यत्वोपदेशा दात्मतत्त्वविदः सम्यग्दर्शनविरुद्धो मिथ्याज्ञानहेतुकः कर्मयोगः स्वमेऽपि न संभावयितुं शक्यते यस्मात्तस्मादनात्मवित्कर्तृकयोरेव संन्यासकर्मयोगगयो-र्निःश्रेयसकरत्ववचनं,

(0) तदीयाच्च कर्मसंन्यासात्पूर्वोक्तात्मवित्कर्तृकसर्वकर्मसंन्यासविलक्षणा-स्तत्वेव कर्तृत्वविज्ञाने कर्मकदेशविषयाद्यमनियमादिसहितत्वेन च दुरनुष्ठेयास्तद-त्वेन च कर्मयोगस्य विशिष्टत्वाभिधानमित्येवं प्रतिवचनवाक्यार्थनिरूपणेनापि पूर्वोक्तः प्रष्टुरभिप्रायो निश्चीयत इति स्थितम् ।

aims has nothing to achieve and so need not follow Karma-
yoga. (iv) In the Gītā (III. 4, V. 6) Karmayoga is laid
down as a help to Jñāna and the Gītā also says that
there is no Karmayoga for one who has attained the right
knowledge. (v-vi) The Gītā asks a Jñānin to give up all
actions not meant for the sustenance of his body only
and not to believe that even those actions are done by him.

Therefore Karmayoga can never be possible for an
Atmavid.

(c) When we have shown that the Sannyāsa and the
Karmayoga in Adh. V are both meant for the Atmavid,
it is easy to see that the Karmayoga of the Ignorant is
easier (and in that sense better) than the Sannyāsa of
the same. The Sannyāsa of the Ignorant is in fact Karma
itself and is therefore a part of Karman. Moreover that
sannyāsa is difficult to follow because that sannyāsa
must be accompanied by the practice of *yama*, *niyama*, etc.

Thus, even according to the reply of the Lord the

IV. ' ज्यायसी चेत्कर्मणस्ते ' इत्यत्र ज्ञानवर्मणो महासभवे यद्येव प्तयो-
स्तन्मे ब्रूहीत्येव पृष्टोर्जुनेन भगवान्साख्याना संन्यासिना ज्ञानयोगेन निष्ठा
पुनः कर्मयोगेन योगिना निष्ठा प्रोक्तेति निर्णय चकार । न च सन्यसनादेव केवल-
त्वाद्धि समधिगच्छतीति (III 4) वचनाज्ज्ञानसहितस्य तस्य सिद्धिसाधनत्वमिष्टः
वर्मयोगस्य च विधानात् (IV 42) ज्ञानरहितस्य संन्यासः श्रेयान्किं वा कर्मयोग
श्रेयानित्येतयोर्निशेपबुभुत्सया—

अर्जुन उवाच—

संन्यास कर्मणां कृण पुनर्योगं च शंससि ।

यच्छ्रेय एतयोरेकं तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम् ॥ १ ॥

सन्यास परित्याग कर्मणा शास्त्रीयाणामनुष्ठेयविशेषाणा शंससि कथयसीत्येतत् ।
पुनर्योगं च तेषामेवानुष्ठानमवश्यकर्तव्यत्वं शंसस्यतो मे यत्तच्छ्रेय इति सशयं किं
कर्मानुष्ठान श्रेय किंवा तद्दानमिति, प्रशस्यतर चानुष्ठेयमतश्च यच्छ्रेयं प्रशस्यतरमेतयो-
कर्मसन्यासकर्मयोगयोर्यदनुष्ठानाच्छ्रेयोवाप्तिर्मम स्यादिति मन्यसे तदेकमन्यतरत्
सदेकपुरुषानुष्ठेयत्वासम्बन्धे ब्रूहि सुनिश्चितमभिप्रेत तवेति ॥ १ ॥

स्वाभिप्रायमाचक्षाणो निर्णयाय—

श्रीभगवानुवाच—

संन्यासः कर्मयोगश्च नि श्रेयसकराद्युभौ ।

तयोस्तु कर्मसन्यासात्कर्मयोगो नितिन्यते ॥ २ ॥

संन्यासः कर्मणा परित्यागः कर्मयोगश्च तेषामनुष्ठान तादुभावपि नि श्रेयसकरौ
नि श्रेयस मोक्ष कुर्वते ज्ञानोत्पत्तिहेतुत्वेनोभौ यद्यपि नि श्रेयसकरौ तथापि तयोस्तु
नि श्रेयसहेत्वो कर्मसन्यासात्केवलात्कर्मयोगो विशिष्यत इति कर्मयोग स्तौति ॥ २ ॥

करमादित्याह—

श्रेयः स नित्यसंन्यासी यो न द्वेष्टि न काङ्क्षति ।

निर्द्वन्द्वो हि महाबाहो सुरं बन्धाप्रमुच्यते ॥ ३ ॥

Sannyāsa and Karmayoga of Adh. V are both of them
such as are followed by the Ignorant

IV. Introduction to verse 1 of Adh. V Sankara connects
Adh V with beginning of Adh III. In the latter Sannyāsa
adopted by the Ignorant (केवल संन्यास) and Karmayoga
were mentioned. So, now Arjuna wants to know which of
these two is better (in the sense of easier).

श्रेय इति । श्रेयो शतव्य स कर्मयोगी नित्यमन्यासीति यो न द्वेष्टि किञ्चित्
काङ्क्षति दुःखमुखे तत्साधने चैवविधो य कर्मणि वर्तमानोऽपि स नित्यसन्यासीति
ज्ञानव्य इत्यर्थः । निर्दोषो द्वाद्वर्जितो हि यस्मान्महाबाहो मुख बन्धादनायासेन
प्रमुच्यते ॥ ३ ॥

सत्यासकर्मयोग्याभिन्नपुरषानुष्ठेययोर्विरुद्धयो फलेऽपि विरोधो युक्तो न तूभयोर्नि-
श्रेयसवरत्वमवेति प्रात इदमुच्यते—

सारययोगौ पृथग्वाला प्रवदन्ति न पण्डिता ।

एकमप्यास्थित सम्यगुभयोविन्दते फलम् ॥ ४ ॥

सारययोगाविति । सारययोगौ पृथग्विरुद्धभिन्नफली वाला प्रवदन्ति न
पण्डिता । पण्डितारतु ज्ञानिन एक फलमविरुद्धमिच्छते कथम् एकमपि सारययोगयो
सम्यगारिथत सम्यगनुष्ठितवानित्यर्थः । उभयोर्विन्दत फलमुभयोस्तदेव नि श्रेयस
फलमतो न फले विरोधोऽस्ति । ननु सन्यासकर्मयोगशब्देन प्रस्तुत्य सारययोगया
फलैकरव कथमिहाप्रकृतं भवीति । नैष दोषो यद्यप्यनुनेन सन्यास कर्मयोग न
केवलमभिप्रेत्य प्रथं कृतो भगवास्तु 'तदपरित्यागो नैव स्वाभिप्रेतं च विशेष
सयोज्य शब्दान्तरवाच्यतया प्रतिवचन ददौ सारययोगाविति । तावेव सन्यास
कर्मयोगौ ज्ञानतदुपायसम्बुद्धित्वादिसयुक्तौ सारययोगशब्दवाच्याविति भगवतो
मतमनो नाप्रकृतप्रक्रियेति ॥ ४ ॥

एकस्यापि सम्यगनुष्ठानात्कथमुभयो फल विन्दत इत्युच्यते—

यत्सारयं प्राप्यते स्थान तद्योगैरपि गम्यते ।

एकं सारयं च योगं च यः पश्यति स पश्यति ॥ ५ ॥

यदिति । यत्साध्यैर्ज्ञाननिष्ठैः सन्यासिभिः प्राप्यते स्थान मोक्षारयं तद्यो
गैरपि ज्ञानप्राप्युपायत्वेनेश्वरे समर्प्य कर्माण्यात्मनः फलमनाभिसंधायानुति
ष्ठन्ति ये ते योगा यागिनसैरपि परमार्थज्ञानसन्यासप्राप्तिद्वारेण गम्यन् इत्यभिप्रा
याऽत एकं सारयं च योगं च यः पश्यति फलैकवात्स्यं पश्यति सम्यक्पश्यतात्यर्थः ॥५॥
एव तद्धि योगात्संयास एव विशिष्यते । कथं तर्हीदमुक्तं तयोस्तु
कर्ममन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यत इति । शृणु तत्र कारणम् । स्वया
पृष्ठं केवलं कर्ममन्यास कर्मयोग आभिप्रेत्य तयोरन्यतरं कं श्रेयान् । तदनु
रूपं प्रतिवचनं मयोक्तं कर्मसाध्यासात्कर्मयोगो विशिष्यत इति ज्ञानमन
पेक्ष्यः । ज्ञानापेक्षस्तु सन्यास सारयमिति मयाऽभिप्रेतं । पर-
मार्थयोगश्च स एव । यस्तु कर्मयोगो वैदिकः स तादर्थ्याद्योगः सन्यास
इति चोपचर्यते । यथा तादर्थ्यमित्युच्यते—

सन्यासस्तु महाराहो दुःखमाप्तुमयोगतः ।

योगयुक्तो मुनिर्ब्रह्म नचिरेणाधिगच्छति ॥ ६ ॥

संन्यासस्तु परमार्थिभ्यो हे महाबाहो दुःसमाप्तुः प्राप्तुमयोगतो योगेन विना । योगयुक्तो वैदिकेन कर्मयोगेश्वरसमर्पितरूपेण फलनिरपेक्षेण युक्तो मुनिर्मननादीश्वर-
स्वरूपस्य मुनिर्ब्रह्म परमात्मज्ञाननिष्कालक्षणत्वात्प्रकृत. संन्यासो ब्रह्मोच्यते “ न्यास
इति ब्रह्मा ब्रह्मा हि पर. ” इति श्रुते (Mahānā Upa 21 2) । ब्रह्म परमार्थ-
संन्यास परमात्मज्ञाननिष्कालक्षण तच्चिरेण क्षिप्रमेवाधिगच्छति । प्राप्नोत्यतो मयोक्त
कर्मयोगो विशिष्यत इति ॥ ६ ॥

यदा पुनरयं सम्यग्दर्शनप्राप्त्युपायत्वेन—

योगयुक्तो विशुद्धात्मा विजितात्मा जितेन्द्रियः ।

सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्नपि न लिप्यते ॥ ७ ॥

योगेन युक्तो योगयुक्तो विशुद्धात्मा विशुद्धसत्त्वं विजितात्मा विजितदेहो जिने
द्विपक्ष सर्वभूतात्मभूतात्मा सर्वेषां ब्रह्मादीनां स्तम्भपर्यवतानां भूताजामात्मभूत आत्मा
प्रत्यस्त्वेतन्नो वक्ष्ये स सर्वभूतात्मभूतात्मा सम्यग्दर्शाख्यम् । स तत्रैव वर्तमानो
लोकसमग्रहाय कर्म कुर्वन्नपि न लिप्यते न कर्माभिर्बध्यत इत्यर्थः ॥ ७ ॥

न चासौ परमार्थतः करोतीत्यतः—

नैव किञ्चित्करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित् ।

नैव किञ्चित्करोमीति युक्तः समाहितः मन्यन्तेत विन्तयेत्तत्त्वविदात्मनो
याथात्म्यं तत्त्वं वेत्तीति तत्त्ववित्परमार्थदर्शाख्यम् ।

कदा कथं वा तत्त्वमवधारयन्मन्येतेत्युच्यते—

पश्यन्ष्टुण्वन्ष्टुशक्तिब्रह्मक्षणाच्छन्स्वपष्टुपसन् ।

प्रलपन्विसृजन्ष्टुहृन्नुन्मिपक्षिमिपक्षपि ।

इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयत् ॥ ८-९ ॥

मन्येतेति पूर्वेण सवन्धः । यस्यैव तत्त्वविदः सर्वकार्यकरणनेष्टास्तु सर्वकर्मस्वकर्मेव
परस्मै संन्याग्दर्शितरतस्य सर्वकर्मसंन्यास एवाधिकारः कर्मणोऽभावदर्शनात् ।
नहि मृगनृष्णिकायानुवदकबुद्ध्या पानाय प्रवृत्त उदकाभावज्ञानेऽपि तत्रैव
पानप्रयोजनाय प्रयतन्ते ॥ ९ ॥

अस्तु पुनरतत्त्ववित्प्रवृत्तश्च कर्मयोगे—

ब्रह्मण्याधाय कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा करोति यः ।

लिप्यते न स पापेन पद्मपत्रमिवाभ्रसा ॥ १० ॥

ब्रह्मणीश्वर आधाय निक्षिप्य तदर्थं करोमीति भृत्य इव स्वाम्यर्थं तर्वाणि
कर्माणि मोक्षेऽपि फले सङ्गं त्यक्त्वा करोति यः सर्वकर्माणि, लिप्यते न स पापेन न
सन्ध्यते पद्मपत्रमिवाभ्रसोदकेन ॥ १० ॥

केवल सत्त्वशुद्धिमात्रमेव फल तस्य कर्मा स्यात्, यस्मात्—

कायेन मनसा बुद्ध्या कैवलैरिन्द्रियैरपि ।

योगिन कर्म कुर्वन्ति सद्ग त्यक्त्वा मशुद्धये ॥ ११ ॥

कायेन दहेन मनसा बुद्ध्या च केवलैर्ममत्ववर्जितैरीश्वरायैव कर्म करोमि न मम फलायेति ममत्वबुद्धिशून्यैरिन्द्रियैरपि केवलशब्द वायाभिपरि प्रत्येक सवध्यते सव्यापारेषु ममतावर्जनाय, योगिन कर्मिण कर्म कुर्वन्ति सद्ग त्यक्त्वा फलविषय मामशुद्धये सत्त्वशुद्धय इत्यर्थ । तत्मात्तत्रैव तवाधिनार इति कुरु कर्मैव ॥ ११ ॥

यस्माच्च—

युक्त कर्मफल त्यक्त्वा ज्ञान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम् ।

अयुक्त कामकारेण फले सक्तो निबध्यते ॥ १२ ॥

युक्त इति युक्त श्वराय कर्माणि करोमि न मम फलायेत्येव समाहित सन्कर्मफल त्यक्त्वा परित्यज्य ज्ञान्ति मोक्षारयामाप्नोति नैष्ठिकी निष्ठाया भवा सत्त्वशुद्धि ज्ञानप्राप्तिसर्वकर्मसन्त्यासज्ञाननिष्ठाक्रमणेति वाच्यशेष । यस्तु पुनरयुक्तोऽ समाहित कामकारेण कर्म कार कामस्य कार कामकारस्तेन कामकारेण कामप्रेरिततयेत्यर्थ । मम फलायेद् करोमि कर्मैव फले सक्तो निबध्यतेऽतस्त्व युक्तो भवेत्यर्थ ॥ १२ ॥

यत्तु परमार्थदर्शी स—

सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्यास्ते सुपु वशी ।

नवद्वारे पुरे देही नैव कुर्वन्न कारयन् ॥ १३ ॥

सर्वाणीनि । सर्वाणि कर्माणि सर्वकर्माणि संन्यस्य परित्यज्य नित्य नैमित्तिक काम्य प्रतिपिद्म च तानि स्वरमाणि मनसा विवेकबुद्ध्या कर्माणावकर्मसदशनेन सत्यज्येत्यर्थ । आस्ते तिष्ठन्ति सुपु स्वकवाडमनवायवेष्टो निरायाम प्रसन्नचित्त आमनोऽयत्र निवृत्तमववाद्यप्रयोजन इति सुखमास्त इयुच्यते । वशी चित्तेन्द्रिय इत्यर्थ । क कथमास्त इत्यह—नवद्वारे पुरे सप्त शीर्षणान्यात्मन उपलब्धिद्वाराण्यवाप्ते मूवपुरीष विसर्गार्थे तैद्वारैरनवद्वार पुरमुच्यते शरीर पुरमिव पुरमात्मैकस्वामिक तद्व्यप्रयोजनै श्वेन्द्रियमनोबुद्धिविषयैरनेकफलविज्ञानस्थात्वादवे पीरेरिवाधिष्ठित तस्मिन्नवद्वारे पुरे देही सर्वं कर्म संन्यस्याऽस्त । वि विशेषेण सर्वो हि देही संन्यास्यमयामी वा दह पवारत तत्रानयक विशेषणमिति । उच्यते, यत्तद्यज्ञो देही देहेन्द्रियसपातमा धातमदर्शी स सर्वो गदे भूमावासने वाग इति मन्यते । न हि देहमात्रानन्ददर्शिनो गेह इव देह आम इति प्रत्यय सभवति । देहादिसपातन्यनिरिक्तामदर्शिनरतु देह आस इति प्रत्यय उपरदने । परकर्मणा च परस्मिन्नात्मन्यविषयाध्यारोपिनात्

विषया विवेकज्ञानेन मनसा सन्यास उपपद्यते । उत्पन्नविवेकविज्ञानस्य* सर्वकर्मसन्ध्या-
मिनोऽपि गेह इव देह एव नवद्वारे पुर आसन्न प्रारब्धफलकर्मसंस्कारशेषानुवृत्त्या
देह एव विशेषविज्ञानोत्पत्तेर्देह प्वास्त इत्यस्यैव विशेषणफलं विद्वदविद्वत्प्रत्यय-
भेदापेक्षत्वात् । यद्यपि कार्यकरणकर्माण्यविषयात्मन्यध्यारोपितानि संन्यस्यास्त इत्युक्तं
तथापि कृतसन्ध्यासत्यात्मसमवाधि X तु कर्तृत्वं कारयितृत्वं च स्यादित्याशङ्क्याह
नैव कुर्वन्स्वयं न च कार्यकरणानि कारयन्क्रियासु प्रवर्तयन् । किं यत्तत्कर्तृत्वं कारयितृत्वं
च देहिनः स्वात्मसमवाधि स्वसंन्यासात् समवति यथा गच्छन्ती गतिर्गमन-
व्यापारपीरत्यागे न स्यात्तद्भूत्, किं वा स्वतः प्यात्मनो नास्तीति । अत्रोच्यते
नास्त्वात्मनः स्वतः कर्तृत्वं कारयितृत्वं च । उक्तं हि-‘अविकार्योऽयमुच्यते’ (II 25)
‘शरीरस्योऽपि कौन्तेय न करोति न लिप्यते (XIII 31)’ इति । “आपत्नीव
लेलायनीव” (Br Upa IV 3 7) इति न युते ॥ १३ ॥

न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः ।

न कर्मफलसंयोगं स्वभास्त्वु प्रवर्तते ॥ १४ ॥

न कर्तृत्वमिति । न कर्तृत्वं स्वतः कुर्विति नापि कर्माणि रथषट्प्रासादादीनी-
प्सिततमानि लोकस्य सृजत्युत्पादयति प्रभुः। आत्मा नापि रथादि कृतवतस्त-
त्फलेन संयोगं न कर्मफलसंयोगम् । यदि किञ्चिदपि स्वतो न करोति न कारयति
च देही कस्ताहिं कुर्वन्कारयश्च प्रवर्तत इत्युच्यते स्वभावस्तु स्वो भावः स्वभावोऽ-
विद्यालक्षणा प्रकृतिर्माया प्रवर्तते दैवी हीत्यादिना (VII 14) बहवमाणा ॥ १४ ॥

परमार्थतस्तु—

नादत्ते कस्यचित्पापं न धैव सुकृतं विभुः ।

अज्ञानेनावृत्तं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः ॥ १५ ॥

नादत्ते न च गृह्णाति भक्तस्यापि कस्यचित्पापं न चैवादत्ते सुकृतं भक्तैः प्रयुक्तं
विभुः । किमर्थं तर्हि भक्तैः पूजादिलक्षणं यागदानहोमादिकं च सुकृतं प्रयुज्यत
इत्याह—अज्ञानेनावृत्तं ज्ञानं विवेकविज्ञानं तेन मुह्यन्ति करोमि कारयामि मोक्षे भो-
जयामीत्येवं मोहं गच्छन्त्यविवेकिनः ससारिणो जन्तवः ॥ १५ ॥

ज्ञानेन तु तद्ज्ञानं येषां नाशितमात्मनः ।

तेषामादित्त्वयज्ज्ञानं प्रकाशयति तत्परम् ॥ १६ ॥

ज्ञानेनेति । ज्ञानेन तु येनाज्ञानेनावृता मुह्यन्ति जन्तवस्तद्ज्ञानं येषां जन्तूनां
विवेकज्ञानेनात्मविषयेण नाशितमात्मनो भवति तेषामादित्त्वयज्ज्ञानं प्रकाशयति तत्पर-
मात्मवभासयति तद्ब्रह्मज्ञानं श्रेयं वस्तु सर्वं प्रकाशयति तत्परं परमार्थतत्त्वम् ॥ १६ ॥

* ASS reads अविवेकज्ञानस्य for विवेकविज्ञानस्य.

X ASS and VVP drop “कृन्मन्वास्तस्य”.

यत्पर ज्ञान प्रकाशितम्—

तद्बुद्ध्यस्तदात्मानस्तन्निष्ठास्तत्परायणाः ।

गच्छन्त्यपुनरावृत्तिं ज्ञाननिर्भूतकल्मषाः ॥ १७ ॥

तस्मिन्नात्मा बुद्धिर्येषां ते तद्बुद्ध्यस्तदात्मानस्तदेव पर ब्रह्मात्मा येषां ते तदात्मानस्तन्निष्ठा निष्ठाभिनिवेशस्तात्पर्यं सर्वाणि कर्माणि सन्त्यस्य तस्मिन् ब्रह्मण्येवावस्थानं येषां ते तन्निष्ठास्तत्परायणाश्च तदेव परमयत्नं परा गतिर्येषां भवति ते तत्परायणाः केवलात्मरतय इत्यर्थः । येषां ज्ञानेन नाशितमात्मनोऽज्ञानं ते गच्छन्त्येवविधा अपुनरावृत्तिमपुनर्देहसंबन्धं ज्ञाननिर्भूतकल्मषा यथोक्तेन ज्ञानेन निर्भूतो नाशितः कल्मषा पापादिसत्सारवारणदोषो येषां ते ज्ञाननिर्भूतकल्मषा यत्तय इत्यर्थः ॥ १७ ॥

येषां ज्ञानेन नाशितमात्मनोऽज्ञानं ते पण्डिता वथ तस्व पश्यन्तीत्युच्यते—

विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।

शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः ॥ १८ ॥

विद्याविनयसंपन्ने विद्या च विनयश्च विद्याविनयौ विनय उपशमरताभ्यां विद्या विनयाभ्यां संपन्नो विद्याविनयसंपन्नो विद्वान्विनीतश्च यो ब्राह्मणस्तस्मिन्ब्राह्मणे गवि हस्तिनि शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनो विद्याविनयसंपन्न उत्तमसत्कारवति ब्राह्मणे सात्त्विके मध्वमाया च राजस्यां गवि सत्कारहीनायामधमे च केवलतामसे हस्त्यादौ च सत्त्वादिगुणैस्तज्जैश्च सत्कारैस्तथा राजसैस्तथा तामसैश्च सत्कारैस्तन्तमेवास्पृष्ट सममेकमविक्रियं ब्रह्म द्रष्टुं शीलं येषां ते पण्डिताः समदर्शिनः ॥ १८ ॥

नन्वभोज्यान्नास्ते दोषवन्तः 'समासमाभ्यां विषमसमे पूजातः' (Gau Dha Sū. II. 8 20 P 143 of ASS) इति स्मृतं ते दोषवन्तः । वथम्—

इदं वै तैर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः ।

निर्दोषं हि समं ब्रह्म तस्माद्ब्रह्मणि ते स्थिताः ॥ १९ ॥

इदं वै जीवद्भिरैव तैः समदर्शिभिः पण्डितैर्जितो वशीकृतः सर्गो जन्म येषां साम्ये सर्वभूतेषु ब्रह्मणि समभावे स्थितं निश्चलीभूतं मनोऽन्नं करणं निर्दोषम् । यद्यपि दोषवत्सु श्वपाकादिषु मूढैस्तदेषैर्दोषवदिव विभाव्यते तथापि तद्दोषैरस्पृष्टमिति निर्दोषं दोषवर्जितं हि यस्मान्नापि सत्पुण्यभेदमिन्नं निर्गुणत्वाच्चैतन्वयस्य, वक्ष्यति च भगवानिच्छादीनां क्षेत्रधर्मत्वमनादित्वाग्निगुणत्वादिति च (XIII 6, 31) । नाप्यन्त्या विशेषा आत्मनो भेदका सन्निप्रनिशरीरतेषां मत्स्यममागानुपपत्तेरतः समं ब्रह्मैकं च तस्माद् ब्रह्मैव ते स्थितास्तस्मात्तद् दोषगन्धमात्रमपि तान्स्पृशति देहादिसंपानात्मदर्शनाभिमानाभावात् । देहादिसंपानात्मदर्शनाभिमानबन्धिन्यस्तु तस्मै " समासमाभ्यां विषमसमे पूजातः " इति पूजाविषयत्वविशेषणाय । इत्यते हि ब्रह्मवित्पदत्रयिचतुर्वेदविदिति पूजादानादौ गुणविशेषसंबन्धं वारणं, ब्रह्म तु सर्वगुणदोषसंबन्धवर्जितमित्यतो ब्रह्मणि ते स्थिता इति युक्तम् । कामिविषय च समासमाभ्यामित्यादींस्तु सर्वकर्म

संन्यासिविषयं प्रस्तुतं सर्वकर्मणि सनसेत्याख्याध्यायपरिसमाप्ते ॥ १९ ॥

यस्मान्निर्दोषं समं ब्रह्मात्मा तस्मात्—

न प्रहृष्येत्प्रियं प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम् ।

स्थिरबुद्धिरसंगूढो ब्रह्मविद्ब्रह्मणि स्थितः ॥ २० ॥

न प्रहृष्येन्न प्रहृषं कुर्यात्प्रियमिष्टं प्राप्य लब्ध्वा नोद्विजेत्प्राप्यैव चाप्रियम-
निष्टं लब्ध्वा देहमात्रात्मराशिना हि प्रियाप्रियप्राप्ती हर्षविषादस्थाने न केवलात्म-
दर्शिनस्तस्य प्रियाप्रियप्राप्यसंभवात् । किं च सर्वभूतेश्वेकः समो निर्दोष आत्मेति
स्थिरा निर्विधिक्लेशा बुद्धिर्यस्य स स्थिरबुद्धिरसंगूढः समोद्बुद्धितश्च स्वायथो-
क्तब्रह्मविद्ब्रह्मणि स्थितोऽकर्मकृतसर्वकर्मसंन्यासीत्यर्थः ॥ २० ॥

किं च ब्रह्मणि स्थितः—

बाह्यस्पर्शेष्वसक्तात्मा विन्दत्यात्मनि यत्सुखम् ।

स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा सुखमक्षयमश्नुते ॥ २१ ॥

बाह्यस्पर्शेषु बाह्याश्च ते स्पर्शाश्च बाह्यस्पर्शाः रपुश्यन्त इति स्पर्शाः शब्दादयो
विषयास्तेषु बाह्यस्पर्शेष्वसक्त आत्मान्तःकरण यस्य सोऽयममक्तात्मा विषयेषु प्रीति-
वर्जितः सन्विन्दति लभत आत्मनि यत्सुखं तद्विन्दतीत्येतत् । स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा
ब्रह्मणि योगः समाधिब्रह्मयोगस्तेन ब्रह्मयोगेन युक्त समाहितस्तस्मिन्प्राप्त आत्मान्त-
परण यस्य स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा सुखमक्षयमश्नुते न्यामोति । तस्माद्बाह्यविषयप्रति,
क्षणिकाया इन्द्रियाणि निवर्तयेदात्मन्यक्षयसुखार्थित्यर्थः ॥ २१ ॥

इत्थं निवर्तयेत्—

ये हि संस्पर्शजा भोगा दुःखयोनय एव ते ।

आद्यन्तवन्तः कौन्तेय न तेषु रमते बुधः ॥ २२ ॥

ये हि यस्मात्संस्पर्शजा विषयेन्द्रियसंस्पर्शेभ्यो जाता भोगा भुक्तयो दुःखयोनय एव
तेऽविद्याकृतत्वात् । दृश्यन्ते द्वाध्यात्मवादीनि दुःस्थानि तन्निमित्तान्येव । यथेह लोके
तथा परलोकेऽपीति गम्यत एवशब्दात् । न संसारे सुखस्य गन्धमात्रमप्यस्तीति बुद्ध-
्या विषयमृगशृण्णिकाया इन्द्रियाणि निवर्तयेत् । न केवलं दुःखयोनय आद्यन्तवन्तश्चा-
दिर्विषयेन्द्रियसयोगो भोगानामन्तश्च तद्वियोग एवात आद्यन्तवन्तोऽनिसा मध्यक्षण-
भावित्वादित्यर्थः । कौन्तेय न तेषु भोगेषु रमते बुधो विवेक्यवगतपरमार्थतत्त्वोऽव्य-
न्तमूढानामेव हि विषयेषु रतिर्दृश्यते यथा पशुप्रवृत्तीनाम् ॥ २२ ॥

अथ च त्रेयोमार्गप्रतिपक्षी वृद्धतमो दोषः संबन्धिप्रतीतिदुर्दुर्निवार्यश्चेति तत्परि-
हारे यत्नाधिक्यं कर्तव्यमित्याह भगवान्—

शक्तोतीहैव यः सोढुं प्राक्शरीरविमोक्षणात् ।

कामक्रोधोद्भव वेगं स युक्तः स सुखी नरः ॥ २३ ॥

शक्तोलुत्सहत इहैव जीवन्नेव य सोढुं प्रसहितुं प्राक्पूर्वं शरीरविमोक्षणादामरणात् । मरणसमीकारण जीवतोऽवश्यभावां हि कामक्रोधोद्भवो वेगोऽनन्तनिमित्तवान्निह स शक्तिः । याधम्मरण तावन्न विश्रम्भणीय इत्यर्थः । कामेन्द्रियगोचरप्राप्त इष्टे विषये श्रयमाणे स्मर्यमाणे वानुभूते सुखहेतौ या गर्भितृष्णा स काम, क्रोधश्चात्मन प्रतिकूलेषु दुःखहेतुषु दृश्यमाणेषु श्रयमाणेषु स्मर्यमाणेषु वा यो द्वेष स क्रोधस्तौ कामक्रोधाबुद्भवो यस्य वेगस्य स कामक्रोधोद्भवो वेग रोमाञ्जनदृष्टनेत्रवदनादिलिङ्गोऽन्त वरणप्रक्षोभरूप कामोद्भवो वेगो गात्रप्रकम्पप्रस्वेदसदृष्टौष्ठपुटरत्तनेत्रादिलिङ्ग क्रोधोद्भवो वेगस्त कामक्रोधोद्भव वेग य उत्सहते प्रसहते सोढुं प्रसहितुं स युक्तो योगी सुखी चेह लोके नर ॥ २३ ॥

यथभूतश्च ब्रह्मणि स्थिता ब्रह्म प्राप्नोतीत्याह—

योऽन्त सुखोऽन्तरारामस्तथाऽन्तज्योतिरेव यः ।

स योगी ब्रह्मनिर्वाण ब्रह्मभूतोऽधिगच्छति ॥ २४ ॥

योऽन्त सुखोऽन्तरात्मनि सुखं यस्य सोऽन्त सुखस्तथाऽन्तरेवात्मन्याराम आकीटा यस्य सोऽन्तरारामस्तथैवान्तरात्मैव उच्यते प्रकाशो यस्य साऽन्तज्योतिरेव । य इदं स योगी ब्रह्मनिर्वाण ब्रह्मणि निर्वृतिं मोक्षमिह जीवन्नेव ब्रह्मभूतः सत्र धिगच्छति प्राप्नोति ॥ २४ ॥

किं च—

लभन्ते ब्रह्मनिर्वाणसृषयः क्षीणकल्मषाः ।

छिन्नद्वेषा यतात्मान सर्वभूतहिते रता ॥ २५ ॥

लभन्ते ब्रह्मनिर्वाण मोक्षसृषयः सम्यग्दर्शिनः सन्यासिनः क्षीणकल्मषा क्षीणपापादिदोषारिच्छिन्नद्वेषारिच्छिन्नसशया यतात्मान सयतीन्द्रिया सर्वभूतहिते रता सर्वेषां भूतानां हित आनुकूल्ये रता अहिंसका इत्यर्थः ॥ २५ ॥

किं च—

कामक्रोधवियुक्तानां यतीनां यतचेतसाम् ।

अभितो ब्रह्मनिर्वाण वर्तते विदितात्मनाम् ॥ २६ ॥

कामक्रोधवियुक्तानां कामश्च क्रोधश्च कामक्रोधो ताभ्यां वियुक्तानां यतीनां सन्यासिनां यतनेत्रमा सयनात् वरणानामभित उभयतो जीवतां यतीनां च ब्रह्मनिर्वाण मोक्षो वर्तते, विदितात्मना विदितो ज्ञात आत्मा येषां ते विदितात्मान स्यात् विदितात्मना सम्यग्दर्शिनमित्यर्थः ॥ २६ ॥

सम्यग्दर्शननिष्ठानां संन्यासिनां सद्योमुक्तिरुक्ता धर्मयोगश्चेत्परापेतसर्वभवेनेश्वरे
महाप्रदायाय क्रियमाणः सखशुद्धिदानप्राप्तिसर्वकर्मसंन्यासक्रमेण मोक्षायेति भगवान्पदे
पदेऽवधीहृदयति च । अथेदानीं ध्यानयोगं सम्यग्दर्शनस्यान्तरङ्गं विस्तरेण
वक्ष्यामीति तत्र सूत्रस्थानीयान्छोकानुपदिशति स्म—

स्पर्शान्कृत्वा यदिर्वाह्यांश्चक्षुर्ध्वान्तरे भ्रुवोः ।

प्राणापानौ समौ कृत्वा नासाभ्यन्तरचारिणौ ॥ २७ ॥

स्पर्शान्छब्दादीन्कृत्वा बहिर्वाह्यान्धौत्रादिद्वारेणान्तर्जुहो प्रवेशिता शम्भ्रादयो विषया-
स्तानचिन्तयत शम्भ्रादयो वाह्या बोहरेव कृता भवन्ति । तानेव यदि कृत्वा चक्षुर्ध्वान्तरे
भ्रुवोः कृत्वेत्यनुपपद्यते । तथा प्राणापानौ नासाभ्यन्तरचारिणौ समौ कृत्वा ॥ २७ ॥

यतेन्द्रियमनोबुद्धिसुनिर्मोक्षपरायणः ।

विगतेच्छाभयक्रोधो यः सदा मुक्त एव सः ॥ २८ ॥

यतेन्द्रिय इति । यतेन्द्रियमनोबुद्धिर्यतानि सयतानांद्रियाणि मनो बुद्धिश्च यस्य
स यतेन्द्रियमनोबुद्धिसंनगान्मुनि संन्यासी मोक्षपरायण एव देहतरधानो मोक्ष-
परायणो मोक्ष एव परमयत्न परा गतिर्यस्य सोऽय मोक्षपरायणो मुनिभवेत् । विगते-
च्छाभयक्रोध इच्छा च भय च क्रोधश्चेच्छाभयक्रोधास्ते विगता यस्मात्स विगतेच्छा-
भयक्रोधः । य एव वर्तते सदा संन्यासी मुक्त एव स न तस्य मोक्षोऽन्य
कर्तव्योऽस्ति ॥ २८ ॥

एष समाहितचित्तो न किं विज्ञेयमित्युच्यते—

भोक्तारं यज्ञतपसा सर्वलोकमहेश्वरम् ।

सुहृदं सर्वभूतानां जगत्वा मां शान्तिमृच्छति ॥ २९ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां साहित्याय वेयासक्यां भीष्मप-

र्षणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे संन्यासयोगो नाम

पञ्चमोऽध्यायः ॥ ५ ॥

भोक्तारं यज्ञानां तपसा च कर्तृरूपेण देवतारूपेण च सर्वलोकमहेश्वर सर्वेषां
लोकानां महान्तमीश्वर सर्वलोकमहेश्वर सुहृदं सर्वभूतानां सर्वप्राणिनां प्रत्युपकारनि-
रपेक्षतपोपवारिणं सर्वभूतानां हृदयेशय सर्वकर्मफलप्लवक्ष सर्वप्रत्यमसाक्षिणं मा
गारायणं शान्तिं शान्तिं सर्वसंसारोपरतिमृच्छति प्राप्नोति ॥ २९ ॥

इति श्रीभगवत्पराशरामाजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकरभगवत

शुक्लो श्रीभगवद्गीताभाष्ये प्रकृतिगर्भो नाम

पञ्चमोऽध्यायः ॥ ५ ॥

अथ षष्ठोऽध्यायः ।

श्रीभगवानुवाच—

L अतीतानन्तराभ्यासान्ते ध्यानयोगस्य सम्यग्दर्शनं प्रत्यन्तरङ्गस्य सूत्रभूताः श्लोका स्पर्शान्कृत्वा बहिरित्यादयः (V. 27-29) उपदिष्टास्तेषां वृत्तिस्थानीयोऽयं षष्ठोऽध्याय आरभ्यते । तत्र ध्यानयोगस्य बहिरङ्गं कर्मेति यावदध्यानयोगारोहणासमर्थस्तावद्गृहस्थेनाधिकृतेन कर्तव्यं वसेत्यतस्तस्तौति अनाधित. VI.1) इति ।

II. (a) ननु किमर्थं ध्यानयोगारोहणसमाकरणं यावताऽनुष्ठेपमेव विहितं कर्म यावज्जीवम् । न, आरुक्षोर्मुनेर्योगं कर्म कारणमुच्यते (VI.3) इति विशेषणादारूढस्य च शमेनैव संबन्धकरणात् । आरुक्षोरारूढस्य च शमः परमं चोभय कर्तव्यत्वेनाभिप्रेत चेत्स्यात्तदारूक्षोरारूढस्य चेति शमकर्मविषयभेदेन विशेषण विभागकरणं चानर्थकं स्यात् ।

I Relation of Adh. VI to Adh. V 27. A grhastha should do his (daily) duties till he is able to practise Dhyānayoga.

II An opponent of Sankara or his Predecessor who wrote a commentary on the Gītā held that the follower of the Path of Dhyānayoga taught in this Adhyāya is asked to practise Jñāna and Karma combined Sankara holds that the follower of the Dhyānayoga is a Sannyāsīn and Karma-yoga is only the first step for him ; in the next step he must renounce all actions including the daily duties.

Sankara's arguments—

(a) In verse 3 ' Sama ' means Sannyāsa " renunciation of all duties. " And that verse does not combine Karma and Sama, but assigns each of them to a distinct stage in the Practice of Dhyānayoga.

(b1) तत्राश्रमिण्य कश्चिद्योगमाहृष्टुर्भवत्यारूढश्च कश्चिदन्ये नारुद्धो न चारू-
दास्तानपेक्षारूढोराहृष्टस्य चेति विशेषण विभागकरण नोपपद्यत एवेति चेत् ।

न तस्यैवेति वचनात् ।

(b2) पुनर्योगग्रहणाच्च योगारूढस्येति य आसीत्पूर्वं योगमाहृष्टस्तस्यैवारूढस्य
सम एव कर्तव्य कारण योगफल प्रत्युच्यत इति । अतो न यावज्जीव कतन्य
त्यत्राति कस्यचिदपि धर्मण ।

(c) योगविभ्रष्टवचनाच्च (1) गृहस्थस्य चोत्कर्मिणो योगो विहित
षष्ठेऽध्याये स योगविभ्रष्टोऽपि कर्मणोति कमफल प्राप्नोतीति तस्य नाशादज्ञानुपपन्ना
स्यात् । अवश्य हि कृतं कर्म कान्य नित्य वा मोक्षस्य नित्यत्वादनारम्भत्वे ह्य
फलमारभत एव । (ii) नित्यस्य च कर्मणा वेदप्रमाणावबुद्धत्वात्फलेन भवितव्य
मित्यवोचाम (Sa Bha on Bha GI IV 18) अन्यथा वेदस्यानर्थव्य-
प्रसङ्गादिति । (iii) न न कर्मणि सत्युभवविभ्रष्टवचनमथवत्वमणोऽऽ विभ्रष्टकारणा-
नुपपत्तेः । (iv) कर्म कृतमाशरे सन्त्यरेष्वेत्यत कर्तारि कर्म नारभत इति चेत् ।
न, ईश्वरे सन्यासस्याधिकतरफलहेतुत्वोपपत्तेः । मोक्षायैवेति चेत्स्वकर्मण्य कृतानामाशरे
न्यासो मोक्षायैव न फलान्तराय योगमहितो योगाच्च विभ्रष्ट इत्यतस्त
प्रति नाशादज्ञानुत्पत्तेरिति चेत् । न एकाकी यद्विचितात्मा निराशीरप-

(b1) The words 'तस्य एव in v 3 show that the same person in two different stages is to follow Karma and Sama, not simultaneously

(b2) The repetition of the word योग in योगारूढ also shows that the same person in two distinct stages is to practise Karma and Sama separately

(c) In VI 37 the follower of this Dhyanyoga is called योगविभ्रष्ट and a doubt about his own destruction (nāsa) is raised by Arjuna. This doubt is possible only if the Yogavibhrasta is a Sannyāsīn—

(i) If he were a gr̥hastha, he would be doing actions (nitya and others), so his gati or destiny will be surely according to his actions. No नाश is possible in his case. (ii) We have already proved that even the nitya Karman must bear its reward, so the destiny (gati) of the Yogavibhrasta will be fixed up by those duties. (iii) The statement that the Yogavibhrasta has fallen from both

स्मिह (VI 10) ब्रह्मचारित्रते स्थित (VI. 14) इति कर्ममन्यामविधानात् ।
न चात्र ध्यानकालं स्वामहायत्वाद्यद्वा येनैवाकित्वं विधीयते । न च गृहस्थस्य
निराशीरपीस्मिह (VI 10) इत्यादिवचनमनुकुलम् । उभयविभ्रष्टश्चानुपपत्तेश्च ।

(d1) अनाश्रित (VI.1) इत्यनेन कर्मिण एव सन्यासितः योगित्वं चोक्तं
प्रतिषिद्धं च निरक्षरक्रियस्य च सन्यासित्वं यागित्वं चेति चेत् । न, ध्यानयोग
प्रति बहिरङ्गस्य सतः कर्मणः फलाकाङ्क्षामन्यासस्तुतिपरत्वान् । न केवलं
निराशिराम्नि एव सन्यासी यागी च किं तर्हि कर्म्यपि कर्मफलासक्तं सन्यस्य
कर्मयोगमनुतिष्ठन्सत्त्वशुद्धयर्थं, स सन्यासी च योगी च भवतीति स्तूयते ।

(d2) न चैकेन वाक्येन कर्मफलासक्तसन्त्यामस्तुतिश्चतुर्थाश्रमप्रतिषेधश्चापपत्तेः ।

(Karmayoga and Dhyanyoga Sannyasa) is proper only if he
is a Sannyasin (iv) If it be argued that the Yogavibhrasta is
a grhastha doing his duties in dedication to the Lord, and
these duties will not give him any reward and hence he is
उभयविभ्रष्टः, Sankara replies that such actions should give him mu-
ch more definite reward. The opponent argues that this definite
reward will be मोक्ष (Sankara is, at this stage, perplexed
and gives up arguing on the strength of the statement
of Yogavibhrasta and takes up his stand on the discussion
of Adh VI. 10 14 etc) Sankara says that the context
(VI 10, 14) shows that the Yogavibhrasta is a Sannyā-
sin (without wife without a house) and he argues that
the Yogavibhrasta is said to be ubhayavibhrasta " fallen
from both Karman and Dhyānayoga which implies
Sannyāsa. "

(d1) Verse 1 of Adh. VI does not mean that one
who is without fires and without actions is not a Sannyā-
sin and a Yogin (here a Dhyanyogin) it means that such
persons are real Sannyāsins and Yogins and by way of
praise (*stuti* in the mīmāṃsā sense) one who does not do
his duties for their respective rewards but does them for
the purification of his mind is also said to be as good as
a Sannyāsins and a Yogin

(d2) Verse 1 of Adh VI cannot do the double func-

(d 3) न च प्रसिद्ध निरंश्रक्रियस्य परमार्थसंन्यासिनः श्रुतिस्मृतिपुराणे-
निवृत्तयोगशास्त्रविहितं संन्यासित्व योगित्व च प्रतिषेधति भगवान् ।

(d 4) स्ववचनविरोधाच्च । 'सर्वकर्माणि मनसा संन्यस्य . . नैव कुर्वन्न
कारयन् जाते' (V. 13), 'मौनी संतुष्टो येन केनचित् । अनिषेनः स्थिरमतिः'
(XII. 19), 'विहाय कामान्यः सर्वान्पुमाश्चरति निस्पृहः' (II. 71), 'सर्वा-
न्मपरित्यागी' (XII. 16) इति च तत्र तत्र भगवता स्ववचनानि ददितानि
तेष्विच्छेत् चतुर्थांशमप्रतिषेधः । तस्मान्गुणैर्योगिमासुरक्षोः प्रतिपन्नगार्हस्थ्यस्याभि-
होत्रादि कर्म फलनिरपेक्षमनुष्ठीयमानं ध्यानयोगारोहणसाधनत्वं साधुशुद्धि-
द्वारेण प्रतिपद्यत इति स संन्यासी च योगी चेति स्तूयते—

श्रीभगवानुवाच—

अनाश्रितः कर्मफलं कायं कर्म करोति यः ।

स संन्यासी च योगी च न निरश्रितं चाक्रियः ॥ १ ॥

अनाश्रितो नाश्रितोऽनाश्रितः किं कर्मफलं कर्मणा फलं कर्मफलं यत्तदनाश्रितः
कर्मफलनृष्णारहित इत्यर्थः । यो हि कर्मफलनृष्णावान् स कर्मफलमाश्रितो भवत्यथ तु
सद्विपरीतोऽतोऽनाश्रितः कर्मफलमेवभूतः स-कार्यं कर्मन्व नित्यं काम्यविपरीतम-
भिहोत्रादिकं कर्म करोति निवर्तयात । य. कश्चिदादृष्टः कर्मां स कर्मन्तरेभ्यो
विशिष्यत इत्येतमर्थमाह स संन्यासी च योगी चेति । संन्यासः परित्यागः स
यस्यास्ति स संन्यासी च योगी च योगश्चित्तसाधनं स यस्यास्ति स योगी चेत्येवं
गुणमपन्नोऽयं मन्तव्यो न केवलं निरश्रितक्रिय एव संन्यासी योगी चेति मन्तव्यः ।
निर्माता अन्नयः कर्माहभूता यस्मात्स निरश्रितक्रियश्चानभिनाधना अप्यविद्यमानाः
क्रियास्तपोदानादिका यस्यानावक्रियः * ॥ १ ॥

तनु च निरंश्रक्रियस्यैव श्रुतिस्मृतिपुराणेषु संन्यासित्व योगित्व च प्रसिद्ध
कथमिह साधेः सक्रियस्य च संन्यासित्व योगित्व चाप्रामिद्धमुच्यत इति । नैपः दोषः ।
कयाचिद्गुणवृत्त्योभयस्य समिधादधिपित्वात् । तत्रैव, कर्मफलसकल्पसंन्यासास्त-

tion of praising the Karmayogin and denying the existence of the order of Sannyasins

(d 3.) The entire Scripture, Sruti, Smṛti, Purāṇa, Iti-
hāsa, Yogasāstra, etc. mention the order of sannyāsa. So,
the Lord would not deny it.

(d 4) We have shown that the Lord himself mentions
the order of sannyāsa in the Gītā in several verses. How
can he contradict himself here ?

* POA reads अविक्रियः for अक्रियः.

न्यासित्व योगाङ्गत्वेन च कर्माणुष्ठानात्कर्मफलसकल्पस्य वा चित्तविक्षेपहेतोः परित्यागायोगित्वं चेति गौणमुभयं न पुनर्मुष्मं संन्यासित्वं योगित्वं चाभिप्रेतमित्येतमर्थं दर्शयितुमाह—

ये संन्यासमिति प्राहुर्योगं तं विद्धि पाण्डव ।

नह्यसंन्यस्तसंकल्पो योगी भवति कश्चन ॥ २ ॥

यमिति । य सर्वकर्मनत्फलपरित्यागलक्षणं परमार्थसंन्यासं संन्यासमिति प्राहुः श्रुतिस्मृतिविशेषे योगं कर्माणुष्ठानलक्षणं तं परमार्थसंन्यासं विद्धि जार्नादि हे पाण्डव । कामयोगस्य प्रवृत्तिलक्षणस्य निवृत्तिलक्षणेन परमार्थसंन्यासेन कौटुभ सामान्यमश्रीकृत्य तद्भावं उच्यते इत्यपेक्षायामिदमुच्यते । अस्ति परमार्थसंन्यासेन सादृश्यं कर्तृदारक कर्मयोगस्य । यो हि परमार्थसंन्यासी स त्यक्तमर्वकर्मसाधनतया सर्वकर्मफलविषय सकल्प प्रवृत्तिहेतुकामकारणं सन्यस्यति । अयमपि कर्मयोगी कर्म कुर्वाण एव फलविषय सक्त्य सन्यस्यतीत्येतमर्थं दर्शयन्नाह न हि यस्मादसंन्यस्तसंकल्पोऽसंन्यस्तोऽपरित्यक्त फलविषय सक्त्योऽभिसन्धिर्न सोऽसंन्यस्तसकल्पः कश्चन कश्चिदपि कर्मा योगी समाधानवान्भवति न सभवतीत्यर्थं । फलसकल्पस्य चित्तविक्षेपहेतुत्वात् । तस्मात् कश्चन कर्मा संन्यस्तफलसंकल्पो भवेत्स योगी समाधानवानविश्विस्तचित्तो भवेच्चित्तविक्षेपहेतोः फलसकल्पस्य सन्यस्तत्वादित्यभिप्रायः । एव परमार्थसंन्यासकर्मयोगो कर्तृदारक संन्याससामान्यमपेक्ष्य 'य संन्यासमिति प्राहुर्योगं तं विद्धि पाण्डव' इति कर्मयोगस्य स्तुत्यर्थं संन्यासत्वमुक्तम् ॥ २ ॥

ध्यानयोगस्य फलनिरपेक्षः कर्मयोगो बहिरङ्गं साधनमिति तं संन्यासत्वेन स्तुत्वाधुना कर्मयोगस्य ध्यानयोगसाधनत्वं दर्शयति—

आरुरुक्षोर्गुणैर्योगं कर्म कारणमुच्यते ।

योगारूढस्य तत्सर्वं शमः कारणमुच्यते ॥ ३ ॥

आरुरुक्षोः आरोहुभिच्छतोऽनारूढस्य ध्यानयोगेऽवस्थापुमशक्त्यर्थेनेत्यर्थः । फल्यारुरुक्षोर्गुणे. कर्मफलसंन्यासिन इत्यर्थः । किमारुरुक्षोयोगं कर्म कारण साधनमुच्यते । योगारूढस्य पुनस्तस्यैव शम उपशमः सर्वकर्मभ्यो निवृत्तिः कारण योगारूढत्वस्य साधनमुच्यते इत्यर्थः । यावद्यावत्कर्मभ्य उपरमेते तावत्तावन्निरायासस्य जितेन्द्रियस्य चित्तं समाधीयते । तथा सति स हृदिति योगारूढो भवति । तथा चोक्तं न्यासेन—

“ नैतादृशं ब्राह्मणस्यास्ति चित्तं
यथैकता समता सत्यता च ।

शीलं स्थितिर्दण्डनिधानमार्जव

ततस्तनक्षीपरमः क्रियाभ्यः ” इति (MBh. XII. 175. 38) ॥ ३ ॥

अभेदानां वदा योगारूढो भवतीत्युच्यते—

यदा हि नेन्द्रियाणेषु न कर्मस्यनुपजते ।
सर्वसंकल्पसन्धासौ योगारूढस्तदोच्यते ॥४॥

यदा समाभावमानचित्ता योगा हान्द्रियाणेष्विन्द्रियाणामर्था शब्दादयस्ताभ्यान्द्रियाणेषु कर्मसु च नित्यनैमित्तिककाम्यप्रतिपिडेषु प्रयोजनाभावबुद्ध्या नानुपजन्तेऽनुपपन्न कर्तव्यतायुद्धि न करोतात्यथ । सर्वसंकल्पसन्धाया सर्वात्मकत्वानिहामुत्रार्थं कामदेवत्सन्धासितुं ज्ञालमस्येति न सर्वसंकल्पसन्धाया योगारूढ प्राप्तयोग इत्येतत्तदा तरिमन्काल उच्यते । सर्वसंकल्पसन्धानीति वचनात्सर्वांश्च कामान्सर्वाणि च कर्माणि सन्धसेदित्यर्थः । संकल्पमूला हि सर्वे कामा—

“संकल्पमूलं कामो वै यथा संकल्पसंगवा ” (Manu II 3)

“कामं जानामि ते मूलं संकल्पात्त्व हि जायते ॥

न त्वां संकल्पयिष्यामि तन मे न भविष्यामि ॥” (MBh XII 177 25)
इत्यादिस्मृते ।

सर्वकामपरिलोभे च सर्वकर्मसन्धास निबद्धो भवति “स यथाकामो भवति तात्रतु भवति यत्रतु भवति तत्कम बुद्धे” (Br Upa IV 4 5) इत्यादि धर्तव्यो ‘यथादि कुरुते कम तत्तत्त्वामस्य चादितम्’ (Manu II 4) इत्यादि- स्मृतिभ्यश्च । न्यायाच्च । न हि सर्वसंकल्पसन्धास कश्चित्स्वप्नित्तुमपि शक्तः । तस्मात्सर्वसंकल्पसन्धानीति वचनात्सर्वांश्च कामान्सर्वाणि च त्याजयति भगवान् ॥ ४ ॥

यदेव यागारूढस्तदा तेनात्मात्मनाद्धतो भवति तसारादनधजानादत—

उद्धरेदात्मनामान नात्मानमवसादयेत् ।

आत्मैव ह्यात्मनो बन्धुरात्मैव रिपुरात्मनः ॥ ५ ॥

उद्धरेदिति । उद्धरेत्सारासागरे निमग्नमात्मनात्मानं तत उद्धृष्व हरेदुद्धरेद्योगारूढतामापादयेदित्यथ । नात्मानमवसादयेत्तापो नयेत्तापो गमयेत् । आत्मैव हि यस्मादात्मना बन्धुः । न ह्यन्य कश्चिद्बन्धुय समारमुक्तये भवति । बन्धुरपि तावन्माक्ष प्रति प्रतिकूल एव लोहादिवन्धनायतनत्वात्तस्मात्सुप्तमवधारणमात्मिनः ज्ञात्मनो बन्धुरिति । आत्मैव रिपुः शत्रुयाऽन्याऽपकारा वाक्ष्य शत्रु साऽन्यात्मप्रयुक्त एवेति युक्तमवधारणमात्मैव रिपुरात्मन इति ॥ ५ ॥

आत्मैव बन्धुरात्मैव रिपुरात्मन इत्युक्तं तत्र क्लृप्शण आत्मा आत्मनो बन्धु विरुद्धानो वा आत्मात्मनो रिपुरित्युच्यते—

बन्धुरात्मानस्तस्य येनात्मैवात्मना जितः ।

अनात्मनस्तु शत्रुत्वे यतेतात्मैव शत्रुत्वम् ॥ ६ ॥

बन्धुरिति । बन्धुरात्मात्मारतस्य तस्यात्मनः स आत्मा श्चधुवनात्मनात्मैव
जित आत्मा कार्यकरणमघातो यन वशाकृतो जितेन्द्रिय इत्यथ । अनामन
स्त्वजितात्मनरतु शत्रुत्वे शत्रुभावे वततात्मैव शत्रुवशधानात्मा शत्रुरात्मनोऽपवारी
तथात्मात्मनोऽपनार वर्ततेत्यर्थः ॥ ६ ॥

जितात्मनः प्रशान्तस्य परमात्मा समाहितः ।

श्रीतोष्णसुखेषु खेषु तथा मानापमानयोः ॥ ७ ॥

जितात्मन इति । जितात्मन कायकरणान्मघात आत्मा जितो
येन स जितात्मा तस्य जितात्मन प्रशान्तस्य प्रमत्तान्त करणस्य मत सन्यामिनः
परमात्मा समाहित साक्षादात्मभावन वर्तत इत्यथ । अत्र शान्ताष्णमृत्र
दुःखेषु तथा मानेऽपमाने च मानापमानयोः पूजापरिभवयोः * ॥ ७ ॥

ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा कृटस्थो विजितेन्द्रियः ।

युक्त इत्युच्यते योगी समलोष्टाश्मकाञ्चनः ॥ ८ ॥

ज्ञानेति । ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा ज्ञान शास्त्राक्तपन्थानां परिज्ञान विषयन तु
शास्त्रतो ज्ञातानां तथैव स्वानुभवकरण ताभ्यां ज्ञानविषयानाभ्यां तृप्त सजातालप्रत्यय
आत्माऽन्त करण यस्य स ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा कृटस्थोऽप्रकम्प्या भवतात्यथ । विजि
तेन्द्रियश्च । य ईदृशो युक्त समाहित इति स उच्यते बध्यते । स योगी ममलोष्ट
श्मकाञ्चन लोष्टाश्मकाञ्चनानि समान यस्य स समलोष्टाश्मकाञ्चन ॥ ८ ॥

किंच—

सुहृन्मित्रायुंदासीनमध्यस्थद्वेष्यबन्धुषु ।

साधुष्वपि च पापेषु समबुद्धिविशिष्यते ॥ ९ ॥

सुहृदित्यादिश्लोकाथमेक परमं सुहृदिनि प्रत्युपकारमनपक्ष्यापकर्ता । मित्र स्नेहवान् ।
भरि शत्रुः । उदासानो न वस्यचित्पथ भजते । मध्यस्था यो विरुद्धयोरभया
हृतेयी । द्वेष्य आत्मनोऽप्रिय । बन्धु मवधत्येतेषु माधुषु शास्त्रानुवन्धिषि च
पापेषु प्रातपिद्वकारिषु सर्वेष्वतेषु समबुद्धि व । अकमलन्यापृतबुद्धिरित्यथ । विशिष्यते
विमुच्यते इति वा पाठान्तरम् । यागारूढानां सर्वपामयमुत्तम इत्यर्थः ॥ ९ ॥

अत एवमुत्तमप्राप्तये—

योगी युक्तीन् सततमात्मानं रहसि स्थित ।

एकाकी यतचित्तात्मा निराशीरपरिग्रहः ॥ १० ॥

योगी ध्यायी युक्तात् समादध्यात्मनत भवदात्मानमन्तकरण रहस्यकान्ते गिरि-
गुहादीं स्थित सन्नेकात्म्यसहाय । रहसि स्थित एकाकी चेति विशेषणस्त्वन्यास
कृतेत्यर्थः । यतचित्तात्मा चित्तमन्करणमात्मा देहश्च भयतो यस्य स यतचित्तात्मा

गिराशीर्वातवृष्णोऽपरिग्रहश्च परिग्रहरहित इत्यथ । मन्वामित्वाऽपि लक्ष्मणपरिग्रह
मन्युभातलार्थ ॥ १० ॥

अधेशाः योग युजत आसनाहारविहारदीना वागमाधनत्वेन नियमो वक्तव्य
प्राप्तयोगलक्षण तत्पलादि चेत्यत आरभ्यते । तत्रास्तामेव तावत्प्रथममुच्यते—

शुचौ देशे प्रतिष्ठाप्य स्थिरमासनमात्मानं ।

नात्युच्चिन्त नातिनाच चैलाजिनकुशोत्तरम् ॥ ११ ॥

शुचौ शुद्धे विविक्ते स्वभावेन सस्कारता वा दश न्याय प्रतिष्ठाप्य स्थिर
मचलनमात्मन आसना नात्युच्चिन्त नातिनाचूत नात्यतिनाच तत्र चैलाजिनकुशा
त्तर चैलमजिन कुशाश्चात्तर यस्मिन्प्राप्त तदात्मना चैलाजिनकुशोत्तर पाठ्यमादिपरी
तोऽथ क्रमश्चैलादीनाम् ॥ ११ ॥

प्रतिष्ठाप्य किम्—

तत्रैकाग्र मन कृत्या यतचित्तान्द्रियमियं ।

उपनिश्यासने युञ्ज्याद्यागमाभावशुद्धय ॥ १२ ॥

तत्र तरिमन्त्रासन उपविश्य वाग युञ्ज्यात् । यथ, सबविवेक्य उपसहृत्यैवाग्र
मन कृत्या यतचित्तान्द्रियमियं तत्र नाद्रियाणि च चित्तद्रियाणि तथा क्रिया
सयता यस्य स यतचित्तान्द्रियमियं । स विमथ योग युञ्ज्यात्स्वाहात्मविशुद्ध
यन्त करणस्य विशुद्धार्थमिष्येतत् ॥ १२ ॥

वागमामनमुक्तमधुना शरीरधारण कथमित्युच्यते—

सम कायशिरोऽप्रीव धारयन्नचल स्थिर ।

सप्रक्ष्य नामिकाग्र स्व दिशश्चानवलोकयन् ॥ १३ ॥

सम वायशिरामात्र वायश्च शिरश्च आवा च कायशिरामात्र तत्सम धारयन्नचल
च सम धारयन्नचलन सम्बल्यतो विशिनाष्ट अलामात्र । स्थिर स्थिरा भूत्वत्यथ ।
स्व नासिकाग्र सप्रक्ष्य सम्यक्प्रभण दशन कृत्वैवेतावशब्दो लुप्त द्रष्टव्य । न हि
स्नानामिकाग्रमप्रभणमिह विधिस्तिष्ठति तर्हि चक्षुषाद्दृष्टिर्मानिपाद । स चान्त
करणमभागात्प्रतो विवक्षित । स्वनामिकाग्रमप्रभणमव चेद्विवक्षित मनस्तत्रैव
ममार्थयेत नामनि । आत्मनि हि मनस समाधान वक्ष्यत्यामसस्थ मन
वृत्त्येति । तस्मादिवशब्दलोपेताक्ष्णोर्दृष्टिसनिपात् एव सप्रक्ष्ययुच्यते ।
दिशश्चानवलोकयन्दिशां चावलाकनमन्तरातुयेद्विष्येतत् ॥ १३ ॥

किञ्च—

प्रशान्तात्मा विगतभीमंक्षचारिण्यत स्थित ।

मन सपन्म मच्चित्तौ युक्त आसात् मत्पर ॥ १४ ॥

प्रशान्तात्मा प्रवर्षेण शान्त आत्मान्त करण यस्य सोऽय प्रशान्तात्मा विग्न-
भाविगतभयो ब्रह्मचारिघ्ने स्थिता ब्रह्मचारिणो व्रत ब्रह्मचर्यं गुरुशुश्रूषाभिज्ञामुक्त्यादि
तस्मिन्स्थितस्तदनुष्ठाना भवेदित्यथ । किञ्च मनः सयम्य मनसो वृत्तारूपसहत्येतन्म-
चिनो मयि परमश्वरे चित्त यस्य सोऽय मच्चित्तो युक्त समाहित सन्नासातोपविशेन्मत्प-
रोऽह परा यस्य सोऽय मत्परः । भवति विश्वद्रागा स्वाचत्तो न तु स्त्रियमेव परत्वन
गृह्णाति, किं तर्हि राजान महादेव वाय तु मच्चित्तो मत्परश्च ॥ १४ ॥

अधेदानीं योगफलमुच्यते—

युञ्जन्प्रव सदात्मान योगा नियतमानसः ।

यान्ति निर्वाणपरमां मत्सस्थामधिगच्छति ॥ १५ ॥

युञ्जन्समाधान कुवन्प्रव यथोक्तेन विधानेन सदात्मान योगा नियतमानसो नियत
सयत मानस मनो यस्य सोऽय नियतमानस शान्तिमुपराति निर्वाणपरमां निर्वाण
माक्षस्तत्परमा निष्ठा यस्या शान्त सा निर्वाणपरमा तां निर्वाणपरमां मत्सस्थां
मदर्थानामधिगच्छति प्राप्नोति ॥ १५ ॥

इदानीं यागिन आहारादिनियम उच्यते—

नात्यभतस्तु योगोऽस्ति न चैकान्तमनश्रतः ।

न चातिस्वप्नशालस्य जाग्रतो नैव चाजुन ॥ १६ ॥

नात्यश्रत आत्मसमितमन्नपरिमाणमतात्याश्रतोऽत्यश्रतो न योगोऽस्ति, न
चैकान्तमनश्रता योगोऽस्ति 'यदु ह वा आत्मसमितमन्न तदवति तन्न हिनस्ति,
यद्भूयो हिनस्ति तत्पत्नर्नाया न तदवति' (Śatapatha Brahmana IX.
2. 1 2) इति श्रुते । तस्माद्यगा नात्मसमितादन्नादधिक न्यून वाश्रयात् । अथ
चा योगिनो योगशास्त्रे परिपठितादन्नपरिमाणादतिमात्रमभतो योगो नास्ति ।

उक्त हि—“अधमशनस्य सव्यधनस्य तृतीयमुदकस्य तु ।

वायो सचरणार्थं तु चतुस्रमवशेषयत्” ॥ इत्यादि परिमाणम् । तथा न चाति-
स्वप्नशालस्य यागो भवति नैव चानिमात्र जाग्रतो योगो भवति चाजुन ॥ १६ ॥

वध पुनर्योगो भवतीत्युच्यते—

युक्ताहारविहारस्य युक्तचेष्टस्य कर्मसु ।

युक्तस्वप्नावबोधस्य योगो भवति दुःखहा ॥ १७ ॥

युक्ताहारविहारस्यार्द्धियत् इत्याहारोऽन्न विहरण विहार पादक्रमस्तां युक्तौ
नियतपरिमाणौ यस्य तथा युक्तचेष्टस्य युक्ता नियता चेष्टा यस्य कर्मसु तथा युक्त
स्वप्नावबोधस्य युक्तौ स्वप्नश्चावबोधश्च तौ नियतकालौ यस्य तस्य युक्ताहारविहारस्य
युक्तचेष्टस्य कर्मसु युक्तस्वप्नावबोधस्य योगिना योगो भवति दुःखहा दुःखानि सर्वाणि
हन्ताति दुःखहा सवससारदुःखक्षयकृद्योगो भवतीत्यर्थं ॥ १७ ॥

अथाधुना कदा युक्तो भवतीत्युच्यते—

यदा विनियतं चित्तमात्मन्येवावतिष्ठते ।

निःस्पृहः सर्वकामेभ्यो युक्त इत्युच्यते तदा ॥ १८ ॥

यदा विनियतं चित्तं विशेषेण नियतं संयतमेकाग्रतामापन्नं चित्तं हित्वा बाह्य-
चिन्तामात्मन्येव केवलेऽवतिष्ठते स्वात्मनि स्थितिं लभत इत्यर्थः । निःस्पृहः सर्वका-
मेभ्यो निर्गता वृष्टावृष्टविषयेभ्यः स्पृहा वृष्णा यस्य योगिनः स युक्तः समाहित
इत्युच्यते तदा तस्मिन्काले ॥ १८ ॥

तस्य योगिनः समाहितं चित्तं तस्योपमोच्यते—

यथा दीपो निवातस्थो नेङ्गते सोपमा स्मृता ।

योगिनो यतचित्तस्य युञ्जतो योगमात्मनः ॥ १९ ॥

यथा दीपः प्रदीपो निवातस्थो निवाते वातवधिते देशे स्थितो नेङ्गते न
चलति सोपमोपमायतेऽनयेत्युपमा योगेश्चैतत्प्रचारदर्शिभिः स्मृता चिन्ता ।
योगिनो यतचित्तस्य संयतान्तःकरणस्य युञ्जतो योगमनुतिष्ठत आत्मनः समाधिमुति-
ष्ठत इत्यर्थः ॥ १९ ॥

एवं योगाभ्यासबलादेकाग्रोभूतं निवातप्रदीपवत्त्वं सत्—

यत्रोपरमते चित्तं निरुद्धं योगसेवया ।

यत्र चैत्रात्मनात्मानं पश्यन्नात्मनि तुष्यति ॥ २० ॥

यत्र यस्मिन्काले उपरमते चित्तमुपरति गच्छति निरुद्धं सर्वतो निवारितप्रचारं
योगसेवया योगानुष्ठानेन यत्र नैव यस्मिंश्च काले आत्मना समाधिपरिशुद्धेना-
न्तःकरणेनात्मानं परं चैतन्न्यज्ज्योतिःस्वरूपं पश्यन्नुपलभमानः स एवात्मनि
तुष्यति तुष्टिं भजते ॥ २० ॥

किञ्च—

सुखमात्यन्तिकं यत्तद्बुद्धिप्राप्तमतीन्द्रियम् ।

वेत्ति यत्र न चैवायं स्थितश्चलति तत्त्वतः ॥ २१ ॥

सुखमात्यन्तिकमत्यन्तमेव भवतीत्यात्यन्तिकमनन्तमित्यर्थः । यत्तद्बुद्धिप्राप्तं बुद्धये-
वेन्द्रियनिरपेक्षया गृह्यत इति बुद्धिप्राप्तमतीन्द्रियमिन्द्रियगोचरातीतमविषयजनितमित्यर्थः ।
वेत्ति तदादृशं सुखमनुभवति यत्र यस्मिन्काले न च, एव, अयं विद्वानात्मस्वरूपे
स्थितस्त्वरामैव चलति तत्त्वतस्त्वरूपान्न प्रच्यवत इत्यर्थः ॥ २१ ॥

किञ्च—

यं लब्ध्वा चापरं लाभं मन्यते नाधिकं ततः ।

यसिन्स्थितो न दुःखेन गुरुणापि विचाल्यते ॥ २२ ॥

य लब्ध्वा यमात्मलाभ लब्ध्वा प्राप्य चापरमन्यज्ञाभान्तर तनोऽधिकमस्तीनि न मन्यते चिन्तयति । किञ्च यरिमन्नात्मतत्त्वे स्थितो दुःखेन शस्त्रनिपातादिलक्षणेन गुरुणा महतापि न विचाल्यते ॥ २२ ॥

यत्रोपरमन इत्याघारभ्य यावद्भिर्विशेषणैर्विशिष्ट ज्ञात्मावस्थाविशेषो योग उक्त —

त विद्याद्दुःखसयोगवियोग योगसंश्लितम् ।

स निश्चयेन योक्तव्यो योगोऽनिर्विण्णचेतसा ॥ २३ ॥

त विद्याद्विजानायाद्दुःखसयोगवियोग दुःखैः सयोगो दुःखसयोगरतेन वि योगो दुःखमयोगवियोगस्त दुःखमयोगवियोग योग इत्येव सञ्चित विपरीतलक्षणेन विद्याद्विजानायादित्यर्थ । योगफलमुपमहृत्य पुनरन्वारम्भेण योगस्य क्तव्यतोच्यते निश्चयानिवेदयोयोगसाधनत्वविधानात् । स यद्योक्तफलो यागो निश्चयेनाध्यवसायेन योक्तव्योऽनिर्विण्णचेतसा न निर्विण्णमनिर्विण्ण १५ तच्चेतस्तेन निर्वेदराहितेन चेतसा चित्तेनेत्यर्थ ॥ २३ ॥

किञ्च—

सकल्पप्रभवान्वाप्स्यवत्त्वा सर्वानशेषतः ।

मासेवेन्द्रियग्राम विनियम्य समन्तत ॥ २४ ॥

सकल्पप्रभावान्स्ववत्त्वं प्रभवो यथा कामान्ताते सकल्पप्रभवा कामास्तास्तपस्त्वा परित्यज्य सर्वानशेषतो निर्लेपेन । किञ्च मनमैव विवेकपुक्तेनेन्द्रियग्राममिन्द्रियसमुदाय विनियम्य नियमन कृत्वा समन्तत समन्तात् ॥ २४ ॥

शनः शनेस्परमेद्बुद्ध्या धृतिगृहीतया ।

आत्मसंस्थ मनः कृत्वा न किञ्चिदपि चिन्तयेत् ॥ २५ ॥

शने शनेन सहसोपरमेदुपरात बुधात् । कया बुद्ध्या । किञ्चिद्विद्यया धृति गृहातया धृत्या धैर्येण गृहातया धृतिगृहातया धैर्येण युक्त्येत्यर्थ । आत्ममरधमात्मनि सतिथनभारमैव सर्वं न ततोऽन्यत्किञ्चिदस्तीत्यवनात्ममरध मनः कृत्वा न किञ्चिदपि चिन्तयेत् । एष योगस्य परमो विधिः ॥ २५ ॥

तत्रैवमात्मसंस्थ मनः वक्तुं प्रवृत्तो योगा—

यतो यतो निश्चरति मनश्चञ्चलमस्थिरम् ।

ततस्ततो नियम्यैतदात्मन्येव वशं नयेत् ॥ २६ ॥

यतो यतो यसापरमाश्रिमिन्ताच्छब्दादेर्निश्चरति निर्गच्छति स्वभावदोषान्मनश्चञ्चलमन्यर्थं चलन्त एवास्तिर ततस्ततस्तत्सात्तत्साच्छब्दादेर्निर्मितात्रियम्य तसाश्रिमित् दाशब्दानिरूपणेनामासीद्विषयैरात्मभावतया चैतन्मन आत्मन्येव वशं नयेदात्मवदव-
नामावादेत् । एष योगभ्यानकलायोगीनि आत्मन्येव प्रशाम्भानि मनः ॥ २६ ॥

प्रशान्तमनसं ह्येनं योगिनं सुखमुत्तमम् ।

उपैति शान्तरजसं ब्रह्मभूतमकल्मषम् ॥ २७ ॥

प्रशान्तमनस प्रशान्त मनो यस्य स प्रशान्तमनास्त प्रशान्तमनस ह्येन योगिन सुखमुत्तम निरतिशयमुर्षत्युपगच्छति । शान्तरजसं प्रशीणमोहादिद्वेष्टरजसमित्यर्थः । ब्रह्मभूतं जीवन्मुक्तं ब्रह्मैव सर्वमित्येवंनिश्चयपन्तं ब्रह्मभूतमकल्मष धर्माधर्मादि-
वर्जितम् ॥ २७ ॥

युञ्जन्नेवं सदात्मानं योगी विगतकल्मषः ।

सुखेन ब्रह्मसंस्पर्शमत्यन्तं सुप्तमभुते ॥ २८ ॥

युञ्जन्ति । युञ्जन्नेव यथोक्तेन क्रमेण योगी योगान्तरायवर्जितं सदात्मानं विगन कल्मषो विगतपापः सुप्तेनानायामेन ब्रह्मसंस्पर्शं ब्रह्मणा परेण सत्स्पर्शं यस्य तद्ब्रह्मज्ञानस्पर्शं सुखमत्यन्तमन्तर्मात्स्यं धर्मेत इत्यत्यन्तमुत्कृष्टं निरतिशयमश्नुते व्याप्नोति ॥ २८ ॥

इदानीं योगस्य यत्फलं ब्रह्मैकत्वदर्शनं सर्वसम्भारविच्छेदकारणं तत्पददर्श्यते—

सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मानि ।

ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्रसमदर्शनः ॥ २९ ॥

सर्वभूतस्य सर्वेषु भूतेषु स्थितं स्वमात्मानं सर्वभूतानि चात्मानि ब्रह्मादीनि ज्ञानपर्यन्तानि च सर्वभूतान्यात्मन्येकतरां गतानीक्षते पश्यति योगयुक्तात्मा समाहिता न्तकरणः सर्वत्रसमदर्शनः सर्वेषु ब्रह्मादिस्थावरान्तेषु विषयेषु सर्वभूतेषु समं निर्विशेषं ब्रह्मात्मैकत्वविषयं दर्शनं ज्ञानं यस्य स सर्वत्रसमदर्शनः ॥ २९ ॥

इतस्वात्मैकत्वदर्शनस्य फलमुच्यते—

यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति ।

तस्यार्हं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति ॥ ३० ॥

यो मां पश्यति वासुदेवं सर्वत्र स्वात्मानं सर्वत्र सर्वेषु भूतेषु सर्वं च ब्रह्मादि-
भूतजातं मयि सर्वात्मनि पश्यति तस्यैवमात्मैकत्वदर्शिनोऽहमीश्वरो न प्रणश्यामि
न परोक्षतां गमिष्यामि । स च मे न प्रणश्यति स च विद्वान्मम वासुदेवस्य न
प्रणश्यति न परोक्षो भवति तस्य च मम चैकात्मवत्त्वात् । स्वात्मा हि नामात्मनः
मिय एव भवति । ॥ ३० ॥

यस्माच्चाहमेव सर्वात्मैकत्वदर्शी इत्येतत्पूर्वश्लोकार्थं सम्बन्धदर्शनमनूप तत्फल
मोक्षोऽभिधीयते ।

सर्वभूतस्थितं यो मां भजत्येकत्वमास्थितः ।

सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते ॥ ३१ ॥

सर्वथा सर्वप्रकारैर्वर्तमानोऽपि सम्यग्दर्शा योगी मयि वैष्णवे परमे पदे वर्तते
नित्यमुक्त एव स न मोक्ष प्रति केनचित्प्रतिबध्यत इत्यर्थः ॥ ३१ ॥

किञ्चान्यद्—

आत्मौपम्येन सर्वत्र समं पश्यति योऽर्जुन ।

सुखं वा यदि वा दुःखं स योगी परमो मतः ॥ ३२ ॥

आत्मौपम्येनात्मा स्वयमेवोपमायने [अनया] इत्युपमा तस्या उपमाया भाव
औपम्य तेनात्मौपम्येन सर्वत्र सर्वभूतेषु समं तुल्य पश्यति योऽर्जुन । स च किं सम
पश्यतात्युच्यते यथा मम सुखमिष्ट तथा सर्वप्राणिना सुखमनुकूलम् । वाशब्दश्चार्थे ।
यदि वा यथा दुःख मग प्रतिकूलमनिष्ट यथा तथा सर्वप्राणिना दुःखमनिष्ट प्रतिकूल-
मित्येवमात्मौपम्येन सुखदुःखे अनुकूलप्रतिकूले तुल्यतया सर्वभूतेषु सम पश्यति न
कस्यचित्प्रतिकूलमाचरत्यदिसक इत्यर्थः । य एवमहिंसकः सम्यग्दर्शननिष्ठ स योगी
परम उत्कृष्टा मनोऽभिप्रेत सर्वयोगिना मध्य ॥ ३२ ॥

एतस्य यथोक्तस्य सम्यग्दर्शनलक्षणस्य योगस्य दुःखमपाद्यतामालक्ष्य शुश्रूषुर्भुव
तत्प्राप्त्युपायम्—

अर्जुन उवाच—

योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन मधुसूदन ।

एतस्याहं न पश्यामि चञ्चलत्वास्थितिं स्थिराम् ॥ ३३ ॥

योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन समत्वेन हे मधुसूदन, एतस्य योगस्याहं न
पश्यामि नोपलभे चञ्चलत्वान्मनस किं स्थिरामचलां स्थितिम् ॥ ३३ ॥

प्रसिद्धमेतत्—

चञ्चलं हि मनः कृष्ण प्रमाथि बलवद्दृढम् ।

तस्याहं निग्रहं मन्ये वायोरिव सुदुष्परम् ॥ ३४ ॥

चञ्चलमिति । चञ्चल हि मनः कृष्णेति कृपतेर्विलेपनार्थस्य रूप भक्तजनदाया
दिद्रोषावर्षणारकृष्णः । न केवलमत्यर्थं चञ्चल प्रमाथि च प्रमथनशीलं प्रमथ्नाति शरीर
मिन्द्रियाणि च विक्षिपति परवशी करोति । किं च बलवन्न केनचिन्निवन्तु शक्यम्
किञ्च दृढं तन्तुनागवदच्छेद्य तस्यैवभूतस्य मनसोऽहं निग्रहं निरोधं मन्ये वायोरिव
यथा वायोर्दुष्परो निग्रहस्ततोऽपि मन्मथो दुष्करं मन्य इत्याभिप्रायः ॥ ३४ ॥

श्री भगवानुवाच—

एवमेतपथा ब्रवीषि—

असदाय महाबाहो मनो दुर्निग्रहं चलम् ।

अभ्यासेन तु कर्तव्ये परायेण च गृह्यते ॥ ३५ ॥

असंशय नास्ति सद्यो मनो दुर्निग्रह चलमित्यत्र हे महाबाहो । विस्वभ्यासेन स्वभ्यासो नाम चित्तभूमौ कस्याचित्समानप्रत्ययावृत्तिश्चित्तस्य । वैराग्य नाम दृष्टा-दृष्टेभोगेषु दोषदर्शनाभ्यासाद्वैतृष्य तेन च वैराग्येण गृह्यते । विक्षरूप प्रवाराश्चित्त-स्यैव तन्मनो गृह्यते निगृह्यते निरुध्यत इत्यर्थं ॥ ३५ ॥

य पुनरस्यतात्मा तेन—

अस्यतात्मना योगो दुष्प्राप इति मे मतिः ।

वदयात्मना तु यतता शक्योऽवाप्नुमुपायतः ॥ ३६ ॥

अस्यतात्मनाभ्यासवैराग्याभ्यामसक्त आत्माऽन्तःकरण यस्य सोऽसमस्यतात्मा वेनास्यतात्मना योगो दुष्प्रापा दुःखेन प्राप्यैव इति मे मतिः । यस्तु पुनर्वदयात्मा-भ्यासवैराग्याभ्या नश्यत्यमापादिव आत्मा मनो यस्य सोऽत्र वदयात्मा तेन वदयात्मना तु यतता भूषोऽपि प्रयत्न कुर्वता शक्योऽवाप्नुु योग उपायनो यथाक्तादुपायात् ॥ ३६ ॥

एतन्न योगाभ्यासाङ्गीकरणेन परलोकेऽहलोकप्राप्तिनिमित्तानि कर्माणि सन्यस्तानि योगसिद्धिफलं च मोक्षसाधनं सम्यग्दर्शनेन न प्राप्तमिति योगी योगमार्गा-मरणकाले चक्षितमिति इति तस्य नाशमाचक्ष्य—

अर्जुन उवाच—

अयतिः श्रद्धयोपेतो योगाचक्षितमानसः ।

अप्राप्य योगसंसिद्धिं कां गतिं कृष्ण गच्छति ॥ ३७ ॥

अयतिरप्रयतमान्योभगार्गे श्रद्धयास्तिकथयुद्धया चोपेतो योगादन्तकारऽपि चलि-मानस मनो यस्य स चक्षितमानसो भ्रष्टमृति सोऽप्राप्य योगसंसिद्धिं योगफलं सम्यग्दर्शनं कां गतिं ह कृष्ण गच्छति ॥ ३७ ॥

कश्चिन्नोभयविभ्रष्टश्छिन्नाभ्रमिव नश्यति ।

अप्रतिष्ठो महाबाहो विमूढो ब्रह्मणः पथि ॥ ३८ ॥

कश्चिदिति । कश्चित्किं नोभयविभ्रष्टं कर्ममार्गाद्योगमार्गाच्च विभ्रष्टं सश्छिन्नाभ्रमिव नश्यति किं वा न गच्छत्यप्रतिष्ठो निराश्रयो हे महाबाहो विमूढ मन्त्रहण पथि ब्रह्मप्राप्तिमार्गे ॥ ३८ ॥

एतन्मे संशयं कृष्णं च्छेतुमर्हस्यशेषतः ।

त्वदन्यः संशयस्यास्य च्छेत्ता न ह्युपपद्यते ॥ ३९ ॥

एतदिति । एतन्मे मम संशयं कृष्णं च्छेतुमर्हनेतुमर्हस्यशेषतस्त्वदन्यस्त्वत्तोऽन्य-कपिर्वेनो वा छेत्ता नाशयिता संशयस्यास्य न हि यस्मादुपपद्यते सभवंत्यतस्त्वमेव च्छेतुमर्हसीत्यर्थं ॥ ३९ ॥

श्रीभगवानुवाच—

पार्थ नैवेह नामुत्र विनाशस्तस्य विद्यते ।

न हि कल्याणकृत्कश्चिद्दुर्गतिं तात गच्छति ॥ ४० ॥

पाथति । हे पार्थ नैवेह लोके नामुत्र परस्मिन्वा लोके विनाशस्तस्य विद्यते नास्ति नाशो नाम पूर्वस्माद्दीनजन्मप्राप्तिं स योगब्रह्मस्य नास्ति, न हि यस्मात्कल्याणकृत्कश्चिद्दुर्गतिं बुद्धिसत्ता गतिं हे तात तनोत्यात्मानं पुत्ररूपेणेति विना तात उच्यते पितैव पुत्र इति पुत्रोऽपि तात उच्यते शिष्योऽपि पुत्र उच्यते, गच्छति ॥ ४० ॥

किं त्वस्य भवति—

प्राप्य पुण्यकृतां लोकानुपित्वा शाश्वतीः समाः ।

शुचीनां श्रीमतां गेहे योगभ्रष्टोऽभिजायते ॥ ४१ ॥

योगमार्गं प्रवृत्तं सन्त्यामी सामर्थ्यात्प्राप्य गत्वा पुण्यकृतामश्वमेधारियाग्निनी लोवारतत्र चोपित्वा वासमनुभय शाश्वतानित्या समा सवत्सरास्तद्भोगशुभे शुचीनां यथोक्तकारिणां श्रीमता विभूतिमतां गेहे गृहे योगभ्रष्टोऽभिजायते ॥ ४१ ॥

अथवा योगिनामेव कुले भवति धीमताम् ।

एतद्धि दुर्लभतरं लोके जन्म यदीदृशम् ॥ ४२ ॥

अथेति । अथवा श्रीमता बुद्धादन्यस्मिन्योगिनामेव दरिद्राणां कुले भवति जायते धामता बुद्धिमताम् । एतद्धि जन्म यदरिद्राणा योगिना कुले दुर्लभतर इ ख लभ्यतर पूर्वमपेक्ष्य लोके जन्म यदीदृश यथोक्तविशेषणे कुले ॥ ४२ ॥

यस्मात्—

तत्र त बुद्धिसयोगं लभते पौर्वदेहिकम् ।

यतते च ततो भूय ससिद्धौ कुरुनन्दन ॥ ४३ ॥

तत्र योगिना कुले त बुद्ध्या सयोग बुद्धिसयोग लभते पौर्वदेहिक पूर्वस्मिन्नेहे भव पौर्वदेहिक यतते च प्रयत्न करोति ततस्तस्मात्पूर्वकृतात्सस्काराद्भूयो बहुतर ससिद्धौ ससिद्धिनिमित्त हे कुरुनन्दन ॥ ४३ ॥

वथ पूर्वदेहबुद्धिसयोग इति तदुच्यते—

पूर्वाभ्यासेन तेनैव हियते श्रावशोऽपि स ।

जिज्ञासुरपि योगस्य शब्दग्रह्यातिवर्तते ॥ ४४ ॥

यः पूर्वपन्मनि इतोऽभ्यास स पूर्वाभ्यासरत्तेनैव बलवता हियते हि यस्मा दवशोऽपि स योगभ्रष्टो न हृत चैयोगाभ्याससस्काराद्बलवत्तरमधर्मादिलक्षण कर्म तत्र योगभ्यासजनितम सस्वारेण हियते । अधर्मशब्दस्वरूपतरः कृतस्तेन योगजोऽपि सस्कारोऽभिभूयत एव । तत्क्षये तु योगज सस्कार स्वयमेव कार्यमारभते न दोष

कालरथस्यापि विनाशस्तस्कारतीत्यर्थः । निशासुरपि योगस्य स्वरूपं ज्ञातुमिच्छन्योग-
मार्गे प्रवृत्तः सन्त्यासीत् योगमग्नः सामर्थ्यात्नोऽपि शब्दग्रहं वेदोक्तकर्माबुधान-
फलमतिवर्ततेऽपाकरिष्यति किमुत बुद्ध्वा यो योगं तन्निष्ठोऽभ्यासं कुर्वीत् ॥ ४४ ॥

कुणश्च योगिस्त्वं श्रेय इति—

प्रयत्नाद्यतमानस्तु योगी संशुद्धकिस्त्रिपः ।

अनेकजन्मसंसिद्धस्ततो याति परां गतिम् ॥ ४५ ॥

प्रयत्नाद्यतमानोऽधिकं यतमान इत्यर्थः । तत्र योगी विद्वान्तशुद्धकिस्त्रिपो
पिशुद्धकिस्त्रिपः सशुद्धपापोऽनेकेषु जन्मसु किञ्चित्त्रिचित्संस्कारजातमुपचित्य तेनो-
पचितेनानेकजन्मकृतेन संसिद्धोऽनेकजन्मरासिद्धरततो लब्धसम्यग्दर्शेन सन्त्याति परां
प्रदृष्टां गतिम् ॥ ४५ ॥

यस्मादेव तस्मात्—

तपस्विभ्योऽधिको योगी ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिकः ।

कर्मिभ्यश्चाधिको योगी तस्याद्योगी भवाजुन ॥ ४६ ॥

तपस्विभ्योऽधिको योगी ज्ञानिभ्योऽपि, ज्ञानमत्र शास्त्रपाण्डित्यं तद्भ्योऽपि
मतो ज्ञातोऽपि च श्रेष्ठ इति कर्मिभ्योऽग्निहोत्रादि कर्म तद्भ्योऽपि योगी
विशिष्टो यस्मात्तस्माद्योगी भवाजुन ॥ ४६ ॥

योगिनामपि सर्वेषां मद्गतेनान्तरामना ।

धृद्वायान्भजते यो मां स मे युक्ततमो मतः ॥ ४७ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्म-

पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु प्रह्लादिद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णाजुनसवात्रे ध्यानयोगो नाम षष्ठोऽध्यायः ॥६॥

योगिनामिति । योगिनामपि सर्वेषां रुद्रादित्याविष्यानपराणां मध्ये मद्गतेन
मयि वासुदेवे तस्मादितेनान्तरामनाऽन्तःकरणेन भक्त्याबद्धेऽपानं सन्भजते सेवते
यो मां स मे मम युक्ततमोऽतिशयेन युक्तो मतोऽभिप्रेत इति ॥ ४७ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजवाचाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकर-
भगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्येऽभ्यासयोगो नाम षष्ठोऽध्यायः ॥६॥

अथ सप्तमोऽध्यायः ।

“योगिनामपि सर्वेषां मद्भूतेनान्तरात्मना । श्रद्धावान्भजते यो मां स मे
 युक्ततमा मत् ॥” (Bha GI VI 47) इति प्रश्नवीजमुपन्यस्य स्वयमेवेदं
 मदीय तत्त्वमेव मद्भूतान्तरात्मा स्यादित्येनाद्रिवक्षु—

श्रीभगवानुवाच—

मय्यासक्तमना पाथं योग युञ्जन्मदाश्रय ।

असशय समग्र मां यथा ज्ञास्यसि तच्छृणु ॥ १ ॥

मनि वक्ष्यमाणविशेषणे परमेश्वर आसक्त मनो यस्य स मय्यासक्तमना हे पाथं
 योग युञ्जन्मन्समाधानं युञ्जन्मदाश्रयोऽहमेव परमेश्वर आश्रयो यस्य स मदाश्रयो
 या हि वक्षित्युत्तरार्धेन वेनाचिदर्थी भवति स तत्साधनं कर्माग्निहोत्रादि तपो दान
 वा विशिद्धाश्रय प्रतिपत्तेऽयं तु योगी मामेवाश्रय प्रतिपत्ते हित्वान्यत्साधनान्तरं
 मय्येवासक्तमना भवति । यस्त्वमेवम्भूत* सप्तशय समग्र समस्त विभूतिबल-
 शक्त्यैश्वर्यादिगुणसंपन्न मां यथा वेन प्रकारेण ज्ञास्यसि सशयमन्तरेणैवमेव भग
 वानिति तच्छृणुष्यमान मया ॥ १ ॥

तच्च मद्रियम्—

ज्ञान तेऽहं सविज्ञानमिदं वक्ष्याम्यशेषत ।

यज्ज्ञान्वा नेह भूयोऽन्यज्ज्ञातव्यमवशिष्यते ॥ २ ॥

ज्ञान ते तुभ्यमहं सविज्ञानं विज्ञानसहितं स्वानुभवसयुक्तमिदं वक्ष्यामि,
 वक्ष्याम्यशेषत वात्सर्ग्येन । तज्ज्ञानं विवक्षितं स्तौति श्रोतुरभिसुखीहरणाय ।
 यज्ज्ञान्वा यज्ज्ञानं ज्ञात्वा नेह भूयो पुनर्जातव्यं पृथुकार्यमाधनमवशिष्यते नावशेषो
 भवतीति मत्तच्छेषो य स सर्वज्ञो भवतीत्यर्थं ॥ २ ॥

* अतो विशिष्टपलत्वाद्दुर्लभं ज्ञानम् वक्ष्यामित्युच्यते—

मनुष्याणां सदृशेषु कश्चिद्यतति सिद्धये ।

अततामपि सिद्धानां फलिमां वेति सत्यत ॥ ३ ॥

मनुष्याणां मध्ये सहस्रेभ्यनेकेषु काश्चित्प्रति प्रयत्नं करोति सिद्धये सिद्धयर्थम्
तेषां यतनामपि सिद्धानां सिद्ध्या पुत्र हि ते ये मौक्षाय यतन्ते तेषां काश्चि-
देव मा वेत्ति तत्त्वतो यथात् ॥ ३ ॥

श्रोतारं प्ररोचनेनाभिमुगीवृत्त्याह—

भूमिरापोऽनलो वायुः सं गनो बुद्धिरिव च ।

अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥ ४ ॥

भूमिरिति पृथिवीनाम्नाभ्युच्यते न स्थूला ' भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ' इति वच-
नात् । तथावाद्योऽपि तन्मात्राण्येवोच्यन्ते । आपोऽनलो वायुः स
मन इति मनसः कारणमहंकारो गृह्यते । बुद्धिरित्यहंकारकारणं महत्तत्त्वम् ।
अहंकार इत्यादिचासंबुक्तमव्यक्तम् । यथा विषमयुक्तमन्नं विषमुच्यते एव-
महंकारवासनावदव्यक्तं मूलकारणमहंकार इत्युच्यते प्रवर्तमानत्वाद्दहंकारस्य ।
अहंकार एव हि सर्वस्य प्रवृत्तिर्वाज इष्ट लोके । इत्थं यथोक्ता प्रकृतिर्मे ममैश्वरी
मायाशक्तिरष्टधा भिन्ना भेदमागता ॥ ४ ॥

अपरेयमितस्त्वन्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ।

जीवभूतां महाबाहो यदेवं धार्यते जगत् ॥ ५ ॥

अपरेति । अपरा न परा निष्कृष्टाशुद्धानर्थकरी सत्त्वरन्धनाभिषेयामितोऽस्या
यथोक्तायास्त्वन्यां विशुद्धां प्रकृतिं ममात्मभूतां विद्धि मे परा प्रकृष्टा जीवभूता
क्षेत्रज्ञलक्षणा प्राणधारणनिमित्तभूता हे महाबाहो यथा प्रकृत्येवं धार्यते जगदस्त-
प्रविष्टया ॥ ५ ॥

एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ।

अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा ॥ ६ ॥

एतदिति । एतद्योनीन्ध्येते परापरे क्षेत्रक्षेत्रज्ञलक्षणे प्रकृती योनि-
येषां भूतानां तान्येतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्येवमुपधारय जानीहि । यस्मान्मम
प्रकृती योनिः कारणं सर्वभूतानामतोऽहं कृत्स्नस्य समस्तस्य जगतः प्रभव उत्पत्तिः
प्रलयो विनाशस्तथा प्रकृतिद्वयद्वारेणाह सर्वेषु ईश्वरो जगतः कारणमित्यर्थः ॥ ६ ॥
यतस्तस्मात्—

मत्तः परतरं नान्यत्किंचिदस्ति धनंजय ।

मयि सर्वमिदं प्रोक्तं सूत्रे मणिगणा इव ॥ ७ ॥

मत्तः परमेश्वरात्परतरमन्यत्कारणान्तरं किञ्चिन्नास्ति न विद्यतेऽहमेव जगत्कारण-
मित्यर्थः । हे धनजय यस्मादेव तस्मान्ममि परमेश्वरे सर्वाणि भूतानि सर्वमिदं

जग प्रोतमनुस्मृतमनुगतमनुविद्ध प्रथितमित्यर्थे । दीर्घतन्तुषु पटवःसूत्रे च मणिगणा इव ॥ ७ ॥

केन केन धर्मेण विशिष्टे त्वयि सर्वमिदं प्रोतमित्युच्यते—

रसोऽहमप्सु कान्तेय प्रभास्मि शशिसूर्ययोः ।

प्रणवः सर्ववेदेषु शब्दः खे पौरुषं नृपु ॥ ८ ॥

स्तोऽहमपा य सार स रसरत्स्मिनूरसभूते मय्याप प्रोता इत्यर्थे । एव मवंत्र । दधाहमप्सु रम एव प्रभास्मि शशिसूर्ययोः । प्रणव ओंकार सर्ववेदेषु तस्मिन्प्रणवभूते मयि सर्वे वेदा प्रोता । तथा स आवासे शब्द मारभूत-स्मिन्मयि ख प्रोतम् । तथा पौरुष पुरुषस्य भावो यन पुत्रुद्धितुषु तस्मिन्मयि पुरुषाः प्रोताः ॥ ८ ॥

पुण्यो गन्धः पृथिव्या च तेजश्चास्मि विभाजसौ ।

जीरमं सर्वभूतेषु तपश्चास्मि तपस्विषु ॥ ९ ॥

पुण्य इति । पुण्य सुरभिर्गन्ध पृथिव्या चाह तस्मिन्मयि गन्धभूते पृथिवी प्रोता । पुण्यत्वं गन्धस्य स्वभावत एव पृथिव्या दक्षितमवादिषु रसादे पुण्यत्वो-पलक्ष्यार्थम् । अपुण्यत्वं तु गन्धादीनामविद्याधर्माद्येषु संसारिणां भूतविशेष-संसर्गनिमित्तं भवति । तेजो दीप्तिश्चास्मि विभावसावशौ । तथा जीवनं सर्वभूतेषु येन जीवन्ति सर्वाणि भूतानि तद्भावनम् । तपश्चास्मि तपस्विषु तस्मिन्तपसि मयि तपस्विनः प्रोताः ॥ ९ ॥

बीजं मां सर्वभूतानां विद्धि पार्थ सनातनम् ।

बुद्धिर्बुद्धिमतामस्मि तेजस्तेजस्विनामहम् ॥ १० ॥

बीजमिति । बीजं प्ररोहकारणं मा विद्धि सर्वभूतानां हे पार्थ सनातन चिर-तनम् । किञ्च बुद्धिर्बिवेकशक्तिरत्नःकरणस्य बुद्धिमता विवेकशक्तिमतामस्मि तेजः प्रागल्भ्यं तद्वता तेजस्विनामहम् ॥ १० ॥

बलं बलवतां चाहं कामरागविवर्जितम् ।

धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ ॥ ११ ॥

बलमिति । बलं सामर्थ्यमोजो बलवतामहम् । तच्च बलं कामरागविवर्जितं कामश्च रागश्च कामरागौ कामरुष्णासंनिहृष्टेषु विषयेषु रागो रजना प्राप्तेषु विषयेषु ताभ्यां विवर्जितं देहादिधारणमात्रार्थं बलमहमस्मि न तु यत्संसारिणां रुष्णा-रागकारणम् । किं च धर्माविरुद्धो धर्मेण सास्त्रार्थनाशिरुद्धो यः प्राणिषु भूतेषु कामो यथा देहादिधारणमात्रार्थोऽज्ञानपानादिविषयः कामोऽस्मि हे भरतर्षभ ॥ ११ ॥

किंच—

ये चित्र सात्त्विका भावा राजमास्तामसाश्च ये ।

मत्त एवेति ताव्यदि न दृष्टं तेषु ये यदि ॥ १२ ॥

ये चैव सात्त्विकाः सत्त्वनिर्मुक्ता भावाः पदार्थाः राज्याः रजोनिर्मुक्ताः तामसा-
रामोनिर्मुक्ताश्च ये केचित्प्रमाणानि स्वरनंतराभ्याशये भासास्तमसा एव जायमाना-
नित्येवं विदि ममभ्यानेन । यद्यपि ते मत्ता जायन्ते तथाऽपि न दृष्टं तेषु
तदधीनस्तद्भूता यथा संसारिणस्ते पुनर्मपि मद्रशा मद्रधीनाः ॥ १२ ॥

एवभूतमपि परमेश्वर नित्यशुद्धशुद्धसुखस्वभावे संभूतात्मानं निर्गुणं गंगा-
रक्षोपवीजप्रदाहकारण मा नाभिजानाती जगद्विस्तृतोऽस्य दशंयति भगवान् । तत्र
किनिमित्तं जगतोऽज्ञानमित्युच्यते—

त्रिभिर्गुणमवैर्भावैरेभिः सर्वमिदं जगत् ।

मोहितं नाभिजानाति मामेभ्यः परमण्ययम् ॥ १३ ॥

त्रिभिर्गुणमवैर्गुणविकारे रागेद्वेषमेहादिप्रकारिणोऽपि पदार्थैरभियंथोऽपि सर्वमिदं
प्राणिनां जगन्मोहितमवैर्भेदकितानावादि त मन्नाभिजानाति मामेभ्यो दशोपेभ्यो
गुणेभ्यः परं व्यतिरिक्तं चिन्मक्षणं चाप्ययं व्यथरदितं जन्मादिमवैर्भाव-
विकारवर्जितमित्यर्थः ॥ १३ ॥

कथं पुनरैवीमेतां त्रिगुणानिका वेत्तवी मावानानिकामन्वीत्युच्यते—

दैवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया ।

मामेव ये प्रपद्यन्ते मायामेतां तरन्ति ते ॥ १४ ॥

दैवी देवस्य ममेश्वरस्य त्रिगुणोऽस्य भूता हि यस्मादेवा यथोक्ता गुणमयी
मम माया दुरत्यया दुःखेनात्ययोऽतिक्रम्य एवमा ना दुरत्यया । तत्रैव गतिं यत्रै-
धर्मन्यत्रित्यज्ज्व मामेव मायाविन स्थाप्यभूतं सर्वात्मना ये प्रपद्यन्ते ते मायायैतां
सर्वभूतमोहिनीं तरन्त्यनिकामसि समारब्धन्थनान्मुच्यन्ते इत्यर्थः ॥ १४ ॥

येदि त्वां प्रपन्ना मायामेतां तरन्ति कस्मात्त्वामेव सर्वे न प्रपद्यन् इत्युच्यते—

न मां दुष्टृनिनो मूढाः प्रपद्यन्ते नराधमाः ।

माययाऽवहृतज्ञाना भ्रातुरं भारमाश्रिताः ॥ १५ ॥

न मा परमेश्वरं दुष्कृतिनः पारकारिणो मूढाः प्रपद्यन्ते नराधमा नराणां
मन्वेऽधमा निहृष्टास्ते च माययाऽवहृतज्ञाना समुत्थिताः भ्रातुरं भारं शिवात्प्रादि-
त्युत्थिताः ॥ १५ ॥

ये पुननरोत्थनाः पुनश्चमते—

चतुर्विधा भजन्ते मा जना सुवृत्तिनोऽर्जुन ।

आर्तो जिज्ञासुरर्थार्थी ज्ञानी च भरतर्षभ ॥ १६ ॥

चतुर्विधाश्चतुष्पकारा भजन्ते सेवन्ते मा जना सुवृत्तिनः पुण्यवर्माणो हेऽर्जुन
आर्त आर्तिपरिगृहीतस्तस्वरव्याघ्ररोगादिनाभिभूत आपन्नो जिज्ञासुर्भगवत्तत्त्व शत्रु
मिच्छति योऽर्थार्थी धनकामो ज्ञानी विष्णोरनस्त्वविद्य हे भरतर्षभ ॥ १६ ॥

तेषां ज्ञानी निययुक्त एकभक्तिर्विशिष्यते ।

प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थमह स च मम प्रिय ॥ १७ ॥

तेषामिति । तेषां चतुर्णां मध्ये ज्ञानी तत्त्ववित्त्वनिष्ठाप्रित्ययुक्तो
भवत्येकभक्तिश्चान्यस्य भजनीयस्यादर्शनादत स एकभक्तिर्विशिष्यते विशेषमाधि
त्यमापद्यतेऽनिरिक्त्यत इत्यथ । प्रियो हि यस्माद्दहमामा ज्ञानिनोऽतस्तस्या
हमत्यर्थं प्रिय । प्रसिद्ध हि लोक आत्मा प्रियो भवतीति । तस्माज्ज्ञा
निन आत्मत्वाद्वासुदेव प्रियो भवतीत्यथ । स च ज्ञानी मम वासुदेवस्या
स्मैवेति ममात्यर्थं प्रिय ॥ १७ ॥

न तर्ह्यार्तदिवस्त्रयो वासुदेवस्य प्रिया । न विं तर्हि—

उदारा सर्व एवैते ज्ञानी त्वामैव मे मतम् ।

आस्थित. स हि युक्तात्मा मामेवानुत्तमा गतिम् ॥१८॥

उदारा उदृष्टा सर्व एवैते प्रयोऽपि मम प्रिया एवेत्यर्थं । न हि कश्चिन्मद्भक्तो
मम वासुदेवस्याप्रियो भवति ज्ञानी त्वत्यर्थं प्रियो भवतीति विशेषः ।
तत्कस्मादित्याह ज्ञानी स्वात्मैव नान्यो मत्त इति मे मम मत निश्चय ।
आस्थित आरौढु प्रवृत्त स ज्ञानी हि यस्माद्दहमेव भगवान्वासुदेवो नान्योऽ
स्मीत्येव युक्तात्मा समाहितचित्त सन्नामेव पर ब्रह्म गन्तव्यमनुत्तमा गतिं गतु
प्रवृत्त इत्यर्थं ॥ १८ ॥

ज्ञानी पुनरपि स्तुत्ने—

बहूना जन्मनामन्ते ज्ञानयान्मां प्रपद्यते ।

वासुदेव सर्वमिति स महामा सुदुर्लभ ॥ १९ ॥

बहूना जन्मनां शार्थसरकाराश्रयाणामन्ते समाप्तौ ज्ञानवाप्राप्तपरिपाकज्ञानो
मा वासुदेव प्रत्यगात्मान प्रत्यक्षुन प्रपद्यते । कम, वासुदेव सर्वमिति । य एव
सर्वात्मान मा नारायण प्रतिपद्यते स महामा न तत्पमाऽन्योऽस्त्यधिको वा । अत
सुदुर्लभो मनुष्याणां सहस्रोऽभित्युक्तम् (VII. 3) ॥ १९ ॥

आत्मैव सर्व वासुदेव श्लोबमप्रतिपत्तौ कारणमुच्यते—

कामैस्तैस्तैर्हृतज्ञाना प्रपद्यन्तेऽन्यदेवता ।

त त नियममास्थाय प्रकृत्या नियता स्वया ॥ २० ॥

कामिनेस्ते पुत्रपशुस्वर्गादिविषयैर्हृत्तज्ज्ञाना अपहृतविवकज्ञाना प्रपद्यतेऽभ्यदवता*
प्राप्नुवन्ति वासुदेवादात्मनाऽन्वा देवतास्त त विवम देवतारापने मयिदा यो यो
नियमस्त तमास्थायाश्रित्य प्रकृत्वा स्वमयेन जन्मान्तरानित्तसस्कारविशेषेण निवता
निषमिता स्ववाग्मीयया ॥ २० ॥

तेषा च कामिनाम्—

यो यो यां यां तनु भक्तः श्रद्धयाऽर्चितुमिच्छति ।

तस्य तस्याचक्षां श्रद्धा तामेव विदधाम्यहम् ॥ २१ ॥

यो च कामी यां यां देवतातनु श्रद्धया ससुक्तो भक्तश्च सप्रार्थितु पूजयितुमि
च्छति तस्य तस्य कामिनोऽचक्षां स्मिरा श्रद्धा तामेव विदधामि स्थिराररामि ययैव
पूर्व प्रवृत्त स्वभावतो यो यां दवतातनु श्रद्धयाऽर्चितुमिच्छताति ॥ २१ ॥

स तथा श्रद्धया युक्तस्तस्या राधनमीहते ।

एभ्यो च सतः कामान्मयैव विहितान्दि तान् ॥ २२ ॥

स तयेति । स तथा मद्रिहितया श्रद्धया युक्त ससदस्या देवतातन्वा राधनमा-
राधनमीहते चेष्टते कर्मते च ततस्तस्या आराधिनाया दवतातन्वा कामानाम्पिता
न्मयैव परमेश्वरेण सवशेन कर्मफलविभागकृतया विहितशिशमतास्ताग्नि वरमात्त भगवता
विहिता कामास्तस्मात्तानवश्य एभत इत्यथ । हितानिति पदच्छन्दे हितस्य
कामानामुपचरित कल्प्य न हि कामा हिता कस्यचित् ॥ २२ ॥

यस्मादन्तवत्माधनव्यापारा अविवेकिन कामिनश्च तेऽन —

अन्तवत्सु पठ तेषा तद्गल्लल्पमेधसाम् ।

देवान्देवयजा यान्ति मद्भक्ता यान्ति मामपि ॥ २३ ॥

अन्तवदिनाशी तु फल तथा तद्गल्लल्पमेधमामल्पप्रज्ञाना देवान्देवयजो यान्ति
देवान्यवन्तीति देवयजस्ये दवान् यान्ति । मद्भक्ता यान्ति मामपि । एव समानेऽप्यापाते
मामेव न प्रपद्यन्तेऽनन्तफलायाहो एतु कष्ट वतत इत्यनुक्रोश दर्शयति भगवान् ॥ २३ ॥

किंनिमित्त मामेव न प्रपद्यन्त इत्युच्यते—

एष्यक्त व्यक्तिमापन्न मन्यन्ते मामबुद्धय ।

पर भावमजानन्तो ममाह्वयमनुत्तमम् ॥ २४ ॥

अव्यक्तमप्रकाश व्यक्तिमापन्न प्रकाश गणभिरार्णा मन्यन्ते मा नित्यप्रसिद्ध
मीश्वरमपि सन्तमबुद्धयोऽविवेकिन पर भाव परमात्मस्वरूपमजानन्तोऽविवेकिनो
ममान्वय व्यवाहितमनुत्तम निरतिशय मदीन भावमजानन्तो मयत इत्यर्थ ॥२४॥

तदीयमज्ञान किंनिमित्तमित्युच्यते—

नाहं प्रकाशः सर्वस्य योगमायासमावृतः ।

मूढोऽयं नाभिजानाति लोको मामजमव्ययम् ॥ २५ ॥

नाहं प्रकाशः सर्वस्य लोकस्य केषांचिदेव मदभक्तानां प्रकाशोऽहमित्यभिप्रायः । योगमायासमावृतो योगो गुणानां युक्तिर्वटनं सैव माया योगमाया तथा योगमायाया समावृतं सच्छत्र इत्यर्थः । अत्र एव मूढो लोकाऽयं नाभिजानाति मामजमव्ययम् ॥ २५ ॥

यदा योगमायाया समावृतं मां लोको नाभिजानाति नासौ योगमाया मद्रस्या सती मनेश्वरस्य मायाविनो ज्ञान प्रतिबन्धानि यथान्वरस्यापि मायाविनो माया ज्ञानं तदत् । यत एवमेतं—

वेदाहं समतीतानि वर्तमानानि चाहुं ।

भविष्याणि च भूतानि मां तु वेद न कश्चन ॥ २६ ॥

अहं तु वेदं जाने समतीतानि समतीतान्तानि भूतानि वर्तमानानि चाहुं भविष्याणि च भूतानि वेदाहं मां तु वेदं न कश्चन मदभक्तं मच्छरणमेकं मुक्त्वा मत्तत्त्ववेदनाभावादेव न मां भजते ॥ २६ ॥

वेदं पुनर्मत्तत्त्ववेदनप्रतिबन्धेन प्रतिबन्धानि सन्ति जायमानानि सर्वभूतानि मां न विदन्तीत्यपेक्षायामिदमाह—

इच्छाद्वेषसमुत्थेन द्वन्द्वमोहेन भारत ।

सर्वभूतानि समोहं संगं यान्ति परंतप ॥ २७ ॥

इच्छाद्वेषसमुत्थेन इच्छा च द्वेषश्चेच्छाद्वेषौ ताभ्यां समुत्तिष्ठताच्छाद्वेषसमुत्थेन स्तेनेच्छाद्वेषसमुत्थेन । केनति विशेषापेक्षायामिदमाह द्वन्द्वमोहेन द्वन्द्वानिमित्तो माहो द्वन्द्वमोहस्तायेनच्छाद्वेषौ शातोष्णवस्परस्परविरुद्धौ सुखदुःखतद्भेदतुविषयो यथाकालं सर्वभूतैः संबध्यमानो द्वन्द्वमोहेनभिधायेते । तत्र यदच्छाद्वेषौ सुखदुःखतद्भेदतुसमाप्त्या लब्धात्मसौ भवतस्तदा तौ सर्वभूतानां प्रज्ञायां स्ववशापादनद्वारेण परमार्थात्मतत्त्वविषयज्ञानोत्पत्तिप्रतिबन्धकारणं माह जनयन् । न इच्छाद्वेषदोषवशाकृताचित्तस्य यथाभूतार्थविषयज्ञानमुत्पद्यते यदिरपि किमु वक्तव्यं ताभ्यामाविष्टद्वेदं समूहस्य प्रत्यागात्मनि बहुप्रतिबन्धे ज्ञानं नोत्पद्यते इति । अतस्तेनच्छाद्वेषसमुत्थेन द्वन्द्वमोहेन भारत भारतान्वयज सर्वभूतानि समोहितानि सन्ति समोहं समूहतां संगं जन्ममृत्युत्पत्तिबाल इत्येवयान्ति गच्छन्ति हे परंतप । मोहवशान्वेव सर्वभूतानि जायमानानि जायन्त इत्यभिप्रायः । यत एवमेतरेण द्वन्द्वमोहेन प्रतिबन्धप्रज्ञानानि सर्वभूतानि समोहितानि मामात्मभूतं न जानन्त्यत एवात्मभावेन मां न भजन्ते ॥ २७ ॥

के पुनरनेन द्वन्द्वमोहेन निमुक्ता सन्तरत्वां विदित्वा यथाशास्त्रमात्मभावेन भजन्त इत्यपेक्षितमर्थं दर्शयितुमुच्यते—

येषां त्वन्तगतं पापं जनानां पुण्यकर्मणाम् ।

ते द्वादशमोहनिमुक्ता भजन्ते मां दृढव्रताः ॥ २८ ॥

येषां तु पुनरन्तगत समाप्तप्राय क्षीण पाप जनानां पुण्यकर्मणां पुण्य कर्म
येषां सस्वशुद्धिवारण विद्यते ते पुण्यकर्मणस्तेषां पुण्यकर्मणां ते द्वादशमोहनिमुक्ता
यथोक्तेन द्वादशमोहेन निर्मुक्ता भजन्ते मां परमात्मानं दृढव्रता एवमेव परनाथतत्त्वं
नान्मथेलेव निश्चितविज्ञाना दृढव्रता उच्यन्ते ॥ २८ ॥

ते किमर्थं भजन्त इत्युच्यते—

जरामरणमोक्षाय मामाश्रित्य भजन्ति मे ।

ते ब्रह्म तद्विदुः कृत्स्नमध्यात्म कर्म चाखिलम् ॥ २९ ॥

जरामरणमोक्षाय जरामरणमोक्षार्थं मां परमेश्वरमाश्रित्य मत्समाहितचित्ता सन्तो
भजन्ति प्रयतन्ते ये ते यद्ब्रह्म परं तद्विदुः कृत्स्नं समस्तमध्यात्मं प्रत्यागात्मविषयं वस्तु
तद्विदुः कर्म चाखिलं समस्तं विदुः ॥ २९ ॥

साधिभूताधिदैवं मां साधियज्ञं च ये विदुः ।

प्रयाणकालेऽपि च मां ते विदुर्युक्तचेतसः ॥ ३० ॥

इति श्रीमद्भागवते शतसाहस्र्या संहितायां वैयासक्यां भीष्म-

पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योग-

शास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे ज्ञानविज्ञानयोगो

नाम सप्तमोऽध्यायः ॥ ७ ॥

साधिवि । साधिभूताधिदैवमधिभूतं चाधिदैवं चाधिभूताधिदैवं सहाधिभूताधिदैवेन
साधिभूताधिदैवं च मां ये विदुः साधियज्ञं च सहाधियज्ञेन साधियज्ञं ये विदुः प्रयाण-
कालेऽपि च मरणकालेऽपि च मां ते विदुर्युक्तचेतसः समाहितचित्ता इति ॥ ३० ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिब्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादादेश्वरश्रीमन्मच्छंकर

भगवत् कृतौ श्रीमद्भगवद्गीतासंवादे ज्ञानविज्ञानयोगो नाम

सप्तमोऽध्यायः ॥ ७ ॥

अथाष्टमोऽध्यायः ।

ते ब्रह्म तद्विद् कृत्स्नमित्यादिना भगवताऽर्जुनस्य प्रश्नवीजान्मुषादिष्टान्यनस्तत्प्रश्ना-
र्थम्—

अर्जुन उवाच—

किं तद्ब्रह्म किमध्यात्मं किं कर्म पुरगोचरम् ।
अधिभूतं च किं प्रोक्तमधिदैवं किमुच्यते ॥ १ ॥
अधियज्ञः कथं योऽत्र देहेऽस्मिन्मधुसूदन ।
प्रयाणकाले च कथं शेषोऽस्ति नियतात्मभिः ॥ २ ॥

एषां प्रश्नानां यथाक्रमं निर्णयाय—

श्री भगवानुवाच—

अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते ।
भूतभावोद्भवकरो विसर्गः कर्मसञ्चितः ॥ ३ ॥

अक्षरं न क्षरतीति परं आत्मा “एतरस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गि”
इति श्रुते (Br Upa III 8 9) । ओंकारस्य चामित्येकाक्षरं ब्रह्म
(VIII. 13) इति परेण विशेषणाद्ब्रह्मणम् । परममिति च निरतिशये
ब्रह्मण्यक्षरं उपपन्नतरं विशेषणम् । तस्यैव परस्य ब्रह्मणः प्रतिदेहं प्रस्थ-
गात्मभावः स्वभावः । स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते, आत्मानं देहमधिकृत्य प्रस्थ-
गात्मतया प्रवृत्तं परमार्थमद्वैतज्ञानं वस्तु स्वभावोऽध्यात्ममुच्यतेऽध्यात्मशब्दे-
नाभिधीयते । भूतभावोद्भवकरो भूतानां भावो भूतभावस्तस्योद्भवो भूतभावोद्भवकरो
भवतीति भूतभावोद्भवकरो भूतवस्तुत्पादिकर इत्यर्थः । विसर्गो विसर्जनं देवतोद्देशेन
परुषुरोद्देशादेन्द्रव्यस्य परित्यागः स एव विसर्गलक्षणो यज्ञः कर्मसञ्चितः कर्मसञ्चित-
इत्येवम् । एतरमादि बीजभूताद्ब्रह्मणादिब्रह्मेण स्थावरजङ्गमानि भूतान्युद्भवन्ति ॥ ३ ॥

अधिभूतं क्षरो भावः पुरपश्चाधिदैवतम् ।

अधियज्ञोऽहमेवात्र देहे देहभृतां पर ॥ ४ ॥

अभिभूतमिति । अभिभूत प्राणिजातमधिकृत्य भवतीति । कोऽसौ क्षरः क्षरतीति क्षरो विनाशो भागो यत्किञ्चिज्जनिगद्धरित्वत्यर्थः । पुरुषः पूर्णमनेन सर्वमिति पुरि श्वनादा पुरुष आदित्यान्तर्गतो हिरण्यगर्भः सर्वप्राणिकरणानामनुप्रादकः सोऽधि-
देवतम् । अधियज्ञः सर्वयज्ञमिमानिनी देवता विष्णुवरूपा “ यज्ञो वै विष्णुः ”
(Tai Sam I. 7 4) इति श्रुतेः । स हि विष्णुरज्ञमेवाप्रारिमन्देहे यो यज्ञ-
स्तस्याहमपि यज्ञो यज्ञो हि देहनिर्वर्त्ययेन देहसमयासीति देहाधिकरणो भवति देहमूर्ता
वर ॥ ४ ॥

अन्तकाले च मामेव स्मरन्मुक्त्वा कलेवरम् ।

यः प्रयाति स भज्जायं याति नास्त्यत्र संशयः ॥ ५ ॥

अन्तकाल इति । अन्तकाले च मरणकाले च मामेव परमेश्वरं विष्णु स्मरन्मुक्त्वा
परित्यज्य कलेवरं शरीरं यः प्रयाति गच्छति स मद्भावं वैष्णवं
तस्य याति नास्ति न विद्यतेऽच्चारिदित्यर्थे संशयो याति वा न वेति ॥ ५ ॥

न मदिष्य एवाय नियमः किं तर्हि—

यं यं वापि स्मरन्भावं त्यजत्यन्ते कलेवरम् ।

तं तमेवैति कौन्तेय सदा तद्भावभाषितः ॥ ६ ॥

यं यं वापि न यं भावं देवताविशेषं स्मरन्ति तस्य सति परित्यज्यन्ते प्राण-
विशेषकाले कलेवरं शरीरं तं तमेव स्मृतं भावमेवैति नान्य कौन्तेय सदा सर्वदा
तद्भावभाषितस्तस्मिन्भावस्तद्भावः स भाषित स्मर्यमाणतयाऽभ्यस्तो येन स
तद्भावभाषितः सन् ॥ ६ ॥

यस्मदेवमन्वा भावना देहान्तरप्राप्तौ कारणम्—

तस्मात्सर्वेषु कालेषु नामनुस्मर युष्य च ।

मय्यर्पितमनो बुद्धिमामिरेप्यस्य संशयः ॥ ७ ॥

तस्मात्सर्वेषु कालेषु नामनुस्मर यथाशक्त्वं युष्य च बुद्धि च स्वयमेव कुरु मयि
वासुदेवेऽर्पिते मनो बुद्धी यस्य तव स त्वं मय्यर्पितमनो बुद्धिः सन्मामेव यथास्मृतमे-
प्यस्मागमिष्यस्व तस्यो न संशयोऽत्र विद्यते ॥ ७ ॥

किंच—

अभ्यासयोगयुक्तेन चेतसा नान्यगामिना ।

परमे पुरुषं दिव्यं याति पाथोऽनुचिन्तयन् ॥ ८ ॥

अभ्यासयोगयुक्तेन यदि चित्तसमर्पणविषयभूत एकस्मिन्सुखप्रदायवाञ्छितलक्षणे
विलक्षणप्रत्ययानन्तरितोऽभ्यासः स चाभ्यासो योगस्तेन युक्त नैव व्याप्तं योगिन-
क्षेतस्तेन चेतसा नान्यगामिना नान्यत्र विषयान्तरे गन्तुं शीलमरेषेति नान्यगामि तेन
नान्यगामिना परम निरतिशय पुरुषं दिव्यं त्रिभिः सूत्र्यमण्डले भवं याति गच्छति हे
पाथं, अनुचिन्तयन् यथाशक्त्वाचार्योपदेशसमुद्भाषयन्निवेनद ॥ ८ ॥

किंविशिष्टं च पुरुषं यातीत्युच्यते—

कविं पुराणमनुशासितारमणोरणीयांसमनुस्मरेद्यः ।

सर्वस्य धातारमचिन्त्यरूपमादित्यवर्णं तमसः परस्तात् ॥ ९ ॥

कविं क्रान्तदर्शिनं सर्वज्ञं पुराणं चिरतनमनुशासितारं सर्वस्य जगत् प्रशासितारमणो सूक्ष्माद्रूपणीयास सूक्ष्मतरमनुस्मरेदनुचिन्तयेद्यः वाशित्मर्बस्य कर्मफल-जानस्य धातार विधातार विचित्रतया प्राणिभ्यो विभक्तार विभक्त्य द्वातारमचिन्त्यरूप नारस्य रूपं निगतं निगमानमपि केनचिच्चिन्तयितुं शक्यत इत्यचिन्त्यरूपस्तमादित्यवर्णमादित्यस्यैव नित्यवैतन्यप्रकाशो वर्णो यस्य तमादित्यवर्णं तमसः परस्ताद्दृशानलक्षणा-न्मोहान्धकारात्परं तमनुचिन्तयन्वार्ताणि पूर्वेणैव सवन्धं ॥ ९ ॥

किंच—

प्रयाणकाले मनसाचलेन भक्त्या युक्तो योगबलेन चैव ।

भ्रुवोर्मध्ये प्राणमावेश्य सम्यक्स तं परं पुरपमुपैति दिव्यम् ॥ १० ॥

प्रयाणकाले मरणकाले मनसाचलेन चलनवजितेन भक्त्या युक्तो भजनं भक्तिस्तया युक्तो योगबलेन चैव योगस्य बलं योगबलं तेन समाभिन्नस्कार-प्रचयजनितचित्तस्वैर्यलक्षणं योगबलं तेन च युक्तं इत्यर्थः । पूर्वं हृदयपुण्डरीके वशीकृत्य चित्तं तत् ऊर्ध्वगामिन्या नाड्या भूमिजयक्रमेण भ्रुवोर्मध्ये प्राणमावेश्य स्थापयित्वा सम्यग्प्रमत्तः तन्त एव बुद्धिमान्योगी कविं पुराणमित्यादिलक्षणं तं परं पुरुषमुपैति प्रतिपद्यते दिव्यं द्योतनात्मकम् ॥ १० ॥

पुनरपि बक्ष्यमाणेनोपायेन प्रतिपत्तिस्तस्य ब्रह्मणो वेदविद्वदनादिविशेषणविशेष्य-स्याभिधानं करोति भगवान्—

यदक्षरं वेदविदो वदन्ति विशन्ति यद्यतयो वीतरागाः ।

यदिच्छन्तो ब्रह्मधर्मं चरन्ति तत्ते पदं संप्रहेण प्रयक्ष्ये ॥ ११ ॥

यदक्षरं न क्षरतीत्यक्षरमविनाशि वेदविदो वेदार्थंशा वदन्ति “एतद्वैतदक्षरं गार्गि ब्राह्मणा अभिवदन्ति” इति श्रुतेः । सर्वविशेषमिषट्कर्तव्येनाभिषदन्त्यस्यूलमन-पिबत्यादि (Br. Upa. III. 8. 8) । किं विशन्ति प्रविशन्ति सम्यग्दर्शनप्राप्तौ सत्यां यद्यतयो यतनशीलाः सन्यासिनो वीतरागा विपत्रो रागो येभ्यस्ते वीतरागाः । यथाक्षरमिच्छन्तो शाश्वतमिति वाक्यशेषः । ब्रह्मधर्मं गुरो चरन्ति तत्ते पदं तदक्षरात्स्य पदं पदनीयं ते पुन्यं संप्रहेण सप्रहः संक्षेपत्वेन संक्षेपेण प्रवक्ष्ये वयमिभ्यामि ॥११॥

“स यो ह वै तद्भगवन्मनुष्येषु प्रायणान्तर्मोकारमभिधायति धनम वाच स तेन लोकं जयतीति तस्मै स ह्येवाच एतद्वै सत्यकाम परं चापरं च ब्रह्म यदोकारं” इत्युपक्रम्य “यः पुनरेतं विमात्रेणोमित्येतेनैवाक्षरेण परं पुरुषमभिधायीत” (Pra Upa. V. 1, 2, 5) इत्यादिना वचनेन “अन्वन्न धर्मादन्यत्राधर्मात्”

इति चोपक्रम्य “ सर्वे वेदा वत्पदमामनन्ति तयासि सर्वाणि च वदन्ति ।
यादिच्छन्तो ब्रह्मवयं चरन्ति तत्ते पद संग्रहेण ऋषीभ्योमित्येव (Katha Upan.
II. 14-15.) ” इत्यादिभिश्च वचनैः परस्य ब्रह्मणो वाचकरूपेण प्रतिमा
वत्प्रतीकरूपेण वा परब्रह्मप्रातिपत्तिमाधनत्वेन मन्दमध्यमबुद्धीना विवक्षितस्वोकार-
स्योपासनं कालान्तरे मुक्तिफलमुक्त्वां यत्तदेवेहापि “ कथं पुराणमनुशासितारम् ”
“ यदक्षर वेदविदो वदान्ति ” इति चोपन्यस्तस्य परस्य ब्रह्मण-पूर्वोक्तरूपेण प्रतिपत्युपाय-
भूतस्वोकारस्य कालान्तरमुक्तिफलमुपासनं योगधारणासहितं वक्तव्यं प्रसक्तानुप्रतक्तं
च यत्किञ्चित्त्वेवमर्थं उच्यते ग्रन्थ आरभ्यते—

सर्वद्वाराणि संयम्य मनो हृदि निरुध्य च ।

मूर्ध्वर्धाधायात्मनः प्राणमास्थितो योगधारणाम् ॥ १२ ॥

सर्वद्वाराणि सर्वाणि च तानि द्वाराणि च सर्वद्वाराण्युपलब्धौ तानि सर्वाणि
सयम्य सयमनं कृत्वा मनो हृदि हृदयपुण्डरीके निरुध्य निरोधं कृत्वा निष्प्रचारमावाप्य
तत्र बशीकृतेन मनसा हृदयादूर्ध्वगामिन्या नाड्योर्ध्वमारुह्य मूर्ध्वर्धाधायात्मनः प्राण-
मास्थितं प्रवृत्तो योगधारणां धारयितुम् ॥ १२ ॥

तत्रैव च धारयन्—

ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म व्याहरन्मामनुस्मरन् ।

यः प्रयाति त्यजन्देहं स याति परमां गतिम् ॥ १३ ॥

ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म ब्रह्मणोऽभिधानभूतमांकारं व्याहरन्नुच्चारयन्तदर्थभूतं मागी-
श्वरमनुस्मरन्प्रनुचिन्तयन् प्रयाति प्रियते स त्यजन्परित्यजन्देहं शरीरं त्यजन्देहमिति
प्रयाणविशेषणार्थं देहत्यागेन प्रयाणमात्मनो न स्वरूपनाशेनेत्यर्थः । स एव त्यजन्याति
गच्छति परमां प्रकृष्टां गतिम् ॥ १३ ॥

किं—

अनन्यचेताः सततं यो मां स्मरति नित्यशः ।

तस्याहं सुलभः पार्थ नित्ययुक्तस्य योगिनः ॥ १४ ॥

अनन्यचेता नान्यविषये चेतो यस्य सोऽयमनन्यचेता योगी सततं सर्वदा यो मां
परमेश्वरं स्मरति नित्यशः । सततमिति नैरन्तर्यमुच्यते । नित्यश इति दीर्घकालत्व-
मुच्यते । न षण्मासं सप्तसरं वा किं तदिं यावज्जातं नैरन्तर्येण यो मां स्मरतीत्यर्थः ।
तस्य योगिनोऽहं सुलभः सुरोऽनं लभ्यः पार्थ नित्ययुक्तस्य सदा समाहितचित्तस्य
योगिनः । यत एवमतोऽनन्यचेताः सन्मयि सदा समाहितो भवेत् ॥ १४ ॥

तव सौलभ्येन किं स्यादित्युच्यते शृणु तन्मम सौलभ्येन वदन्विति—

मामुपेत्य पुनर्जन्म दुःखालयमशाश्वतम् ।

नाऽप्नुवन्ति महात्मानः संसिद्धिं परमां गताः ॥ १५ ॥

मामुपेत्य मामीश्वरमुपेत्य मद्भावमापद्य पुनर्जन्म पुनरुत्पत्तिं नाप्नुवन्ति न प्राप्नुवन्ति । विविशिष्ट पुनर्जन्म न प्राप्नुवन्तीति तद्विशेषणमाह दुःखालयं दुःखानामाध्यात्मिकादीनामालयमाश्रयमालीयन्ते यस्मिन्दुःखानांति दुःखालयं जन्म । न केवलं दुःखालयमशाश्वतमनवास्थितस्वरूपं च नाप्नुवन्तीदृशं पुनर्जन्म महात्मानो यस्य संसिद्धिं मोक्षाख्यां परमां प्रकृष्टां गतां प्राप्तां । ये पुनर्मां न प्राप्नुवन्ति ते पुनरावर्तन्ते ॥ १५ ॥

किं पुनस्त्वत्तोऽन्यत्प्राप्ताः पुनरावर्तन्त इत्युच्यते—

आश्रद्धाभुवनल्लोकाः पुनरावर्तिनोऽर्जुन ।

मामुपेत्य तु कौन्तेय पुनर्जन्म न विद्यते ॥ १६ ॥

आश्रद्धाभुवनान्भवन्ति यस्मिन्भूतानीति भुवनं आश्रद्धा भुवनं आश्रद्धाभुवनं आश्रद्धालोक इत्यर्थः । आश्रद्धाभुवनान्सह आश्रद्धाभुवनेन लोकाः सर्वे पुनरावर्तिनः पुनरावर्तनस्वभावाद्देऽर्जुन । मामेवमुपेत्य तु कौन्तेय पुनर्जन्म पुनरुत्पत्तिर्न विद्यते ॥ १६ ॥

मद्गलोकमहिता लोका वरमात्पुनरावर्तिनः कालपरिच्छिन्नत्वात्कथम्—

सहस्रयुगपर्यन्तमहर्षद्ब्रह्मणो विदुः ।

रात्रिं युगसहस्रान्तां तेऽहोरात्रविदो जनाः ॥ १७ ॥

सहस्रयुगपर्यन्तं सहस्रं युगानि पर्यन्तं पर्यवमानं यस्याहस्तदहं सहस्रयुगपर्यन्तं ब्रह्मणं प्रजापतेर्विराजो विदुः, रात्रिमपि युगसहस्रान्तामहं परिमाणामेव । के विदुरित्याह तेऽहोरात्रविदः कालसख्याविदो जना इत्यर्थः । यत एव कालपरिच्छिन्नास्तेऽतः पुनरावर्तिनो लोकाः ॥ १७ ॥

प्रजापतेरहनि यद्भवति रात्रौ च तदुच्यते—

अप्यक्ताद्व्यक्तयः सर्वाः प्रभवन्त्यहरागमे ।

रात्र्यागमे प्रलीयन्ते सत्रैवाप्यक्तसंज्ञके ॥ १८ ॥

अप्यक्तादव्यक्तः प्रजापते स्वापावस्थां तरमादव्यक्तादव्यक्तयो व्यव्यन्त इति व्यक्त्य रथावरजङ्गमलक्षणः सर्वाः प्रजा प्रभवन्त्यभिव्यज्यन्तेऽहं आगमोऽहरागमस्तस्मिन्हरागमे काले ब्रह्मणं प्रबोधकाले तथा रात्र्यागमे ब्रह्मणः स्वापकाले प्रलीयन्ते नर्वा व्यक्तयस्तत्रैव पूर्वोक्तेऽव्यक्तमशवे ॥ १८ ॥

अकृताभ्यागमकृताविप्रणाशदोषपरिहाराय बन्धमोक्षशास्त्रप्रवृत्तिमापन्नप्रदर्शनार्थं विद्यादिद्वैतभूत्वमोक्षवशाच्चावशो भूतप्रामो भूत्वा भूत्वा प्रलीयत इत्यतः मसारे वैराग्यप्रदर्शनार्थं चेदमाह—

भूतग्राम. स एवायं भूत्वा भूत्वा प्रलीयते ।
 राभ्यागमेऽवश. पार्थ प्रभवत्यहरागमे ॥ १९ ॥

भूतग्रामो भूतसमुदाय स्थावरजङ्गमलक्षणो यः पूर्वदिग्मुख आसीत् एवाय
 नान्नो भूत्वा भूत्वाऽहरागमे, प्रलीयते पुन पुन राभ्यागमेऽह क्षयेऽवशोऽस्तन्त्र
 एव पार्थ प्रभवति अवश एवाहरागमे ॥ १९ ॥

यदुपन्यस्तमक्षर तस्य प्राप्स्युपायो निर्दिष्ट ओमित्येकाक्षर ब्रह्मेशादिनाथेदानी-
 मक्षरस्यैव स्वरूपनिर्दिक्षयेदमुक्ततेऽनेन योगमार्गेणैव गन्तव्यमिति—

परस्तस्मात्तु भावोऽन्योऽव्यक्तोऽव्यक्तकालसनातनः ।

य स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति ॥ २० ॥

परो व्यतिरिक्तो भिन्न । कुतस्तस्मात्पूर्वोक्तात् । तुशब्दोऽक्षरस्य वियक्षित-
 स्याव्यक्ताद्वैलक्षण्यविशेषणार्थं । भावोऽक्षराख्य पर ब्रह्म । व्यतिरिक्तत्वे
 सत्यपि सालक्षण्यप्रसङ्गोऽस्तीति तद्विनिवृत्त्यर्थमाह—अन्य इति । अन्यो विलक्षण
 स चाव्यक्तोऽग्निन्द्रियगोचर' । परस्तस्मादित्युक्त, कस्मात्पुन परः पूर्वोक्ताद्भूत-
 ग्रामबीजभूताद्विद्यालक्षणादव्यक्तात् । अन्यो विलक्षणः भाव इत्यभिप्राय' सनातन-
 श्चिरतन । य स भाव सर्वेषु भूतेषु ब्रह्मादिषु नश्यत्सु न विनश्यति ॥ २० ॥

अव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तस्तमाहुः परमा गतिम् ।

यं प्राप्य न निवर्तन्ते तद्दाम परमं मम ॥ २१ ॥

अव्यक्त इति । योऽसावव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तमेवाक्षरसंज्ञकमव्यक्त भावमाहु परमा
 प्रकृष्टा गतिम् । यं पर भाव प्राप्य गत्वा न निवर्तन्ते सत्पराय तद्दाम स्थान परम
 प्रकृष्ट मम विश्वो परम पदमित्यर्थं ॥ २१ ॥

तल्लब्धेरुपाय उच्यते—

पुरुषः स परः पार्थ भक्त्या लभ्यस्त्वनन्यया ।

यस्यान्तःस्थानि भूतानि येन सर्वमिदं ततम् ॥ २२ ॥

पुरुष पुरि शयनात्पूर्णेत्वाद्वा स पर' पार्थ परो निरतिशयो यस्मात्पुरुषाय
 पर किञ्चित्स भक्त्या लभ्यस्तु ज्ञानलक्षणयाऽनन्यथात्मविषयया । यस्य पुरुष-
 स्थानाःस्थानि मध्यस्थानि कार्यभूतानि भूतानि । कार्यं हि कारणस्यान्तर्बर्ति
 भवति । येन पुरुषेण सर्वमिदं अगत्तनं व्याप्तमावाशेनैव घटादि ॥ २२ ॥

प्रकृतानां योगिनां मणवावेशितब्रह्मबुद्धीनां कालान्तरमुक्तिभाजा ब्रह्मपानिपत्तय
 उत्तरो मार्गो वक्तव्य इति यत्र बाल इत्यादि विवक्षितार्थममर्पणार्थमुच्यते । आनृत्ति-
 मार्गोपन्यास इतरमार्गस्तुल्यं—

यत्र काले त्वनावृत्तिमावृत्ति चैव योगिनः ।

प्रयाता यान्ति तं कालं वक्ष्यामि भरतर्षभ ॥ २३ ॥

यत्र काले प्रयाता इति व्यवहितेन सवन्ध । यत्र यस्मिन्काले त्वनावृत्तिमपुन
जन्माऽवृत्ति तद्विपरीता चैव । योगिन इति योगिनः कर्मिणश्चोच्यन्ते । कर्मिणस्तु
गुणत 'कर्मयोगेन योगिनाम्' (III, 3) इति विशेषणाद्योगिनः । यत्र काले प्रयाता
मृता योगिनोऽनावृत्तिं यान्ति यत्र काले च प्रयाता आवृत्तिं यान्ति त कालं वक्ष्यामि
भरतर्षभ ॥ २३ ॥

त कालमाह—

अग्निर्ज्योतिरहः शुक्रः पण्मासा उत्तरायणम् ।

तत्र प्रयाता गच्छन्ति ब्रह्म ब्रह्मविदो जनाः ॥ २४ ॥

अग्नि कालाभिमानिनी देवता तथा ज्योतिरपि देवतैव कालाभिमानिनी ।
अथवाग्निर्ज्योतिरपी यथाश्रुते एव देवते । भूयसा तु निर्देशो यत्र काले त कालमित्याप्र-
वणवत् । तथाहर्देवताहरभिमानिनी शुद्ध शुद्धपक्षदेवता पण्मासा उत्तरायण तत्रापि
देवतैव मार्गभूतेति स्थितोऽन्यत्राप्यन्यायः ।* तत्र तस्मिन्मार्गे प्रयाता मृता गच्छन्ति ब्रह्म
ब्रह्मविदो ब्रह्मोपासनपरा जना । क्रमेणेति वाक्यशेषः । न हि सस्योमुक्तिभाजां
सम्यग्दर्शननिष्ठानां गतिरागतित्वा इच्छिदस्ति " न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति " इति
श्रुतेः (Br Upa IV, 4 6) । ब्रह्मसलीनप्राणा एव ते ब्रह्ममया
ब्रह्मभूता एव ते ॥ २४ ॥

धूमो रात्रिस्तथा कृष्ण पण्मासा दक्षिणायनम् ।

तत्र चान्द्रमसं ज्योतिर्योगी प्राप्य निवर्तते ॥ २५ ॥

धूम इति । धूमो रात्रिर्धूमाभिमानिनी रात्र्यभिमानि च देवता । तथा
कृष्ण कृष्णपक्षदेवता । पण्मासा दक्षिणायनमिति च पूर्ववदेवतैव । तत्र चन्द्रमसि
भव चान्द्रमसं ज्योतिः फलमिष्टादिशरीरि योगी कर्मा प्राप्य भुक्त्वा तत्त्वसादिद
निवर्तते ॥ २५ ॥

शुद्धकृष्णे गतीं ह्येते जगतः शाश्वते मते ।

एकया यात्यनावृत्तिमन्यथैवतते पुनः ॥ २६ ॥

शुद्धेति । शुद्धकृष्णे शुद्धा च कृष्णा च शुद्धकृष्णे । ज्ञानप्रकाशकत्वान्शुद्धा
तदभावात्कृष्णा । एते शुद्धकृष्णे हि गतीं जगत इत्याधिकृताना ज्ञानधर्मणोर्न जगतः
मर्वस्यैवैते गती सम्भवत । शाश्वते नित्ये ससारस्य नित्यत्वान्मते अभिधेते । तत्रैकया
शुद्धया यात्यनावृत्तिमन्यथैवतरेयावतते पुनर्भूव ॥ २६ ॥

नैते सृती पार्थे जानन्योगी मुञ्चति कश्चन ।

तस्मात्सर्वेषु कालेषु योगयुक्तो भवार्जुन ॥ २७ ॥

नैत इति । नैते पथोक्ते सृती पार्थी पार्थे जानन्मंभारार्थकान्या मोक्षाय चेति योगी न मुञ्चति कश्चन कश्चिदपि । तस्मात्सर्वेषु कालेषु योगयुक्तः समाहितो भवार्जुन ॥ २७ ॥

दृशु तस्य योगस्य महात्म्यम्—

वेदेषु यज्ञेषु तपःसु धैव

दानेषु यत्पुण्यफलं प्रादिष्टम् ।

अत्येति तत्सर्वमिदं विदित्वा

योगी परं स्थानमुपैति पाद्यम् ॥ २८ ॥

इति श्रीमद्भारते शतसाहस्रपां संहितायां वैयासक्यां भीष्मपर्वणि

श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे सारकमहायोगो

नामाष्टमोऽध्यायः ॥ ८ ॥

वेदेषु सम्यगर्थातिषु यज्ञेषु च साहृष्वेनानुष्ठानेषु तपसु च पुनस्तेषु दानेषु च सम्यग्दत्तेषु यदेतेषु पुण्यफलं पुण्यस्य फलं पुण्यफलं प्रादिष्टं ज्ञात्वेनालेत्यर्थात् गच्छति तत्सर्वं फलं वा तमिदं विदित्वा सप्तप्रक्षणिर्गवद्दारेणोक्तमर्थं सम्यगवधावनिष्ठाव योगी परं ब्रह्मैश्वरं स्थानमुपैति च प्रतिपद्यते, आपनादौ भवं कारणं ब्रह्मैश्वर्यः ॥ २८ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिब्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकर-

भगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये धारणायोगी*

नामाष्टमोऽध्यायः ॥ ८ ॥

* POA says that this Adhyāya is in Śā. bhāṣya called महापुरुषयोग*, ब्रह्माक्षरनिर्देशः, अक्षरपरब्रह्मयोग*, and अभ्यासयोगः also.

अथ नवमोऽध्यायः ।

अष्टमे नाडीशारेण धारणायोगः सगुण उक्तः । तस्य च फलमग्न्यधिरादि-
क्रमेण कालान्तरे ब्रह्मप्राप्तिलक्षणमेवानामृत्तिरूपं निर्दिष्टम् । तत्रानेनैव प्रकारेण
मोक्षमातिफलमधिगम्यते नान्यथेति तदाशङ्काव्याविवर्तयिष्या—

श्रीभगवानुवाच—

इदं तु ते गुह्यतमं प्रवक्ष्याम्यनसूयवे ।

ज्ञानं विज्ञानसहितं यश्चात्वा मोक्षयसेऽशुभात् ॥ १ ॥

इदं ब्रह्मज्ञानं वक्ष्यमाणमुक्तं च पूर्वध्यायेषु तद्वृद्धौ सनिधीकृत्येदमित्याह ।
तुशब्दो विशेषनिर्धारणार्थः । इदमेव सम्यग्ज्ञानं साक्षान्मोक्षप्राप्तिमाधनं ' वासुदेवः
सर्वमिति ' (VII 19), " आत्मैवेदं सर्वम् " (Chā. Upa. VII. 25. 2),
" एकमेवाद्वितीयम् " (Chā Upa VI 2 1) इत्यादिश्रुतिस्मृतिभ्यः ।
नान्यत् । " अथ येऽन्यथातो विदुरन्यराजानस्ते क्षयलोका भवन्ति " (Chā
Upa. VII. 25 2) इत्यादिश्रुतिभ्यश्च । ते तुभ्यं गुह्यतमं गोप्यतमं प्रवक्ष्यामि
व्यथिव्याम्यनसूयवेऽस्यारहिताय । किं तत्, ज्ञानं, विविदिष्टं विज्ञानसहितमनुभव
युक्तम् । यश्चात्वा प्राप्य मोक्षयसेऽशुभात्ससारवन्धनात् ॥ १ ॥

तच्च—

राजविद्या राजगुह्यं पवित्रमिदमुत्तमम् ।

प्रत्यक्षावगमं धर्म्यं सुसुखं कर्तुमव्ययम् ॥ २ ॥

राजविद्या विद्याना राजा दीप्यतिशयवत्त्वात् । दीप्यते ह्यीयमतिशयेन
ब्रह्मविद्या सर्वविद्यानाम् । तथा राजगुह्यं गुह्यानां राजा । पवित्रं पावनमिद-
मुत्तमं सर्वेषां पावनानां शुद्धिकारणमिदं ब्रह्मज्ञानमुत्कृष्टतमम् । अनेकजन्मसहस्र-
सावितमपि धर्माधर्मादि समूलं कर्म क्षणमात्रादेवभस्मविरोतीत्यतः किं तस्य
पावनत्वं वक्तव्यम् । किञ्च प्रत्यक्षावगमं प्रत्यक्षेण सुखादेरिवावगमो यस्य
सत्यप्रत्यक्षावगमम् । अनेकगुणवतोऽपि धर्मविरुद्धत्वं दृष्टं न तपात्मज्ञानं धर्मवि-
रोधि किन्तु धर्म्यं धर्मादन्वयेनम् । एवमपि ह्यशब्दं स्यात्प्रमित्यलं आह उद्धृत्यं कर्तुं
यथा रत्नविवेकविज्ञानम् । तत्रात्पापासातानां कर्मणा सुप्तमपाधानामव्यफलत्वं दुष्कराणां
च महाफल्सत्वं दृष्टमितीदं तु सुप्तमपायत्वात्कर्मक्षयाद्भेदीति प्राप्तमत आहान्यय
नास्य फलतः कर्मवदव्ययोऽस्तीत्यव्ययमतः अद्वैयमात्मज्ञानम् ॥ २ ॥

ये पुन—

अश्रद्धात्ता. पुरपा धर्मस्यास्य परंतप ।

अप्राप्य मा निवर्तन्ते मृत्युसंसारवर्त्मनि ॥ ३ ॥

अश्रद्धात्ता अज्ञाविराहित आत्मज्ञानस्य धर्मस्यास्य स्वस्मै तदकाले च नास्तिका पापकारिणोऽसुराणांनुपनिषद् देहमात्रात्मदशंतमेव प्रातिपन्ना अज्ञान पुरुषा परतपा-
मास्य मा परमेश्वर मत्प्राप्तौ नैवाज्ञेति मत्प्राप्तिमार्गमाधनभेदभक्तिमात्रमप्यप्राप्येत्त्वर्थ
निवर्तन्ते निश्चयेन वर्तन्ते । क मृत्युसंसारवर्त्मनि मृत्युसुक्त. संसारो मृत्युसंसाररूपस्य
वर्त्म नरवतिर्यगादिप्राप्तिमार्गस्तरिमक्षेत्र वर्तन्ता इत्यर्थ ॥ ३ ॥

स्तुलांशुंमभिमुखीटलाह—

मया ततमिदं सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना ।

मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्ववस्थितः ॥ ४ ॥

४.

मया मम य परो भावस्तेन तत्तं न्यास्य सर्वमिदं जगदव्यक्तमूर्तिना न स्वत्वा
मूर्तिः स्वरूप दश्य मम सोऽहमव्यक्तमूर्तिस्तेन मन्वान्यक्तमूर्तिना कर्णाणोवरस्व-
रूपणेत्यर्थ । तरिमन्मस्यव्यक्तमूर्तो स्थितानि मत्स्थानि सर्वभूतानि ब्रह्मादि तत्त्वपर्यन्तानि ।
नहि निरात्मक किञ्चिद्भूत स्वचहाराभावकल्पतेऽतो मत्स्थानि मयाऽहमनाम-
पवेन स्थितान्यतो मयि स्थितानीत्युच्यन्ते । तेषां भूतानामहमेवात्मैक्य-
स्तेषु स्थित इति मूढबुद्धीनामवभासतेऽतो धर्मीनि न चाहं तेषु भूतेष्वव-
स्थितो मृतपत्संश्लेषाभावेनाकाशास्थाप्यन्तरतमो ब्रह्मम् । न ह्यसंतापि वस्तु
किदाधेयभावेनासिद्धं भवति ॥ ४ ॥

अन एवातरागित्वान्मय—

न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ।

भूतभृद् च भूतस्थो ममात्मा भूतभावनः ॥ ५ ॥

न च मत्स्थानि भूतानि ब्रह्मादानि दश्य मे योगं शुक्ति घटन मे योगमैश्वर
योगमैश्वरं योगमात्मनो वायात्न्यमित्यर्थ । तथा च श्रुतिरसर्गित्वादसहस्रां दर्शयति
" अमद्गो नहि सज्जते " (Br Upa III. 9 26) इति । इदं चार्थमन्यत्राप्य
भूतभृद्सहस्रोऽपि सन्भूतानि विभक्तिं न च भूतस्यो यथोक्तेन न्यायेन
दर्शितत्वाद्भूतस्थत्वानुपपत्तेः । यद्य पुनह्यत्रोऽसौ ममात्मैति, विमज्ज्य
देहादिसंघातं तस्मिन्ब्रह्मकारमभ्यारोप्य लोकादुद्दिमसुतरन्म्यपदिशति
ममात्मैति, न पुनरात्मन आत्मान् इति लोकावद्वान् । तथा भूतभावनो
भूतानि भावयत्युत्पादयति कर्षयतीति वा भूतभावन ॥ ५ ॥

यथोक्तेन श्लोकावधेनोक्तमर्थं दृष्टान्तेनोपपादयन्नाह—

यथाकाशस्थितो नित्यं वायु सर्वत्रगो महान् ।

तथा सर्वाणि भूतानि मत्स्थानीत्युपधारय ॥ ६ ॥

यथा लोक आकाशस्थित आवाशे स्थितो नित्य सदा वायु सर्वत्र गच्छन्तानि सर्वत्रगो महान्परिमाणतस्तथाकाशवत्सर्वगते मध्यमश्लेषणैव स्थितानाल्लेबमुपधारय जानीहि ॥ ६ ॥

एव वायुराकाश इव मयि स्थितानि सर्वभूतानि स्थितिकाले तानि—

सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिकाम् ।

कल्पक्षये पुनस्तानि कल्पादौ विसृजाम्यहम् ॥ ७ ॥

सर्वभूतानि कौन्तेये प्रकृतिं त्रिगुणात्मिकामपरानिकृष्टा यान्ति मामिका मदीया कल्पक्षये प्रलयकाले । पुनर्भूयस्तानि भूतायुत्पत्तिकाले कल्पादौ विसृजाम्युत्पादयाम्यहं पूर्ववत् ॥ ७ ॥

ध्वमविपालक्षणात्—

प्रकृतिं स्वामवष्टभ्य विसृजामि पुनः पुन ।

भूतप्राममिम कृत्स्नमवश प्रकृतेर्वशात् ॥ ८ ॥

प्रकृतिं स्वां स्वीयामवष्टभ्य वशीकृत्य विसृजामि पुनः पुन प्रकृतितो जान भूतप्राम भूतसमुदायमिम वर्तमान कृत्स्न समग्रमवशमस्वतन्त्रमविद्यादिदोषै परवशीकृत प्रकृतेर्वशात्त्वभाववशात् ॥ ८ ॥

सहि तस्य ते परमेश्वरस्य भूतप्राममिम विषम विदधन्सन्निमित्ताभ्या धर्माधर्मभ्या सबन्ध स्यादित्तीदमाह भगवान्—

न च मां तानि कर्माणि निवृत्तन्ति धनजय ।

उदासीनवदासीनमसक्त तेषु कर्मसु ॥ ९ ॥

न च मामीश तानि भूतप्रामस्य विषमविभर्गेनिमित्तानि कर्माणि निवृत्तन्ति धनजय । तत्र कर्मणामसक्त्वित्त्वे कारणमाह—उदासीनवदासीन यथोदासीन उपेशक कश्चित्तदासीनमात्मनोऽविश्रित्यत्वादसक्त फलासह्यरहितगमिमानवर्जितमह करोमीति तेषु कर्मसु । अतोऽन्यस्यापि कर्तृत्वाभिमानाभावः फलासङ्गभावश्चात्मबन्धकारणमन्यथा कर्मभिवर्ष्यते मूढ कोशवारवादित्याभिप्राय ॥ ९ ॥

तत्र भूतप्राममिम विसृजाम्युदासीनवदासीनामिति च विरुद्धमुच्यते इति तत्परि-
हारार्थमाह—

मयाप्यक्षेण प्रकृतिः सृपते सचराचरम् ।

हेतुनानेन कौन्तेय जगद्विपरिवर्तते ॥ १० ॥

मया अभ्यक्षेण सर्वतो दृशिम्राजस्वरूपेणाविक्रियात्मनाऽप्यक्षेण मया माया त्रिमुष्णा-
त्मिकाविपालङ्घना प्रकृतिः सृजत उत्पादयति सचराचर जगत् । तथा च मन्त्रवर्ण-
"एको देव" सर्वभूतेषु गूढः सर्वव्यापी सर्वभूतान्तरात्मा । कर्माध्यक्षः सर्वभूताधिवासः
साधुं चेना केवलो निर्गुणश्च " इति (Sya Upa VI 11) । हेतुना निमित्ते-
नानेनाप्यक्षेण कौन्तेय जगत्सचराचर व्यक्ताव्यक्तात्मक विपरिवर्तते सर्वावस्थासु ।
दृशिकर्मत्वापत्तिनिमित्ता हि जगत् । सर्वा प्रकृतिरहमिदं भोक्ष्ये पश्यामीदं दृश्यामीदं
सुखमनुभवामि दुःखमनुभवामि तदर्थमिदं कर्त्विष्याम्येतदर्थमिदं कर्त्विष्य इदं शास्वामी-
त्वाभावगानिनिष्ठावगस्त्यवसानैव । " यो अत्याध्यक्षः परमे व्योमन् " (Rig Sa-
hita X. 129. 7) इत्यादयश्च मन्त्रा एतन्मर्थं दर्शयन्ति । ततश्चैकस्य देवस्य
सर्वाध्यक्षभूतत्वेतन्मयाप्रस्य परमार्थत सर्वभोगानधिसवन्धिनीऽनस्त चेतनान्तरस्थाधिवि
भोक्तुरन्वस्थागवात्किनिमित्तैव सृष्टिरित्यत्र प्रथमतःवचने अनुपपत्ते " को अहा वेद
क इह प्रवोचकृत आजाता कुत इव विसृष्टि " (Ibid X. 129. 6) इत्या-
दिमन्त्रवर्णैश्च । दर्शितं च भगवताज्ञानेनाहृतं ज्ञान तेन मुक्ताभि जन्तव इति
(Bha GI V. 15) ॥ १० ॥

एवं मा नित्यशुद्धबुद्धसुखात्मभाव सर्वभन्तृतागत्यानगपि सन्तम्—

अवजानन्ति मां मूढा मानुषी तनुमाधितम् ।

परं भावमजानन्तो मम भूतमहेश्वरम् ॥ ११ ॥

अवजानन्त्यवशा परिभव जुर्वन्ति मा मूढा अविवेकिनो मानुषी मनुष्य-
संबन्धिनीं तनु देहमाधित मनुष्यदेहेन व्यवहरन्तमित्येदेत् । परं प्रकृतं भावं पर-
मात्मतरवमाकाशकल्पमाकाशादप्यन्तरतममजानन्तो मम भूतमहेश्वर सर्वभूताना
महान्तर्माश्वर स्वमात्मानम् । ततश्च तस्य ममावशानभावनेनाहता वराकाशो ॥११॥

कथम्—

मोघाशा मोघकर्माणो मोघज्ञाना विचेतसः ।

राक्षसीमासुरी चैव प्रकृतिं मोहिनीं श्रिताः ॥ १२ ॥

मोघाशा मूघाशा आशिषो येषां ते मोघाशाः । तथा मोघकर्माणो वानि
चाभिदोषादांनि तैरनुष्ठीयमानानि कर्माणि तानि च तेषां भगवत्परिमवात्स्वत्त्वभूत-
स्वावशान्तामोघान्त्वेव निष्फलानि कर्माणि सवन्तीति मोघकर्माणः । तथा मोघज्ञाना
निष्फलज्ञाना ज्ञानमपि तेषां निष्फलमेव स्यात् । विचेतसो विगतविवेकाश्च ते भव-
न्तीत्यभिप्रायः । किं च ते भवन्ति राक्षसीं रक्षसा प्रकृतिं स्वभावमाहुरीमहाराणा
च प्रकृतिं मोहिनीं मोहकरीं देहात्मवादिनीं श्रिता आभितादिश्रिणि श्रिणि पिव
साद परस्वमपहरेत्येववदनशीलाः क्रूरकर्माणो भवन्तीत्यर्थः । " अघूर्ता नाम ते
सौका " इति धुनेः (Isa. Upa. 3) ॥ १२ ॥

ये पुनः मद्भाना भगवद्भक्तिलक्षणे मोक्षमार्गं प्रस्था—

महात्मानस्तु मा पार्थ देवीं प्रकृतिमाश्रिता ।

भजन्यनन्यमनसो ज्ञात्वा भूतादिमव्ययम् ॥ १३ ॥

महात्मानस्त्वधुदाचित्ता मामीश्वर पार्थ देवीं देवाना प्रकृतिं समदमदयाश्रद्धा-
दिलक्षणाभाश्रिता सन्तो भजन्ति सेवन्तेऽनन्यमनसोऽनन्याचित्ता ज्ञात्वा भूतादि
भूताना विषदाशना प्राणिना चादि वारणमव्ययम् ॥ १३ ॥

कथम्—

सतत कीर्तयन्तो मा यतन्तश्च दृढप्रता ।

नमस्यन्तश्च मा भक्त्या नित्ययुक्ता उपासते ॥ १४ ॥

सतत सर्वदा भगवन्त बह्वस्वरूप मा कार्तयन्तो यतन्तश्चेन्द्रियोपसंहारसमद-
दयाहिंसादिलक्षणैर्धर्मैः प्रयतन्तश्च दृढप्रता दृढ स्थिरमचात्रव्य प्रत येषा ते दृढप्रता
नमस्यन्तश्च मा हृदयेशयमात्मान भक्त्या नित्ययुक्ता सन्त उपासते सेवन्ते ॥ १४ ॥

ते केन केन प्रवारेणोपासत इत्युच्यते—

ज्ञानयज्ञेन चाप्यन्ये यजन्तो मामुपासते ।

पृथक्त्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतोमुखम् ॥ १५ ॥

ज्ञानयज्ञेन ज्ञानमेव भगवद्विषय यश्चरेत्त ज्ञानयज्ञेन यजन्त पूजयन्तो मामीश्वर
चाप्यन्येऽन्यामुपासना परित्यज्योपासते । तच्च ज्ञानमेकत्वेनैवमेव पर ब्रह्मेति परमार्थ-
दर्शनेन यजन्त उपासते । केचिच्च पृथक्त्वेनादित्यचन्द्रादिभेदेन स एव भगवान्विष्णु
रादित्यादिरूपेणावस्थित इत्युपासते । केचिद्बहुधावस्थित स एव भगवासर्वतोमुखो
विश्वतोमुखो विश्वरूप इति त विश्वरूप सर्वतोमुख बहुधा बहुप्रवारेणोपासते ॥ १५ ॥

यदि बहुभि प्रकारेणोपासते कथं त्वामेवोपासत इत्यत आह—

अहं ऋतुरहं यज्ञः स्वधाहमहमौषधम् ।

मन्त्रोऽहमहमेवाज्यमहमशिरह हुतम् ॥ १६ ॥

अहं ऋतु श्रौतकर्मभेदोऽहमेवाह यज्ञ इति । किञ्च स्वधाहमह
पितृभ्यो यज्ञियते । अहमौषध सर्वप्राणिभिर्यदघने तदौषधश्चर्वाच्यम् । अथवा
स्वभेति सर्वप्राणिसाधारणमन्नमौषधमिति व्याघ्युपशमार्थं भेषजम् । मन्त्रोऽह वेन
पितृभ्यो देवताभ्यश्च हविर्दायते । अहमेवाज्य इति । अहमशिर्यैरिमन्दूयते
सोऽग्निरहमेवाह हुत इति हवनकर्म च ॥ १६ ॥

किञ्च—

पिताहमस्य जगतो माता धाता पितामह ।

वधे पथिप्रमोचर ऋक्साम यजुरेव च ॥ १७ ॥

पिता जनविताहमस्य जगतो माता जनपित्रो धाता कर्मफलस्य प्राणिभ्यो
विधाता पिनामहः पितुः पिता वेष वेदितव्यः पवित्रं पावनमाकारश्च कृत्याम
यजुरेव च ॥ १७ ॥

किंच—

यतिर्भर्ता प्रभुः साक्षी निवासः शरणं सुहृद् ।

प्रभवः प्रलयः स्थानं निधानं बीजमभ्ययम् ॥ १८ ॥

यतिः कर्मफलं, भर्ता पोषा, प्रभुः स्वामी, साक्षी प्राणिनां कृत्वाकृतस्य, निवासो
यस्मिन्प्राणिनो निवसन्ति, शरणमार्तानां मरणशान्तामादिहर, सुहृत्प्रत्युपकारानुपेक्षः
सन्नुपकारी, प्रभव उत्पत्तिर्जगतः, प्रलय. प्रलीयते यस्मिन्निति । तथा स्थाव
विद्यस्वरिमञ्जिति । निधान निक्षेपः कालान्तरोपभोग्यं प्राणिनां, बीजं प्ररोहकारणं
प्ररोहप्रमाणम् । अव्यय धारसत्सारभावितादव्ययम् । न क्षीयति किञ्चित्प्ररोहति ।
निलय च प्ररोहदर्शनाद्वाजसनिविर्न व्येतीति गन्तवे ॥ १८ ॥

किंच—

सपाम्यहमहं ययं निगृह्णाम्युत्पृजामि च ।

अमृतं चैवं स्याद्युक्त्वा सदसथाहमर्जुन ॥ १९ ॥

सपाम्यहमादिभ्यो भूत्वा कैश्चिद्दिमभिरुत्पृजामि इव वां कैश्चिद्दिमभिरुत्पृजाम्युत्पृजामि
पुनर्निगृह्णामि कैश्चिद्दिमभिरुत्पृजामिसिः पुनरुत्पृजामि प्राशुषि । अमृतं चैवं देवानां
मृत्युश्च मर्त्यानाम् । सत्सवन्धितया विषमानं तद्विपरीतमस्तथैवाहमर्जुन । न
पुनरुत्पृजाम्येवासद्गवामस्य कार्यकारणे वा सदसती ॥ १९ ॥

ये पूर्वोक्तैरनुद्दिष्टिपरैरेकत्ववृत्तत्वादिविशानैवेकमां पूजयन्त उपामते ज्ञानविदस्ते
मथाविज्ञानं मयि न प्राप्नुवन्ति । ये पुनरज्ञाः काम-ज्ञानाः—

त्रेविद्या मां सोमपाः पूतपापा

यज्ञीरिष्या स्वर्गंतिं प्रार्थयन्ते ।

ते पुण्यमासाद्य सुरेन्द्रलोक—

मभ्यन्ति दिव्यान्दिभि देवभोगात् ॥ २० ॥

त्रेविद्या ऋग्यजुः सामविद्यो मां नस्वादिदेवरूपिण सोमपाः सोमं विद्वन्तीति
सोमपास्तेनेव सोमपानेन पूतपापाः शुद्धकिल्बिषा यज्ञैरिष्टोमादिभिः रिष्या पूजयित्वा
स्वर्गंतिं स्वर्गममन स्वर्गंतिता प्रार्थयन्ते । ते च पुण्यं पुण्यफलमासाद्य सर्वपाप्य
सुरेन्द्रलोकं शतक्रतोः स्वानमभ्यन्ति सुखे दिव्यान्दिभि भवानपाहवान्देवभोगात्
देवानां भोगात्सात् ॥ २० ॥

ते तं भुक्त्वा स्वर्गलोक विशालं
क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोक विशन्ति ।

एवं त्रयीधर्ममनुप्रपन्ना

गतागत कामकामा लभन्ते ॥ २१ ॥

ते तमिति । ते त भुक्त्वा स्वर्गलोक विशालं विस्तारं क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोक
मिम विशन्त्याविशन्ति । एव हि यथोक्तं प्रकारेण त्रयीधर्मं केवल वैदिक कर्मानु
प्रपन्ना गतागत यत् चागत च गतागत समन्तागमन कामकामा कामान्कामयन्त
इति कामकामा लभन्ते गतागतमेव न तु स्वातन्त्र्य कचिद्विभन्त इत्यर्थे ॥ २१ ॥

ये पुनर्निश्चामा सम्बन्धसिन्—

अनन्याश्चिन्तयन्तो मां ये जनाः पर्युपासते ।

तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम् ॥ २२ ॥

अनन्या अपृथग्भूता पर देव नारायणमात्मत्वेन गता सन्तश्चिन्तयन्तो मा ये
जना अनन्यासिन् पर्युपासते तेषां परमार्थदर्शिनानां नित्याभियुक्तानां सतताभियोगिनां
योगक्षेम योगोऽप्राप्तय प्राप्तय क्षेमस्तद्रक्षण तद्भय वहामि प्राप्तयहम् । ज्ञानी
स्वामैव मे मत स च मम प्रियो (VII 18, 17) यस्मात्तस्मात्ते ममात्मभूता प्रियाश्चेति ।
नन्वन्वेषामपि भक्तानां योगक्षेम वहत्येव भगवान् । सत्य वहत्येव । किं त्वय
विशेषोऽन्ये ये भक्तास्ते स्वार्थ स्वयमपि योगक्षेममीहन्तेऽनन्यदर्शिनस्तु नार्थ
योगक्षेममीहन्ते । न हि ते जीविते मरणे बालनो गृद्धि कुर्वन्ति केवलमेव
भगवच्छरणास्ते । अतो भगवानेव तेषां योगक्षेम वहताति ॥ २२ ॥

नन्वन्या अपि देवतास्त्वमेव चेतद्भक्ताश्च त्वामेव यजन्ते । सत्यमेवम्—

येऽप्यन्यदेवताभक्ता यजन्ते अद्भयान्विताः ।

तेऽपि मामेव कौन्तेय यजन्त्याविधिपूर्वकम् ॥ २३ ॥

येऽप्यन्यदेवताभक्ता अन्यासु देवतासु भक्ता अन्यदेवताभक्ता सन्तो यजन्ते पूज
यन्ते अद्भयान्विता यजन्त्याविधिपूर्वकम् अनुगतास्तेऽपि मामेव कौन्तेय यजन्त्याविधि-
पूर्वकमाविधिज्ञानं तत्पूर्वकमज्ञानपूर्वकं यजन्त इत्यर्थे ॥ २३ ॥

करमात्तेऽविधिपूर्वकं यजन्त इत्युच्यते यस्मात्—

अहं हि सर्वज्ञानां भोक्ता च प्रभुरेव च ।

न तु मामभिजानन्ति तत्त्वेनातश्चयन्ति ते ॥ २४ ॥

अहं हि सर्वज्ञानां धीतानां स्मार्तानां च सर्वेषां यज्ञानां देवनात्मत्वेन भोक्ता
च प्रभुरेव च । मत्स्वामिको हि यज्ञोऽपियज्ञोऽहमेवात्रेति (VIII 4) इत्युक्तम् । तथा

न तु मामभिवानन्ति तस्मै न यथायत् । आस्थाविधिपूर्वकमिच्छन् वागपलाञ्छयन्ति
प्रच्छयन्ते ते ॥ २४ ॥

येऽप्यन्यदेवाणां कृतिमस्वेनाविधिपूर्वकं यजन्ते तेषामपि वागपलमनन्दयन्ति । यत्पु-
मान्ति देवमता देवान्पितृन्वान्ति पितृव्रता ।

भूतानि यान्ति भूतेज्या यान्ति मद्याजिनोऽपि माम् ॥ २५ ॥

यान्ति गच्छन्ति देवव्रता देवेषु व्रत नियमो भक्तिश्च येषां ते देवव्रता देवान्
यान्ति । पितृव्रतसिन्धुत्वात्तार्दीन्वाम्ति पितृव्रता आत्मादिक्रियापरा पितृभक्त्या । भूतानि
विनायकमातृगणघतुर्भगिन्यादीनि यान्ति भूतेज्या भूतानां पूजकाः । यान्ति
मद्याजिनो मद्यजनदीक्षा वैष्णवा मामेव । समानेऽप्यायासे मामेव न भजन्तेऽहानात् ।
तेन तेऽल्पफलभागो भवन्तीत्यर्थः ॥ २५ ॥

न देवस्य मन्त्रज्ञानामनादृष्टिसिद्धिगणमनन्तफलं सुखाराधनश्चाह । कथम्—

यत्र पुष्यं फलं तोषं यो मे भक्त्या प्रयच्छति ।

तदहं भक्त्युपहृतमश्रामि प्रयतात्मनः ॥ २६ ॥

यत्र पुष्यं फलं तोषमुदयं यो मे मद्य भक्त्या प्रयच्छति तदहं यथादि
भक्त्येवोपहृतं भक्तिपूर्वकं प्रापितं भक्त्युपहृतमश्रामि गृह्णामि प्रयतात्मनः शुष्य-
बुद्धे ॥ २६ ॥

यत इवमत —

यत्करोषि यदश्रामि यज्जुहोषि ददासि यत् ।

यत्तपस्यसि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणम् ॥ २७ ॥

यत्करोषि स्वतः प्राप्तं यदश्रामि यच्च जुहोषि इवनं विवेकं यसि श्रौतस्मार्तं
वा, यददासि प्रयच्छामि ब्राह्मणादिभ्यो हिरण्यपात्राज्यादि, यत्तपस्यसि तपश्चरसि
कौन्तेय तत्कुरुष्व मदर्पणं यत्पण्यार्पणम् ॥ २७ ॥

यत् कुर्वन्तस्व यदश्रामति तच्छृणु—

शुभाशुभफलैरेव मोक्षयसे कर्मबन्धने ।

संन्यासयोगमुक्तात्मा विमुक्तो मामुपैष्यसि ॥ २८ ॥

शुभाशुभफलैरेव शुभाशुभे श्टानिष्टकले येषां ज्ञानि शुभाशुभफलानि कर्माणि
ते शुभाशुभफले कर्मबन्धने कर्माण्येव बन्धनानि ते कर्मबन्धनैरेव मत्समर्पणं कुर्वन्
मोक्षयसे । सोऽयं संन्यासयोगो नाम संन्यासश्चासौ मत्समर्पणतया, कर्म-
स्वाद्योगश्चासाविति तेन संन्यासयोगेन युक्त आत्मान्तकरणं यस्य तत्र स त्व
संन्यासयोगमुक्तात्मा तन्निमुक्तं कर्मबन्धनैर्नविभेत् पवित्रे चारिम्बन्धरीरे मामुपैष्यस्या-
गमिष्यसि ॥ २८ ॥

रागद्वेषवास्ताहिं भगवान्यनो भक्ताननुगृह्णाति नेतरानिनि । तत्र—

समोऽहं सर्वभूतेषु न मे द्वेषोऽस्ति न प्रियः ।

ये भजन्ति तु मां भक्त्या मयि ते तेषु चाप्यहम् ॥२९॥

समस्तुव्योऽहं सर्वभूतेषु न मे द्वेषोऽस्ति न प्रियोऽपि वदहं दूरस्थानां यथाग्निः
शीतं नापनयति सर्वापमुपसर्पतामपनयति तथाहं भक्ताननुगृह्णामि नेतरान् । ये
भजन्ति तु मामोश्वरं भक्त्या मयि ते स्वभावत एव न मन रागनिमित्तं मयि वर्तन्ते ।
तेषु चाप्यहं स्वभावत एव सर्वे नेतरेषु नैवानता तेषु द्वेषो मम ॥ २९ ॥

शृणु गद्ग्राक्तेर्माहात्म्यम्—

अपि चेत्सुदुराचारो भजते मामनन्यभाक् ।

साधुरेव स मन्तव्यः सम्यग्यवसितो हि सः ॥ ३० ॥

अपि चेत्सुदुराचारः सुदुराचारोऽतीव कुलित्वाचरोऽपि भजते माम-
नन्यभागनन्यभक्तिः सन्साधुरेव सन्त्यक्त्वा एव स मन्तव्यो ज्ञातव्यः तस्यैवभावद्वयव-
सितो हि यस्मात्साधुनिश्चयः सः ॥ ३० ॥

उत्सव्य च बाह्यां दुराचारतामन्तःसम्यग्यवसायसामर्थ्यात्—

क्षिप्रं भवति धर्मात्मा शश्वच्छान्तिं निगच्छति ।

कौन्तेय प्रतिजानीहि न मे भक्तः प्रणश्यति ॥ ३१ ॥

क्षिप्रं शीघ्रं भवति धर्मात्मा धर्माच्च एव । शश्वच्चित्त्य शान्तिं चोपशमं निगच्छति
प्राप्नोति । शृणु परमार्थं कौन्तेय प्रतिजानीहि निश्चितां प्रतिज्ञां कुरु न मे मम
भक्तो मयि समर्पितान्तरात्मा मद्भक्तो न प्रणश्यतीति ॥ ३१ ॥

किंच—

मां हि पार्थ व्यपाश्रित्य येऽपि स्युः पापयोजयः ।

द्वियो वैश्वास्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति परां गतिम् ॥३२॥

मा हीति । मा हि यस्मात्पार्थ व्यपाश्रित्य मामाश्रयत्वेन गृहीत्वा येऽपि
सुभवेषु पापयोनयः पापा योनिर्यथा ते पापयोनयः पापजन्मानः । के त इत्याह
द्वियो वैश्वास्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति गच्छन्ति परां गतिं प्रकृष्टा गतिम् ॥३२॥

किं पुनर्माक्षणाः पुण्या भक्ता राजर्षयस्तथा ।

अनित्यमसुखं लोभमिमं प्राप्य भजस्व माम् ॥ ३३ ॥

किं पुनरिति । किं पुनर्माक्षणाः पुण्याः पुण्ययोनयो भक्ता राजर्षयस्तथा राजा-
नश्च त ऋषयश्चेति राजर्षयः । यत्र एवमतोऽनित्यं क्षणभङ्गुरमसुखं च सुखवर्जितमिमं
लोभं मनुष्यलोकं प्राप्य पुरुषार्थसाधनं दुर्लभं मनुष्यैः कृत्वा भजस्व मेवत्य
माम् ॥ ३३ ॥

कथम्—

मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी सां नमस्कृत ।

मामेवैश्यासि युक्त्यैवमागानं मत्परायणः ॥ ३४ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्रथा सहिताया वैवासक्या श्रीभूमपर्वणि

श्रीभगवद्गीतायामुपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे राजविद्याराजगुह्य-

योगो नाम नवमोऽध्यायः ॥ ९ ॥

यदि मनो यस्य स त्व मन्मना भव । तथा मद्भक्तो भव । मद्याजी मद्यजन
शीलो भव । मामेव च नमस्कृत मामेश्वरमेश्वरवागमिष्वपि युक्त्वा समाधाव
चित्तम् । एवमात्मानमह हि सर्वथा भूतानामात्मा परा च गतिः परमयत्न त मामेव
भूतमेव्यसीत्यतीतान पदेन स्वयन्ध । मत्परायणः सन्नित्यर्थः ॥ ३४ ॥

इति श्रीम परमहंसपरिवाजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादादेश्वश्रीमच्छं-

करभगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये राजविद्याराजगुह्ययोगो

नाम नवमोऽध्यायः ॥ ९ ॥

अथ दशमोऽध्यायः ।

सप्तमेऽध्याये भगवत्तस्मै विभूतयश्च प्रकाशिता नवमे च । अथेदानीं येषु
येषु भावेषु चिन्त्यो भगवास्ते ते भावा वक्तव्याः । तस्मै च भगवतो वक्तव्यमुक्तमपि
दुर्विद्येयत्वादित्यत—

श्रीभगवानुवाच—

भूय एव महाबाहो शृणु मे परमं पच ।

यत्तेऽहं प्रीयमाणाय वक्ष्यामि हितराम्यया ॥ १ ॥

भूय एव भूय पुनर्हे महाबाहो शृणु मे मदीय परम प्रकृत्य निरतिशयवस्तुनः
प्रकाशक वचो वाचय, यत्परम ते सुख्य प्रीयमाणाय मद्रचनात्प्रीयसे त्वमनीशामृतमिव
विभस्ततो वक्ष्यामि हितकाम्यया हितेच्छया ॥ १ ॥

किमर्थमह वक्ष्यामीत्यत आह—

न मे विदुः सुरगणा प्रभवं न महर्षयः ।

आहमादिर्हि देवानां महर्षीणां च सर्वशः ॥ २ ॥

न मे विदुर्न जानन्ति सुरगणा ब्रह्मादयः । किं ते न विदुः, मम प्रभव प्रभावं
प्रभुशक्त्यतिशयम्, अथवा प्रभव प्रभवनमुत्पत्तिम् । नापि महर्षयो भूत्वादयो
विदुः । कस्मात्ते न विदुरित्युच्यन्तेऽहमादिः कारण हि यस्मादेवानां महर्षीणां च
सर्वशः सर्वप्रकारैः ॥ २ ॥

किञ्च—

यो मामजमनादि च वेत्ति लोकमहेश्वरम् ।

असंमूढः स मर्त्येषु सर्वपापैः प्रमुच्यते ॥ ३ ॥

यो मामजमनादि च यस्माद्देवादिदेवानां महर्षीणां च न ममान्य आदिविद्येनेऽ
तोऽहम्ब्रह्मजोऽनादिश्वानादित्वमजले हेतुस्त मामजमनादि च यो वेत्ति विजानानि लोक-
महेश्वर लोकानां महान्तमीश्वरं तुरीयमज्ञानतरकार्यवर्जितमसंमूढः समोहवर्जितः स
मर्त्येषु मर्त्येषु सर्वपापैः सर्वैः पापैर्नानिपूवामतिपूर्वदृष्टैः प्रमुच्यते प्रमोक्ष्यते ॥ ३ ॥

इतश्चाह महेश्वरो लोकानाम्—

बुद्धिर्ज्ञानमसंगोहः क्षमा सर्वं दमः शमः ।

सुखं दुःखं भवोऽभावो भयं चाभयमेव च ॥ ४ ॥

बुद्धिरन्त करणस्य सूक्ष्मापर्याविवक्षीयनसामर्थ्यम् । तदन्त बुद्धिमानिति हि वदन्ति । ज्ञानमात्रमादिपदार्थानामवबोधः । असंगोहः प्रत्युत्पन्नेषु बोद्धव्येषु विवेकपूर्विका प्रवृत्तिः । क्षमाकृष्टस्य ताडितस्य वाविक्रानचित्तता । सत्य वधादृष्टस्य वधाङ्गुतरस्य वात्मानुभवस्य परद्रुहितक्रान्तये तथैवोच्चार्यमाणा वाच्यस्यमुच्यते । दमो बाधोन्द्रियोपशमः । शमोऽन्तःकरणस्य उपशमः । सुखमाह्लादः । दुःखं सतापः । भव उद्भवोऽभावः स्वस्तद्विपर्ययः । भयं च भ्रासोऽभयमेव च तद्विपरीतम् ॥ ४ ॥

अहिंसा समता बुद्धिस्तपो दानं पशोऽपशः ।

भवन्ति भाना भूतानां मत् एव पृथग्विधाः ॥ ५ ॥

अहिंसेति । अहिंसायां प्राणिनाम् । समता समाचितता । बुद्धिः सत्त्वोपपत्तिबुद्धिर्लोकानामेषु । तप इन्द्रियसक्तमपूर्वकं हरीरपीडनम् । दानं यथाशक्ति सविभाय । पशो धर्मविनिष्ठा कीर्ति । अपशस्त्वधर्मविनिष्ठा कीर्ति । भवन्ति भाना यथोक्ता बुद्ध्यादयो भूतानां प्राणिनां मत् परेश्वरात्पृथग्विधा नानाविधाः स्वकर्मानुरूपेण ॥५॥

किंच—

महर्षयः सप्त पूर्वे चत्वारो मनवस्तथा ।

मद्भावा मानसा जाता येषां लोक इमाः प्रजाः ॥ ६ ॥

महर्षयः सप्त मुग्धादय पूर्वेऽनीतकालसर्गिभिरश्वत्वारो मनवस्तथा सावर्णा इति प्रतिज्ञा । ते च मद्भावा मद्भवभावना वैष्णवेन सामर्थ्येनोपेता मानसा मनसेकोत्पदिता मया जाता उत्पन्ना येषां मनुजां महर्षीणां च सृष्टिलोक इमाः एवावरजहमाः प्रजाः ॥ ६ ॥

युतं विभूतिं योगं च मम धो धेति सत्प्रथः ।

सोऽविकम्पेन योगेन युज्यते नात्र संशयः ॥ ७ ॥

यत्नामिति । यत्नां यथोक्तं विभूतिं विस्तार योगं च युक्तिं चान्नतो षट्समवशा योगैश्वर्यसामर्थ्यं सर्वज्ञत्वं योगजनं योगं उच्यते । मम मदीयं नो धेति तत्तत्सत्त्वेन यथावदित्येतद् । सोऽविकम्पेनाप्रचलितेन योगेन सम्पददर्शनरूपैकशुभेन युज्यते सशक्यते नात्र संशयो नास्मिन्नर्थे संशयोऽस्ति ॥ ७ ॥

कीदृशेनाविकम्पेन योगेन युज्यते इत्युच्यते—

अहं सर्वस्य प्रभवो मत्तः सर्वं प्रवर्तेते ।

इति मत्वा भजन्ते मां बुधा भावसमन्विताः ॥ ८ ॥

अहं पर ब्रह्म वासुदेवाख्य सर्वस्य जगतः प्रभव उत्पत्तिमत्त एव रियतिनाश-
क्रियाफलोपभोगलक्षण विक्रियारूप सर्व जगत्प्रवर्तते इत्येव मत्वा भजन्ते सेवन्ते मा
बुधा अवगततत्त्वार्था भावसमन्विता भावो भावना परमार्थतत्त्वाभिनिवेश-
स्तेन समन्विता सयुक्ता इत्यर्थः ॥ ८ ॥

किंच—

सच्चित्ता मद्गतप्राणा बोधयन्तः परस्परम् ।

कथयन्तश्च मां नित्यं तुष्यन्ति च रमन्ति च ॥ ९ ॥

सच्चित्ता मयि चित्त येषां ते सच्चित्ता मद्गतप्राणा मां गता, प्राणाश्चक्षुरादयः
प्राणा येषां ते मद्गतप्राणा मय्युपसङ्गनकरणा इत्यर्थः । अथवा मद्गतप्राणा मद्गतजीवना
इत्येतत् । बोधयन्तोऽवगमयन्तः परस्परमन्योन्य कथयन्तो ज्ञानबलवीर्यादिधर्मैर्विशिष्ट
मां तुष्यन्ति च परितोषमुपयान्ति रमन्ति च रतिं च प्राप्नुवन्ति प्रियसंगत्वेव ॥ ९ ॥

ये यथोक्तप्रकारैर्भजन्ते मा भक्ताः सन्तः—

तेषां सततयुक्तानां भजतां प्रीतिपूर्वकम् ।

ददामि बुद्धियोगं तं येन मामुपयान्ति ते ॥ १० ॥

तेषां सततयुक्तानां नित्याभिपुक्तानां निवृत्तसर्वबाधैषणाणां भजतां सेवमानानां,
किमर्थित्वादिना धारणेन नेत्याह प्रीतिपूर्वकं प्रीति, लोहस्तत्पूर्वकं मा भजतामित्यर्थः ।
ददामि प्रयच्छामि बुद्धियोगं बुद्धिः सम्यग्दर्शनं मत्तत्त्वविषयं तेन योगे बुद्धियोगस्त
बुद्धियोगम् । येन बुद्धियोगेन सम्यग्दर्शनलक्षणेन मा परमेश्वरमात्मभूतमात्मत्वेनोप-
यान्ति प्रतिपद्यन्ते । के, ते ये सच्चित्तत्वादिप्रकौरमां भजन्ते ॥ १० ॥

किमर्थं कस्य वा स्वप्नासिप्रतिबन्धहेतोर्नाशकं बुद्धियोगं तेषां स्वप्नकानां
ददासीत्याकाङ्क्षायामाह—

तेषामेवानुक्तम्पार्थमहमज्ञानजं तमः ।

नाशयाम्यात्मभावस्थो ज्ञानदीपेन भास्वता ॥ ११ ॥

तेषामेव कथं नाम भेदः स्यादित्यनुक्तम्पार्थं ददाहेतोरहमज्ञानजमरिबेकतो
जातं मिथ्याप्रत्ययलक्षणं मोहान्धकारं तमो नाशयाम्यात्मभावस्थ आत्मतो
भावोऽन्तःकरणाशयस्तस्मिन्नेष स्थितः सन् । ज्ञानदीपेन विवेकप्रत्ययरूपेण
अक्तिप्रसावृद्धेहाभिपिच्छेन मद्भावनाभिनिवेशवातेरितेन ब्रह्मचर्यादिसाधनसंस्कार-
वत्प्रवर्तमाना विरक्तान्तःकरणाधारेण विषयव्यावृत्तचिन्तारोग्येपाकङ्क्षापितानिवातापरक-
त्वेन नित्यप्रवृत्तेकाङ्क्षयान्जनितसम्यग्दर्शनभास्वता ज्ञानदीपेनेत्यर्थः ॥ ११ ॥

यथोक्तं भगवतो निभृति योगं च क्षुत्वा—

अर्जुन उवाच—

परं ब्रह्म परं धाम पवित्रं परमं भवान् ।

पुरपं शाश्वतं दिव्यमादिदेवमर्जं विशुभम् ॥ १२ ॥

परं ब्रह्म परमात्मा परं धाम परं तेजः पवित्रं पवनं परमं प्रकृतं भवान् । पुरपं शाश्वतं नित्यं दिव्यं दिवि यत्रमादिदेव सर्वदेवानामादी भवं देवमर्जं विशुं विभवन-
शीलम् ॥ १२ ॥

इति—

आहुस्वामृषयः सर्वे देवर्षिर्नादस्तथा ।

आसितो देवलो व्यासः स्वयं सैव ब्रवीषि मे ॥ १३ ॥

आहुः कथयन्ति त्वामृषयो वसिष्ठप्रदयः सर्वे देवर्षिर्नादस्तथासितो देवलोऽप्येव-
मेवाह व्यासश्च, स्वयं सैव ब्रवीषि मे ॥ १३ ॥

सर्वमेतद्वत्तं मन्ये मन्तां वदसि केशव ।

न हि ते भगवन्मार्किं विदुर्देवा य दानवाः ॥ १४ ॥

सर्पमिति । सर्वमेतद्वत्तं कथयन्ति त्वया य तद्वत्तं सत्यमेव मन्ये परमां प्रति
वदसि मापते हे केशव । न हि ते तव भगवन्मार्किं प्रथमं विदुर्देवा न दानवाः ॥१४॥

पठस्त्वं देवादीनामादिरतः—

स्वयमेवायनात्मानं वेत्थ त्वं पुरयोत्तम ।

भूतभाषण भूतेश देवदेव जगत्पते ॥ १५ ॥

स्वयमेवायनात्मानं वेत्थ जानाति त्वं निरतिशयज्ञानैश्वर्यंछादिशक्तिमन्तमीश्वरं
पुरयोत्तम । भूतानि भाषयतीति भूतभाषणो हे भूतभाषण भूतेश भूतानामीशितः,
हे देवदेव जगत्पते ॥ १५ ॥

वक्तुमर्हस्यशेषेण दिव्या द्वात्मविभूतयः ।

याभिर्विभूतिभिर्लोकाविद्यांस्त्वं व्याप्य तिष्ठसि ॥ १६ ॥

वक्तुमिति । वक्तुं कथयितुमर्हस्यशेषेण दिव्या द्वात्मविभूतय अहमनो विभूतयो
यास्तां वक्तुमर्हसि । याभिर्विभूतिभिर्लोकात्मनो माहात्म्यविरतैरिन्द्रोर्लोकांस्त्वं व्याप्य
तिष्ठसि ॥ १६ ॥

कर्यं विद्यामर्हं योगिंस्त्वां सदा परिचिन्तयन् ।

केषु केषु च भावेषु चित्तयोऽसि भगवन्मया ॥ १७ ॥

कथमिति । कथं विद्यां विजानीयामह हे योगिस्त्वं सदा परिचिन्तयन् । तेषु
 तेषु च भावेषु वस्तुषु चिन्त्योऽसि ध्येयोऽसि भगवन्मया ॥ १७ ॥

विस्तरेणात्मनो योग विभूतिं च जनार्दन ।

भूय कथय तृप्तिर्हि शृण्वतो नास्ति मेऽस्मृतम् ॥ १८ ॥

विस्तरेणेति । विस्तरेणात्मनो योग योगैश्वर्यशक्तिविशेष विभूतिं च विस्तरे
 ध्येयपदार्थानां हे जनार्दन, अदंतैर्गतिकर्मणा रूपम् । असुराणां देवप्रतिपक्षभूतानां
 जनानां, नरकादिगमयितृत्वान्जनार्दन । अभ्युदयनिःश्रेयसपुरुषार्थप्रयोजन सर्वजनै
 र्याच्यत इति वा । भूय पूर्वमुक्तमपि कथय तृप्तिर्हि परितोषो यस्माद्भास्ति मे
 शृण्वतस्त्वमुत्पत्तिस्ततवावयामृतम् ॥ १८ ॥

श्रीभगवानुवाच—

इन्त ते कथयिष्यामि दिव्या ह्यात्मविभूतय ।

प्राधान्यतः कुरुश्रेष्ठ नास्त्यन्तो विस्तरस्य मे ॥ १९ ॥

इन्त त इति । इन्तेदानीं ते दिव्या दिवि मया आत्मविभूतय आत्मनो मम
 विभूतयो यास्ता कथयिष्यामीत्येतत्प्राधान्यतो यत्र यत्र प्रधाना या या विभूतिस्तां
 तां प्रथमं प्राधान्यतः कथयिष्याम्यह कुरुश्रेष्ठ । अशेषतस्तु वपंशतेनापि न शक्या
 वक्तु यतो नास्त्यन्तो विस्तरस्य मे मम विभूतीनामित्यर्थः ॥ १९ ॥

तत्र प्रथममेव तावच्छृणु—

अहमात्मा सुडाकेश सर्वभूतादावस्थित ।

अहमादिश्च मध्यं च भूतानामन्त एव च ॥ २० ॥

अहमात्मा प्रलयगात्मा सुडाकेश सुडाका निद्रा तस्या रंशो सुडाकेशो नितनिद्र
 इत्यर्थः, * धनवेश इति वा । सर्वेषां भूतानामाश्रयेऽन्तेऽहंदि स्थितोऽहमात्मा प्रलयगात्मा
 नित्य ध्येयः । तददात्तेन चोत्तरेषु भावेषु चिन्त्योऽहं चिन्तयितुं शक्यो यस्मादहमे
 चादिभूतानां कारण तथा मध्यं च स्थितिरन्तः प्रलयश्च ॥ २० ॥

एव च ध्येयोऽहम्—

आदित्यानामहं विष्णुर्ज्योतिषां रविरशुमान् ।

मरीचिर्मस्तामसि नक्षत्राणामहं शशी ॥ २१ ॥

आदित्यानां द्वादशानां विष्णुर्नामादित्याऽहं ज्योतिषां रविः प्रकाशयितृणामशुमा
 न्ऋद्धिममान्मरीचिर्नामि मस्ता मरुदेवनाभेदानामसि नक्षत्राणामहं शशी चन्द्रमा ॥२१॥

* It is noteworthy that Sankarā is not satisfied with the traditional explanation (नितनिद्र)

वेदानां सामवेदोऽस्मि देवानामस्मि वासवः ।

इन्द्रियाणां मनश्चास्मि भूतानामस्मि चेतना ॥ २२ ॥

वेदानामिति । वेदानां मध्ये सामवेदोऽस्मि, देवानां इन्द्रादित्यादीनां वासव इन्द्रोऽस्मि, इन्द्रियाणामेकादशानां चक्षुरादीनां मनश्चास्मि सकल्पविवक्ष्यात्मक मनश्चास्मि । भूतानामस्मि चेतना कार्यकरणसंपात्ते नित्याभिन्वयका बुद्धिबुद्धिचेतना ॥२२॥

रुद्राणां शंकरश्चास्मि वित्तेशो यक्षरक्षसाम् ।

वसूनां पावकश्चास्मि मेरुः शिलरिणामहम् ॥ २३ ॥

रुद्राणामिति । रुद्राणामेकादशानां शंकरश्चास्मि । वित्तेशः कुबेरो यक्षरक्षसां यक्षणां रक्षसां च । वसूनामष्टानां पावकश्चास्मिर्गैरुः शिखरिणां शिखरवतामहम् ॥ २३ ॥

पुरोधसां च मुख्यं मां विद्धि पार्थ बृहस्पतिम् ।

सेनानीनामहं स्कन्दः सरस्वामयि सागरः ॥ २४ ॥

पुरोधसामिति । पुरोधसां च राजपुरोहितानां च मुख्य प्रधान मां विद्धि आनीहि दे पार्थ बृहस्पतिम् । स हीन्द्रश्चेति मुख्य स्वात्पुरोश । सेनानीनां सेनापतीनामहं स्कन्दो देवसेनापति । सरसां यानि देवजातानि सर्पासि तेषां सरसां सागरोऽस्मि भवामि ॥ २४ ॥

महर्षीणां शृगुरहं गिरामस्येकमक्षरम् ।

यज्ञानां जपयज्ञोऽस्मि स्वावराणां हिमालयः ॥ २५ ॥

महर्षीणामिति । महर्षीणां शृगुरहं गिरां वावा पदलक्षणागामेकमक्षरमोकारोऽस्मि । यज्ञानां जपयज्ञोऽस्मि, स्वावराणां स्थितिमर्ता हिमालयः ॥ २५ ॥

अश्वत्थः सर्ववृक्षाणां देवर्षीणां च नास्वः ।

गन्धर्वाणां चित्ररथः सिद्धानां कपिलो मुनिः ॥ २६ ॥

अश्वत्थ इति । अश्वत्थ सर्ववृक्षाणां देवर्षीणां च नास्वो देवा एव सन्तः कपिलः प्राज्ञा मन्त्रदक्षित्वात्ते देवर्षयस्तेषां नास्वोऽस्मि । गन्धर्वाणां चित्ररथो नाम गन्धर्वोऽस्मि । सिद्धानां जन्मनेव धर्मज्ञानवैराग्यैश्वर्यातिशय प्राप्तानां कपिलो मुनिः ॥ २६ ॥

उरुष्यैःश्रवसमश्वानां विद्धि मामश्रुतोद्भवम् ।

पैरावतं गजेन्द्राणां नराणां च नराधिपम् ॥ २७ ॥

उरुष्यैरिति । उरुष्यैःश्रवसमश्वानामुषे श्रवा नामाश्वस्त मां विद्धि जानीश्रुतोद्भवमश्रुतानिदिपमयनोद्भवम् । पैरावतमितावत्वा जपस्य गजेन्द्राणां इत्याश्वराणां त मां विद्धीत्यनुवर्तते । नराणां मनुष्याणां च नराधिपं राजान मां विद्धि जानीहि ॥ २७ ॥

यच्चापीति । यच्चापि सर्वभूतानां बीजं प्ररोहकारणं तद्रहमजुंन, प्रकरणोपसंहाराय विभूतिसंक्षेपमाह । न तदस्ति भूतं चराचरं चरमचरं वा मया विना यत्स्याद्भवेन्मयाऽपकृष्टं परित्यक्तं निरात्मकं शून्यं हि तत्स्यादती मदात्मकं सर्वमित्यर्थः ॥३९॥

नान्तोऽस्ति मम दिव्यानां विभूतीनां परंतप ।

एष सूदेशतः प्रोक्तो विभूतेर्विस्तरो मया ॥ ४० ॥

नान्तोऽस्तीति । नान्तोऽस्ति मम दिव्यानां विभूतीनां विस्ताराणां परंतप । न ह्यंश्वरस्य सर्वात्मनो दिव्यानां विभूतीनामित्या शक्या वस्तु शातुं वा केनचित् । एष सूदेशत एकदेशेन प्रोक्तो विभूतेर्विस्तरो मया ॥ ४० ॥

यद्यद्विभूतिमस्तत्त्वं श्रीमदूर्जितमेव वा ।

तत्तदेवावगच्छ त्वं मम तेजोऽशंसंभवम् ॥ ४१ ॥

यद्यदिति । यद्यहोके विभूतिमद्विभूतियुक्तं सत्त्वं वस्तु श्रीमदूर्जितमेव वा श्री-
लक्ष्मीस्तया संहितमुस्ताहोपेन वा तत्तदेवावगच्छ त्वं जानीहि ममेश्वरस्य तेजोऽशंसंभवं
तेजसोऽशस एकदेशः सभवो यस्य तत्तेजोऽशंसंभवमित्यवगच्छ त्वम् ॥ ४१ ॥

अथवा यदुनैतेन किं शक्तेन तवाजुंन ।

विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत् ॥ ४२ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्मपर्वणि
श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे
विभूतियोगो नाम दशमोऽध्यायः ॥ १० ॥

अथवेति । अथवा यदुनैतेनैवमादिना किं शक्तेन तवाजुंन एवात्सावशेषेण
अशेषतस्त्वमिममुच्यमानमर्थं शृणु विष्टभ्य विशेषतः स्तम्भनं दृढं कृत्वेदं कृत्स्नं
अगदिकाशेनैकावयवेनैकपादेन सर्वभूतस्वरूपेणेत्येतत् । तथा च मन्त्रवर्णः—

“पादोऽस्य विश्वा भूतानि” (Rg. X. 90. 3) इति स्थितोऽहमिति ॥ ४२ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादाशेषश्रीमच्छंकरभगवतः
कृतो श्रीमद्भगवद्गीताभाष्ये विभूतियोगो नाम दशमोऽध्यायः ॥ १० ॥



एकादशोऽध्यायः ।

भगवतो विभूतय उक्तास्तत्र च 'विष्टग्नाहमिदं कृत्स्नमेकाशेन स्थितो जगत्' (X. 42) इति भगवताऽभिहितं श्रुत्वा यत्नगदात्मरूपमाद्यैश्वरं तत्प्राक्कात्कर्तुंमिच्छन्-

अर्जुन उवाच-

मदनुग्रहाय परमं गुह्यमध्यात्मसंज्ञितम् ।

यावद्योक्तं वचस्तेन मोहोऽयं शिगते मम ॥ १ ॥

मदनुग्रहाय भगवानुग्रहार्थं परमं निरतिशयं गुह्यं योग्यग्नात्मसंज्ञितमात्मानात्मविशेषविषयं वचनयोक्तं वचा वाक्यं तेन ते वचनं मोहोऽयं विगते ममादिशेककुद्धिरपगतत्वर्थं ॥ १ ॥

किंच-

भवाप्ययौ हि भूतानां भूतौ विस्तरशो मया ।

त्वयाः कमलपत्राक्ष माहात्म्यमपि चाव्ययम् ॥ २ ॥

भव उत्पत्तिरप्ययं प्रलयः तौ भवाप्ययौ हि भूतानां भूतौ विस्तरशो मया न संक्षेपतस्त्वत्सत्त्वत्तिकाशात्मकमलपत्राक्ष कमलस्य पत्रं कमलपत्रं तद्दक्षिणी यस्य तव स त्वं कमलपत्राक्षो हे कमलपत्राक्ष माहात्म्यमपि नाव्ययमक्षयं सुव्यवित्थनुवर्तते ॥ २ ॥

एवमेतद्यथात्वं त्वमात्मानं परमेश्वर ।

द्रष्टुमिच्छामि ते रूपमेश्वरं पुरुषोत्तम ॥ ३ ॥

एवमिति । एवमेतन्नाम्नया मया येन प्रकारेणाथ कथयसि त्वमात्मानं परमेश्वरं तथापि द्रष्टुमिच्छामि ते तव शान्तेश्वर्यशक्तिवलीर्षनेजोभिः सपत्रमेश्वरं वैष्णवं रूपं पुरुषोत्तम ॥ ३ ॥

मन्यसे यदि तच्छक्यं मया द्रष्टुमिति प्रभो ।

योगेश्वर सतो मे त्वं दशबोधात्मानमव्ययम् ॥ ४ ॥

मन्यस्ये इति । मन्यसे जितवसति यदि मयाऽर्जुनेन तच्छक्यं द्रष्टुमिति प्रभो

स्वामिन्योगेश्वर योगिनो योगास्तेषामीश्वरो योगेश्वरो हे योगेश्वर यस्माद्दहमतीवार्थी
द्रष्टुं ततस्तस्मान्मे मदर्थं दर्शय त्वमात्मानमव्ययम् ॥ ४ ॥

एवं चोदितोऽर्जुनेन—

श्रीभगवानुवाच—

पश्य मे पार्थ रूपाणि शतशोऽथ सहस्रशः ।

नानाविधानि दिव्यानि नानावर्णाकृतीनि च ॥ ५ ॥

पश्य मे मम पार्थ रूपाणि शतशोऽथ सहस्रशोऽनेकश इत्यर्थे । तानि च नाना-
विधान्यनेकप्रकारानि दिवि भवानि दिव्यान्यप्राकृतानि नानावर्णाकृतीनि च नाना
विलक्षणा नीलपीतादिप्रकारा वर्णास्तथाकृतयोऽव्यवसरथानविशेषा यथा रूपाणा तानि
नानावर्णाकृतीनि च ॥ ५ ॥

पश्चादित्यान्यसून्दान्भिनौ मस्तस्त्वथा ।

बहून्यदृष्टपूर्वाणि पश्चात्पूर्वाणि भारत ॥ ६ ॥

पश्चादित्यानि । पश्चादित्यान्द्वादश वसुधौ रुदनेकादशाभिनौ द्वौ । मस्तः
सप्त सप्तगणा ये तास्तथा बहून्यन्या-व्यदृष्टपूर्वाणि मनुष्यलोके त्वया त्वत्तोऽन्येन वा
केनचित्पश्चात्पूर्वाण्यवदभुतानि भारत ॥ ६ ॥

न केवलमेतावदेव—

इहैकस्थं जगत्कृत्स्नं पश्चाद्य सचराचरम् ।

मम देहे गुडाकेश यच्चान्यद्द्रष्टुमिच्छसि ॥ ७ ॥

इहैकस्थमेकास्मिन्स्थित जगत्कृत्स्नं समस्त पश्चाद्येदानीं सचराचर सह नरेणाचरेण
च वर्तते मम देहे गुडाकेश यच्चान्यद्द्रष्टुमिच्छसि ' यद्वा जयेम
यदि वा नो जयेयु ' (II. 6) इति यदवाचस्तदपि द्रष्टुं यदि इच्छसि ॥ ७ ॥

किंतु—

न तु मां शक्यसे द्रष्टुमनेनैव स्वचक्षुषा ।

द्रिष्य ददामि ते चक्षु पश्य मे योगमैश्वरम् ॥ ८ ॥

न तु मां विश्वरूपधर शक्यसे द्रष्टुमनेनैव प्राकृतेन स्वचक्षुषा स्वकीयेन
चक्षुषा । येन तु शक्यसे द्रष्टुं दिव्येन दृष्टव्यं ददामि ते तुम्य चक्षुस्तेन पश्य मे
योगमैश्वरमीश्वरस्य ममैश्वर योग योगशक्तवतिशयमित्यर्थ ॥ ८ ॥

संजय उवाच—

एवमुक्त्वा ततो राजन्महायोगेश्वरो हरिः ।

दर्शयामास पार्थाय परमं रूपमैश्वरम् ॥ ९ ॥

एवं यथोक्तप्रकारेणोक्त्वा ततोऽनन्तरं रात्र्यन्तरात् महायोगेश्वरो महाश्वारी
योगेश्वरश्च हरिर्नारायणो दर्शनानाम् दक्षितवान्पार्श्वं धृतास्तुताय परम रूप विश्व-
रूपमैश्वरम् ॥ ९ ॥

अनेकवक्त्रनयनमनेकाद्भुतदर्शनम् ।

अनेकादिव्याभरणं दिव्यानेकोद्यतायुधम् ॥ १० ॥

अनेकोक्ति । अनेकवक्त्रनयनमनेकानि वक्त्राणि नयनानि च अस्मिन् रूपे तदनेक-
वक्त्रनयनम् । अनेकाद्भुतदर्शनमनेकान्यद्भुतानि विरभावकानि दर्शनानि अस्मि-
न् रूपे तदनेकाद्भुतदर्शनं तथानेकादिव्याभरणमनेकानि दिव्याभ्याभरणानि यस्मिन्स-
दनेकादिव्याभरणं तथा दिव्यानेकाद्यतायुधं दिव्यान्यनेकान्युद्यताभ्यायुधानि परिमस्तदि-
व्यानेकोद्यतायुधं दशयामासेति पूज्यं सत्त्वं ॥ १० ॥

वैश्व—

दिव्यमाल्याभारधरं दिव्यान्धानुलेपनम् ।

सर्वोक्षर्यमयं देवमनन्तं विश्वतोमुखम् ॥ ११ ॥

दिव्यमाल्याभारधरं दिव्यानि माल्यानि पुष्पाण्यम्बराणि वस्त्राणि च भिन्नने-
पेनेश्वरेण त दिव्यमाल्याभारधरं दिव्यगन्धानुलेपनं दिव्यं मन्धानुलेपनं यस्य त दि-
व्यगन्धानुलेपनं सर्वोक्षर्यमयं सर्वोक्षर्यमयं देवमनन्तं नास्तान्तोऽस्तीत्यनन्तरं विश्व-
तोमुखं सर्वतोमुखं सर्वभूतात्मभूतत्वात् दर्शनानामानुजो इदं शक्तिं वाभ्याश्रित्ये ॥११॥

या पुत्रभंगवतो विश्वरूपस्य भारतस्या उपोच्यते—

दिवि सूर्यसदृस्तस्य भवेद्युगपदुत्थिता ।

यदि मा सरशी सा स्वाहासलस्य महात्मनः ॥ १२ ॥

दिव्यन्तरिक्षे तृतीयस्यां वा दिवि सूर्यायां सद्दत्त सूर्यसदृशं तस्य युगपदुत्थिता
स्य या युगपदुत्थिता वा सा यदि सद्दत्ती तयात्तरस्य महात्मनो विश्वरूपस्यैव भासो
यदि वा न त्वात्तनोऽपि विश्वरूपस्यैव भा अतिरिच्यत इत्यभिप्रायः ॥ १२ ॥

शिव—

सर्वैकस्य जगत्कृच्छ्रं प्रविभक्तमनेकया ।

अपश्यदेवदेवस्य शरीरे पाण्डुरम्बदा ॥ १३ ॥

तत्र तत्रिगन्विश्वरूप एव त्रिगन्विश्वतमेकस्य जगत्कृच्छ्रं प्रविभक्तमनेकया देवपितृ
मनुष्यादिभेदेरपश्यद्गुह्यवान्देवदेवस्य इति शरीरे पाण्डुवोऽर्जुनस्तदा ॥ १३ ॥

ततः स दिव्यवाविष्टो ह्यहोमा धरुजयः ।

प्रणम्य मिरसा देवं कृताञ्जलिभारपट ॥ १४ ॥

तत शक्ति । ततस्त दृष्ट्वा स विस्मयेनाविष्टो विस्मयाविष्टो दृष्टानि रोमानि यस्य
सोऽय दृष्टरोमा चाभवद्भनजय प्रणम्य प्रकर्षेण नमन कृत्वा प्रहामूत सञ्छिरसा
देव विश्वरूपधर कृताञ्जलिर्नमस्कारार्थं सपुटाकृतहस्त सप्रभापतोक्तवान् ॥ १४ ॥
कथं यत्तया दक्षित विश्वरूप तदह पश्यामाति स्वानुभवमाविष्तुर्वन्—

अर्जुन उवाच—

पश्यामि देवांस्तव देव देहे
सवांस्तथा भूतविशेषसघान् ।
प्रह्लाणमीशं कमलासनस्थ-
मृषांश्च सर्वानुरगांश्च दिव्यान् ॥ १५ ॥

पश्याम्युपलभे हे देव तव देहे देवान्सवांस्तथा भूतविशेषसघान्भूतविशेषाणां
स्थानरजङ्गमानां नानासंस्थानविशेषाणां तथा भूतविशेषसघास्तान् । किञ्च प्रह्लाण
चतुर्मुखमीशमीशितार प्रनानां कमलासनस्थ पृथिवापद्ममध्ये महर्वाणिकासनस्थमित्य
र्थं । ऋषींश्च यामिष्ठादीन्, सर्वानुरगांश्च वायुकिंप्रभृतान्दिव्यान्दिवि भवान् ॥ १५ ॥

धनेवबाहूदरवक्त्रनेत्रं
पश्यामि त्वा सर्वतोऽनन्तरूपम् ।
नान्तं न मध्यं न पुनस्तवादि
पश्यामि विश्वेश्वर विश्वरूप ॥ १६ ॥

धनेवबाहूदरवक्त्रनेत्रमनेव बाहव उदराणि वक्त्राणि नेत्राणि च यस्य तव स
त्वमनेवबाहूदरवक्त्रनेत्रत्वमनेवबाहूदरवक्त्रनेत्र पश्यामि त्वा त्वा सर्वत सर्वत्रानन्त-
रूपमनन्तानि रूपाण्यस्थेत्यन तरूपपरत्वमन्तरूप नान्तमन्तोऽवसानं न मध्यं मध्यं नाम
द्वयो धोऽयोरन्तरं न पुनस्तवादि तव देवस्य नान्तं पश्यामि न, मध्यं पश्यामि न
पुनरादि पश्यामि ह विश्वेश्वर हे विश्वरूप ॥ १६ ॥

किञ्च—

किरीटिन गदिन चक्रिण च
सैजोराशि सर्वतोदासिमन्तम् ।
पश्यामि त्वां हुनिराश्य समन्ता-
होस्तानलाकंशुतिमप्रमेयम् ॥ १७ ॥

किरीटिन किराट नाम शिरोभूषणविशेषस्तवस्यास्ति स किराटा त किराटिन
तथा गदिन गदा यस्य चक्रिण शक्ति गदा त गदिन तथा चक्रिण चक्रमस्यास्थानि
चक्रां त चक्रिण च सैजोराशि तेन पुन सर्वतोदासिमन्तं सर्वतो दासिमन्त्यास्ति स
सर्वतोदासिमन्तस्य सर्वतोदासिमन्तं पश्यामि त्वां हुनिराश्य हुं सेन निराश्यो हुनिरा

श्मस्तं दुर्गिरक्ष्यं समन्तासमन्ततः सर्वत्र दीप्तानलार्कं घृतिमनलशार्कं धानलार्कं दी-
प्तानलार्कं दीप्तानलार्कं तयोर्दीप्तानलार्कयोर्गुणतिरिव घृतिस्तेजो यस्य तत्र स त्व
दीप्तानलार्कस्तुतिस्त त्वा दीप्तानलार्कं घृतिम् । अग्नेय न प्रमेयमग्नेयमशक्य-
परिच्छेदमित्यर्थः ॥ १७ ॥

इत एव ते योगश्चाजिदशनादनुमिनोमि—

त्वमक्षरं परमं वेदितव्यं त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् ।

त्वमव्ययः शाश्वतधर्मगोप्ता सनातनस्यं पुरयो मतो मे ॥ १८ ॥

एवमक्षरं न क्षरतीति परमं ब्रह्म वेदितव्यं शाश्वतं सुमुमुक्षुमित्त्वमस्य विश्वस्य
समस्तस्य जगतः परं प्रष्टुं निधानं निधीयतेऽस्मिन्निति निधानं परं आश्रय-
रूपं । किं त्वमव्ययो न तत्र व्ययो विद्यत इत्यव्ययः शाश्वतधर्मगोप्ता अक्षरं
शाश्वतो निरयो धर्मस्तस्य गोप्ता शाश्वतधर्मगोप्ता सनातनाक्षरं तस्य पुरो-
मतोऽभिप्रेतो मे मम ॥ १८ ॥

किंच—

अनादिमध्यान्तमनन्तवीर्यमनन्तबाहु शशिसूर्यनेत्रम् ।

पश्यामि त्वां दीप्तहुताशक्वत्रं स्वतेजसा विश्वमिदं तपन्तम् ॥ १९ ॥

अनादिमध्यान्तमादिश्च मधुं चान्तश्च न विद्यते यस्य सोऽयमनादिमध्या-
न्तस्तं त्वामनादिमध्यान्तमनन्तवीर्यं न तत्र धीर्वरदानोऽर्सात्प्यनन्तधीर्यस्तं त्वामन-
न्तवीर्यं तथा नन्तबाहुमनन्ता बाहवो यस्य तत्र स त्वमनन्तबाहुस्तं त्वामनन्तबाहु
शशिसूर्यनेत्रं शशिसूर्यो नेत्रं यस्य तत्र स त्वं शशिसूर्यनेत्रस्तं त्वा शशिसूर्यनेत्रं चन्द्रादित्य
नयनं पश्यामि त्वा दीप्तहुताशक्वत्रं दीप्तशक्ती हुताशक्व स वक्रुर्ध्वं यस्य तत्र स
त्वं दीप्तहुताशक्वत्रस्तं त्वा दीप्तहुताशक्वत्रं स्वतेजसा विश्वमिदं तपन्तं
नमस्कृतम् ॥ १९ ॥

घावापृथिव्योरिदमन्तरं द्वि व्याप्तं स्वयैकेन दिशश्च सर्वाः ।

दृष्ट्वाद्भुक्तं रूपमिदं तयोर्ग्रं लोकत्रयं प्रव्याधितं मदाभम् ॥ २० ॥

घावापृथिव्योरिदमन्तरं अन्तरिक्षं व्याप्तं स्वयैकेन विश्वरूपधरेण दिशश्च सर्वा व्याप्ता
दृष्ट्वोपलभ्याद्भुक्तं विरमापकं रूपमिदं तयोर्ग्रं दूरं लोकानां त्रयं लोकत्रयं प्रव्याधितं
भीतं प्रचलितं वा हे नरात्मनश्छद्रवभाव ॥ २० ॥

अथाधुना पुरा यदा जयेग यदि वा नो जयेसुरिब्रह्मर्षेण (II. 6) तत्राप आर्मात्त-
किर्णपाय पाण्डवजयमेकान्तिकं दशमागांवि मवृत्तो भयर्षस्त पदवधाद्, किंच—

धमो द्वि त्वा सुरसपा विशन्ति केचिर्ज्ञाताः प्राज्ञलयो गृणन्ति ।

स्वस्तोऽपुक्त्वा महर्षिसिद्धसंघाः स्तुवन्ति त्वां स्तुतिभिः पुष्कलाभिः ॥ २१ ॥

धमो दिं सुष्यमाना योद्धारस्ता त्वां सुरसपा येऽत्र भूमावतारारावाकीर्णा

मत्वादिवेदसया मनुष्यसंस्थानास्त्वा विशन्ति प्रविशन्तो दृश्यन्ते । तत्र केचिद्गीताः
प्राञ्जलय सन्तो गृणन्ति स्तुवन्ति त्वामन्ये पलायनेऽप्यशक्ता सन्तः । युद्धे प्रत्युप-
स्थित उत्पातादिनिमित्तान्युपलक्ष्य स्वस्यस्तु जगत इत्युक्त्वा महर्षिसिद्धसया महर्षीणां
सिद्धानां च सया स्तुवन्ति त्वां स्तुतिभिः पुष्कलाभिः सपूर्णाभिः ॥ २१ ॥

विचान्यत्—

रुद्रादित्या वसवो ये च साध्या विश्वेऽश्विनौ मरुतश्चोष्मपाश्च ।

गन्धर्व्यक्षामुरसिद्धसया बोक्षन्ते त्वा विस्मिताश्चैव सर्वे ॥ २२ ॥

रुद्रादित्या वसवो ये च साध्या रुद्रादयो गणा विश्वेऽश्विनौ च देवौ मरुतश्च,
ओष्मपाश्च वितरो गन्धर्व्यक्षामुरसिद्धसया गन्धर्वा हाहाहून्प्रभृतयो यक्षा कुबेरप्रभृतयो-
ऽसुरा विरोचनप्रभृतयः सिद्धा कपिलादयस्तेषां सया गन्धर्व्यक्षामुरसिद्धसयास्ते
बाक्षन्त पश्यन्ति त्वा त्वां विस्मिता विस्मयमापन्ना सन्तस्त एव सर्वे ॥ २२ ॥

परमात्—

रूपं महत्ते बहुवक्त्रनेत्रं महाबाहो बहुबाहूरूपादम् ।

बहुदरं बहुदंष्टाकरालं दृष्ट्वा लोका प्रव्यथितास्तथाहम् ॥ २३ ॥

रूपं महदतिप्रमाण त तव बहुवक्त्रनेत्रं बहनि वक्त्राणि मुखानि नेत्राणि चक्षुषि
च यस्मिन् रूपे बहुवक्त्रनेत्रं च महाबाहो बहुबाहूरूपादं बहुवो बाहव ऊरव पादाश्च
यस्मिन् रूपे तद्बहुबाहूरूपादं किञ्च बहुदरं बहुदंष्ट्राणां यस्मिन् प्रति बहुदरं बहुदंष्ट्रा-
करालं बहुभिर्दंष्ट्राभिः करालं विकृतं तदन्युदंष्ट्राकरालं दृष्ट्वा रूपमीदृशं लोका
काविका प्राणिनः प्रव्यथिताः प्रचलिता भवेन तथाहमपि ॥ २३ ॥

तत्रेदं कारणम्—

कमःस्पृश दीप्तमनेकवर्णं व्यात्ताननं दीप्तविशालनेत्रम् ।

दृष्ट्वा हि त्वां प्रव्यथितान्तरात्मा धृतिं न विन्दामि शर्मं च विष्णोर्दृष्ट्वा ॥ २४ ॥

कमःस्पृशं तुस्पृशामित्यर्थः, दाप्तं प्रञ्जलितमनेकवर्णमनेकवर्णा भयवरा नाना-
संस्थाना यस्मिन्स्वयं त त्वामनेकवर्णं व्यात्ताननं व्यात्तानि विवृतान्यानानानि
मुखानि यस्मिन्स्वयं त त्वां व्यात्तानं दीप्तविशालनेत्रं दीप्तानि प्रञ्जलितानि
विशालानि विस्तारानि नेत्राणि यस्मिन्स्वयं त त्वां दाप्तविशालनेत्रं दृष्ट्वा हि त्वां
प्रव्यथितान्तरात्मा प्रव्यथितः प्रभातोऽन्तरात्मा मनो यस्य मम सोऽहं प्रव्यथितस्त-
रात्मा सभृतिं भवेत् न विन्दामि न लभे शर्म चापश्यं मास्तुष्टिं हे विष्णो ॥ २४ ॥

परमात्—

दृष्ट्वाकरालानि च ते मुखानि दृष्ट्वै कालानलसनिभानि ।

दिशो न जाने न लभे च शर्मं प्रसीद् देवेश जगन्निवास ॥ २५ ॥

दंष्ट्राकरालानि दंष्ट्राभिः करालानि विकृतानि ते तत्र मुखानि दृष्ट्वैवोपलभ्य
कालानलसंनिभानि प्रलयकाले लोकानां दाहकोऽग्निः कालानलरत्ननिभानि काल-
नलस्तदृशानि मुखानि दृष्ट्वेत्येनादिशः पूर्वापरविवेकेन न जाने दिग्मूढो जातोऽस्म्यतो न
लभे च नोपलभे च शर्म मुखमतः प्रसीद प्रसन्नो भव हे देवेश जगन्निवास ॥ २५ ॥

येभ्यो मम पराजयाशङ्कासीत्सा आपगता वनः—

भमी च त्वां घृतराष्ट्रस्य पुत्राः सर्वे सहैवावनिपालसंघैः ।

भीष्मो द्रोणः सूतपुत्रस्तथासौ सहात्मदीवैरपि योधमुख्यैः ॥ २६ ॥

भमी च त्वा घृतराष्ट्रस्य पुत्रा दुर्योधनप्रभृतयस्त्वरमाणा विशन्तीति व्यवहितेन
संबन्धः । सर्वे सहैव सहिता अवनिपालसंपत्त्वानि पृथ्वी पालयन्तीत्ववनिपालास्तेषां
संघैः । किंच भीष्मो द्रोण युवपुत्रः कर्णस्तथासौ सहात्मदीवैरपि धृष्टद्युम्नमृति-
मिर्षोषमुख्यैर्बोधानां मुख्यैः प्रधानैः सह ॥ २६ ॥

किंच—

वक्राणि ते त्वरमाणा विशन्ति दंष्ट्राकरालानि भयानकानि ।

केचिद्विलग्ना दशनान्तरेषु संदृश्यन्ते चूर्णितैश्चतुर्माह्नैः ॥ २७ ॥

वक्राणि मुखानि ते तत्र त्वरमाणास्त्वरानुक्ता सन्तो विशन्ति । किंविशिष्टानि
मुखानि दंष्ट्राकरालानि भयानकानि भयंकराणि । किंच केचिन्मुखानि प्रविष्टानां
मध्ये विलग्ना दशनान्तरेषु दन्तान्तरेषु भांसमिव भक्षितं संदृश्यन्ते उपलभ्यन्ते
चूर्णितैश्चूर्णोक्तैश्चतुर्माह्नैः शिरोभिः ॥ २७ ॥

कथं प्रविशन्ति मुखानीत्याह—

यथा नदीनां बहवोऽम्बुवेगाः समुद्रमेवाभिमुखा द्रवन्ति ।

तथा तवामी नरलोकवीरा विशन्ति वक्राण्यभिविज्वलन्ति ॥ २८ ॥

यथा नदीनां सप्त-सप्तानां बहवोऽग्नेर्दंष्ट्राणां वेगा अम्बुवेगास्त्वरानुक्ताः समुद्र-
मेकामिमुखाः प्रतिमुखाः द्रवन्ति प्रविशन्ति तथा तद्वत्तवामी भीष्मादयो नरलोकवीरा
मनुष्यलोकेशूरा विशन्ति वक्राण्यभिविज्वलन्ति प्रकाशमानानि ॥ २८ ॥

ते किमर्थं प्रविशन्ति कथं चेत्याह—

यथा प्रदीप्तं ज्वलनं पतङ्गा विशन्ति नाशाय समुद्रवेगाः ।

तथैव नाशाय विशन्ति लोकास्तवापि वक्राणि समुद्रवेगाः ॥ २९ ॥

यथा प्रदीप्तं ज्वलनमग्निं पतङ्गाः पशुणो विशन्ति नाशाय विनाशाय समुद्रवेगाः
समुद्र उद्भूतो वेगो गतिर्येषां ते समुद्रवेगास्तथैव नाशाय विशन्ति लोकाः प्राणिन-
स्तवापि वक्राणि समुद्रवेगाः ॥ २९ ॥

सर्वं पुनः—

लेलिह्यसे प्रसमानः समन्ताल्लोकान्समग्रान्वदनैर्ज्वलद्भिः ।

तेजोभिरापूर्य जगत्समग्रं भासस्तयोग्राः प्रतपन्ति दिव्यो ॥ ३० ॥

लेलिह्यत आस्वादयति प्रसमानोऽन्तः प्रवेशयन्तसमन्तात् समन्ततो लोकांसमग्रा-
समस्तान्वदनैर्वज्रैर्ज्वलद्भिर्दोष्यमानैस्तेजोभिरापूर्य सव्याप्य जगत्समग्रं सहाग्रेण
समस्तमित्येतत् । किंच भासो दीप्तयस्तयोग्राः कृताः प्रतपन्ति प्रतापं कुर्वन्ति हे
व्यापनशीलं दिव्यो ॥ ३० ॥

यत एवमुग्रस्वभावोऽन.—

आख्याहि मे को भवानुग्ररूपो नमोऽस्तु ते देववर प्रसीद ।

विशानुमिच्छामि भवन्तमाद्य न हि प्रजानामि तव प्रवृत्तिम् ॥ ३१ ॥

आख्याहि कथं मे मया को भवानुग्ररूपः कुराकारः । नमोऽस्तु ते तुभ्य हे
देववर देवानां प्रधान प्रसीद प्रसादं कुरु । विशानु विशेषेण शानुमिच्छामि भवन्तमाद्य-
मादौ भवमाद्यम् । न हि यस्मात्प्रजानामि तव त्वदीया प्रवृत्तिं चेष्टाम् ॥ ३१ ॥

श्री भगवानुवाच—

कालोऽस्मि लोकक्षयकृत्प्रवृद्धो लोकान्समाहर्तुमिह प्रवृत्तः ।

ऋतेऽपि त्वा न भविष्यन्ति सर्वे येऽवस्थिताः प्रत्यनीकेषु योधाः ॥ ३२ ॥

कालोऽस्मांति । कालोऽस्मि लोकाक्षयकृत्प्रवृद्धो लोकान्समाहर्तुमिह प्रवृत्तः ।
वृद्धिं गतो यदर्थं प्रवृद्धस्तच्छणु लोकान्तमाहर्तुं सहर्तुं गिहास्मिन्काले प्रवृत्तः । ऋतेऽपि
विनाऽपि त्वा त्वा न भविष्यन्ति भीष्मद्रोणकर्णप्रभृतयः सर्वे येऽवस्थिताऽऽशङ्का
येऽवस्थिताः प्रत्यनीकेष्वनीकमनीकं प्रति प्रत्यनीकेषु प्रतिपक्षगूढेष्वनीकेषु योधा
योद्धारः ॥ ३२ ॥

यस्मादेवम्—

तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व जित्वा शत्रून्भूद्भक्ष्य राज्यं समृद्धम् ।

मयैवैते निहताः पूर्वमेव निमित्तमात्रं भव सव्यस्ताचिन् ॥ ३३ ॥

तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ भीष्मद्रोणप्रभृतयोऽतिरथा अजेया देवैरप्यर्जुनेन जिता इति
यशो लभस्व केवलं पुण्यैर्हि तत्प्राप्यते । जित्वा शत्रून्धर्मोपनप्रभृतीन्भुङ्क्ष्य राज्यं
समृद्धमसपत्नमवष्टभस्व । मयैवैते निहता निश्चयेन हता प्राणैर्वियोजिताः पूर्वमेव ।
निमित्तमात्रं भव त्वं हे सव्यस्ताचिन्सर्वेण वामेनापि इस्तेन शराणां क्षपात्सव्य-
सार्चात्पुच्यतेऽर्जुनः ॥ ३३ ॥

द्रोणं च भीष्मं च जयद्रथं च कर्णं तथाऽन्यानपि योधवीरान् ।

मया हतैस्त्वं यदि मा ध्ययिष्ठा युध्यस्व जेतासि रणे सपत्नान् ॥ ३४ ॥

द्रोणं चेति । द्रोणं च येषु येषु अर्जुनेन रथाशङ्का तांस्तान्पथदिशति भगवान्मया
हतमिति । तथा द्रोणभीष्मयोस्तावत्प्रसिद्धमाशङ्काकारणं द्रोणो धनुर्वेदाचार्यो दिव्यास्त्र-

सपत्र आरामनश्च विशेषतो गुदंतिरिष्टो भीष्म स्वच्छन्दमृत्युर्दिग्भ्यात्सपत्रश्च परशुरामेण
 द्वरसुद्धमगमत्र च पराजितः । तथा जयद्रथो यस्य पिता तपश्वरानि मम पुत्रस्य
 शिरो भूमौ निपातगिष्णति यस्तरथापि शिरः प्रतिभ्यर्ताति । कर्णोऽपि नासवदत्तथा
 शकत्या त्वगोधया सपत्र सर्वेषु कार्त्तवीर्यो यतोऽनस्तत्रास्त्रैव निर्देश । मया
 हतास्त्व जहि निमित्तमात्रेण मा व्यधिष्ठास्तेभ्यो भय मा कार्पाशुभ्यस्व जेतासि
 दुर्बोधनप्रभृतीन्रणे युद्ध सपत्नान्शश्वत् ॥ ३४ ॥

संजय उवाच—

एतच्छ्रुत्वा वचनं केशवस्य कृताञ्जलिर्वेपमानः किरीटी ।

नमस्कृत्वा भूय एवाह कृष्ण सगद्गद भीतभीत प्रणम्य ॥ ३५ ॥

एतच्छ्रुत्वेति । एतच्छ्रुत्वा वचनं केशवस्य पूर्वोक्तं कृताञ्जलिं सन्वेपमानं कम्पमानं
 किरीटी नमस्कृत्वा भूयः पुनरेवाहोक्तवान्कृष्ण सगद्गद भयाविष्टस्य दुःखाम्बिता-
 त्सेहाविष्टस्य च हर्षोद्भवदसुपूर्णैर्भ्रस्त्रे सनि श्लेष्मणा कण्ठावरोधस्ततश्च वाचोऽपाटव
 मन्दशब्दत्वं वासं गद्गदस्तेन सह वतत इति सगद्गद वचनमाहेति वचनक्रियाविशेषे
 पणमेतत्, भीतभीत पुनः पुनर्भयाविष्टचेता सम्प्रणम्य प्रहवीभूत्वाहेति न्यवहि-
 तेन संबन्धः । अत्रावसरे संजयवचनं साभिप्रायम् । बन्ध द्रोणादिष्वङ्गुलेन निक्षेप-
 जेषु चतुर्षु निराश्रयो दुर्बोधनो निहत प्रवेति मत्वा धृतराष्ट्रो जयं प्रति निराश
 सन्सपि परिभ्यति ततः शान्तिरुभयेण भविष्यतीति । तदपि नाश्रीपीदधृतराष्ट्रो
 भवितव्यवशात् ॥ ३५ ॥

अर्जुन उवाच—

स्थाने हृषीकेश तव प्रकीर्त्या जगत्प्रहृष्यत्यनुरज्यते च ।

रक्षामि भीतानि दिशो द्रवन्ति सर्वे नमस्यन्ति च सिद्धसथा ॥ ३६ ॥

स्थाने इति । स्थाने युक्तं कृतत्वं, तव प्रकीर्त्या त्वन्माहात्म्यकीर्तनेन श्रुतेन
 हे हृषीकेश यज्जगत्प्रहृष्यति प्रहर्षंमुपैति तत्स्थाने युक्तमित्यर्थः । अथवा विषयविश-
 यणं स्थाने इति, युक्तो हर्षादिविषयो भगवान् । यत ईश्वरः सर्वात्मा सर्वभूतसुद्ध-
 चनेति । तथाऽनुरज्यतेऽनुरागं चापैति तच्च विषय इति व्याख्येयम् । किंच रक्षामि
 भीतानि भयाविष्टानि दिशो द्रवन्ति गच्छन्ति तच्च स्थाने विषयः । सर्वे नमस्यन्ति
 नमस्कुर्वन्ति च सिद्धसथा सिद्धानां समुदाया कपिलादीनां तच्च स्थाने ॥ ३६ ॥

भगवतो हर्षादिविषयत्वे हेतु दर्शयति—

कस्माच्च ते न नमेरन्महागन्धारीयसे ब्रह्मणोऽप्यादिकर्त्रे ।

अनन्त देवेश जगन्निवास त्वमक्षर स्रवसत्त्वरं यत् ॥ ३७ ॥

कस्माच्च हेतोस्ते तुभ्यं न नमेरञ्च नमस्कृत्युर्द्वे महात्मनारीयमे युवतराय यो
 मङ्गणो हिरण्यगर्भस्याप्यादिकर्ता कारणमतस्तस्मादादिवर्षे यथेते न नमस्कृत्युरतो
 ह्यर्थादीना नमस्कारस्य च स्थान त्वमहो विषय इत्यर्थः । हेऽनन्त देवेश जगन्निवाम
 त्वमङ्करं तत्परं यद्देवान्नेषु श्रूयते किं तस्मदसदिति । सद्विद्यमानमस्य यत्र नास्तीति बुद्धिस्ते
 उपधानभूते सदसती यस्याङ्करस्य यद्दारेण सदमनाभ्युपचर्यते । परमार्थनस्तु सदसती
 परं तत्पदङ्कर वेदाविदो वदन्ति तत्त्वमेव नान्यदित्यभिप्रायः ॥ ३७ ॥

पुनरपि स्तौति—

त्वमादिदेवः पुरुषः पुराणस्त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् ।

वेत्तामि वेद्यं च परं च धाम त्वया तत्तं विश्वमनन्तरूप ॥ ३८ ॥

त्वमादिदेवो जगतः स्वृष्ट्वात्, पुरुषः पुरि शयनात्, पुराणश्चिरंतनस्त्वमेवास्य
 विश्वस्य परं प्रकृतं निधानं निर्धीयतेऽरिमङ्गत्सर्वं महाप्रलयदाविनि । किञ्च वेत्ताऽसि
 वेदितासि सर्वस्यैव वेद्यजातस्य । यच्च वेद्यं वेदनाहं तच्चाग्निः । परं च धाम परमं पदं
 वैष्णवम् । त्वया तत्तं व्याप्तं विश्वं समस्तमनन्तरूपान्तो न विद्यते तव रूपाणाम् ॥३८॥

किञ्च—

वायुर्यमोऽग्निर्वरणः शशाङ्कः प्रजापतिस्त्वं प्रपितामहश्च ।

नमो नमस्तोऽस्तु सहस्रहृत्स्वः पुनश्च भूयोऽपि नमो नमस्ते ॥ ३९ ॥

वायुस्त्वं यमश्चाग्निर्वरणोऽपा पतिः शशाङ्कश्चन्द्रभाः प्रजापतिस्त्वं कश्यपादिः
 प्रपितामहश्च पितामहस्यापि पिता प्रपितामहोऽपि पितृत्वार्थः । नमो नमस्ते
 तुभ्यमस्तु सहस्रहृत्स्वः पुनश्च भूयोऽपि नमो नमस्ते । बहुशो नमस्कारक्रियाभ्यासा-
 द्भुक्तिगगनं कृत्वस्तुनोच्चयेत् । पुनश्च भूयोऽपि नमो नमस्ते । शब्दाभवत्यनिशयादपरितोपमत्तमो
 दर्शयति ॥ ३९ ॥

तथा—

नमः पुरस्तादथ पृष्टतस्ते नमोऽस्तु ते सर्वत एव सर्व ।

अनन्तवीर्यामितविक्रमस्त्वं सर्वं ज्ञामामोपि ततोऽसि सर्वः ॥ ४० ॥

नमः पुरस्तात्पूर्वत्वा दिशि तुभ्यमथ पृष्टतस्ते पृष्टतोऽपि च ते । नमोऽस्तु ते
 सर्वत एव सर्वत दिक्षु सर्वत्र स्थिताय हे सर्वानन्तवीर्यामितविक्रमोऽनन्त वीर्यम-
 र्यामितो विक्रमोऽस्य वीर्यं सामर्थ्यं विक्रमः पराक्रमः । वीर्यवानपि बन्धिच्छब्दादि-
 त्रिये न पराक्रमो मन्दपराक्रमो वा । स्व त्वनन्तवीर्योऽमितविक्रमश्चेत्यनन्तवीर्या-
 मितविक्रमः सर्वं समस्तं जगत्समाप्नोपि सम्यगेवेनात्मना व्याप्नोपि यत्स्वरनादमि
 भवामि सर्वस्त्वया विनाभूतं न किञ्चिदस्तीत्यर्थः ॥ ४० ॥

वनोऽहं त्वग्याहत्यापरिहानापरार्थ्यन—

सखेति मत्वा प्रसभं यदुक्त हे कृष्ण हे यादव हे सखेति ।

अज्ञानता महिमानं तवेदं मया प्रमादात्प्रणयेन वाऽपि ॥ ४१ ॥

सत्ता समानवया इति मत्वा ज्ञात्वा विपरीतबुद्ध्या प्रसभमभिभूय प्रसभं यदुक्त हे कृष्ण हे यादव हे सखेति अज्ञानताशानिना मूढेन । किमज्ञानतेत्याह महिमानं माहात्म्य तवेदमीश्वरस्य विश्वरूपम् । तवेदं महिमानमज्ञानतेति वैयधिकरण्येन सबन्ध । तवेनामिति पाठो यस्मिन् तदा सामानाधिकरण्यमेव । मया प्रमादाद्विश्लेषचित्ततया प्रणयेन वापि प्रणयो नाम खेदनिमित्तो विश्रम्भस्तेनापि कारणेन यदुक्तवानस्मि ॥४१॥

यच्चावहासार्थमसकृतोऽसि विहारशय्यासनभोजनेषु ।

पुत्रोऽथवाप्यच्युत तत्समक्षं तत्क्षामये त्वामहमप्रमेयम् ॥ ४२ ॥

यचेति । यच्चावहासार्थं परिहासप्रयोजनात्सासकृतं परिभूतोऽसि भवसि, नन विहार-शय्यासनभोजनेषु विहरण विहार पादव्यायाम शयन शय्यासनमास्यापिका भोजनमदनमित्येतेषु विहारशय्यासनभोजनेष्वेव परोक्षं सप्तसकृतोऽसि परिभूतोऽस्य-थवापि हेऽन्युन तत्समक्षं तच्छब्दं त्रिधाविशेषणार्थं प्रत्यक्षं वामाकृतोऽसि तत्सर्व-मपराभजात क्षामये क्षमा कारये त्वामहमप्रमेयं प्रमाणातीतम् ॥ ४२ ॥

यनरक्षम्—

पितासि लोकस्य चराचरस्य त्वमस्य पूज्यश्च गुरुर्गरीवान् ।

न त्वत्समोऽस्त्वभ्यधिकः कुतोऽन्यो लोकत्रयेऽस्यप्रतिमप्रभाव ॥ ४३ ॥

पितासि जनार्पितासि लोकस्य प्राणिजातस्य चराचरस्य स्थावरजङ्गमस्य न केवलं त्वमस्य जगत पिता पूज्यश्च पूजार्हो वतो गुरुर्गरीवान्गुरुतरः । वस्माद्गुरुतर-स्त्वमित्याह न त्वत्समस्त्वगुण्योऽन्योऽस्ति । न हीश्वरद्वयं सभवत्यनेदेश्वरत्वे व्यवधारानुपपत्ते । त्वत्सम एव तावदन्यो न सभवति कुत एवाग्नोऽन्यथिव स्यात् लोकत्रयेऽपि सर्वस्मिन्नप्रतिमप्रभाव प्रतिमीयते यथा मा प्रतिमा न विभते प्रतिगा यथा तव प्रभावस्त न त्वमप्रतिमप्रभावो हेऽप्रतिमप्रभाव निरनिशयप्रभावित्वं ॥४३॥

एत एवम्—

एतस्मात्प्रणम्य प्रणिधाय वाय प्रसादये त्वामहमीशमस्मिन् ।

पितेव पुत्रस्य सग्रेव सत्युः प्रिय. प्रियायार्दसि देव सोढुम् ॥ ४४ ॥

तास्मात्प्रणम्य नमस्कृत्य प्रणिधाय प्रकर्षेण नीचैर्धृत्वा वाय शरीर प्रसादये प्रसाद कारये त्वामहमीशमीशितारमीश्वरं शूल त्वं पुन पुनस्वापराध पिता यथा क्षमते सर्वं मत्वेव च सख्युरपराधं यथा वा प्रिय प्रियाया अपराध क्षमत एवमर्दंमि हे देव सोढु प्रमहितु क्षन्तुमित्यर्थं ॥ ४४ ॥

अदृष्टपूर्वं हृषितोऽस्मि दृष्ट्वा भयेन च प्रच्यथितं मनो मे ।

तदेव मे दर्शय देव रूपं प्रसीद देवेन जगत्प्रियास ॥ ४५ ॥

अदृष्टपूर्वमिति । अदृष्टपूर्वं न वदाचिदपि दृष्टपूर्वमिदं विश्वरूपं तव मयान्यैर्वा तदहं दृष्ट्वा दृषितोऽस्मि भवेन च प्रन्यायिन मनो मेऽतस्तदेव मे मम दर्शय हे देव रूपं यन्मत्सद्यः प्रसीद देवेद्य जगन्निवास जगतो निवासो जगन्निवासो हे जगन्निवास ॥ ४५ ॥

किरीटिनं गदिनं चक्रहस्तामिच्छामि त्वां द्रष्टुमहं तथैव ।

तेनैव रूपेण चतुर्भुजेन सहस्रबाहो भव विश्वमूर्ते ॥ ४६ ॥

किरीटिनामिति । किरीटिनं किरीटवन्तं तथा गदिनं गदावन्तं चक्रहस्तामिच्छामि त्वां प्रार्थये त्वां द्रष्टुमहं तथैव पूर्ववदित्यर्थः । यत् एव तस्मात्तेनैव रूपेण वसुदेव-पुत्ररूपेण चतुर्भुजेन सहस्रबाहो वार्तमानिदेन विश्वरूपेण भव विश्वमूर्ते उपसदृश्य विश्वरूपं तेनैव रूपेण वसुदेवपुत्ररूपेण भवेत्यर्थः ॥ ४६ ॥

अर्जुनं भीतमुपलभ्योपसदृश्य विश्वरूपं प्रियवचनेनाश्रामयन्—

श्रीभगवानुवाच—

मया प्रसन्नेन तवार्जुनेन रूपं परं दर्शितमात्मयोगात् ।

तेजोमयं विश्वमनन्तमाद्यं यन्मे त्वदन्येन न दृष्टपूर्वम् ॥ ४७ ॥

मया प्रसन्नेन प्रसादो नाम त्वय्यनुग्रहबुद्धिस्तद्गता प्रसन्नेन मया तव हेऽर्जुनेन परं रूपं विश्वरूपं दर्शितमात्मयोगादात्मनः पेश्वर्यस्य सामर्थ्यात्तेजोमयं तेजः प्रायः विश्वं समस्तमनन्तमन्तरहितमादौ भवमाद्यं यद्दृश्यं मे मम त्वदन्येन त्वत्तोऽन्येन तेनचित्तं दृष्टपूर्वम् ॥ ४७ ॥

आत्मनो मम रूपदर्शनेन कृतायं एव त्वं सवृत्त इति तस्त्वौति—

न वेदयज्ञाध्ययनेन दानेन च क्रियाभिर्न तपोभिरग्नौ ।

एव रूपं, शक्यं महं नृलोके द्रष्टुं त्वदन्येन कुरुप्रवीर ॥ ४८ ॥

न वेदयज्ञाध्ययनैश्चतुर्णामपि वेदानामध्ययनैर्व्यावृत्तशाध्ययनैश्च वेदाध्ययनैरेव यज्ञाध्ययनैश्च सिद्धत्वात्पृथग्यज्ञाध्ययनमहणं यज्ञविशानोपलक्षणार्थम्, तथा न दानैस्तुलापुरपादिभिर्न च क्रियाभिरग्निहोत्रादिभिः श्रौतादिभिर्नापि तपोभिरग्नौ शान्दायणादिभिर्ह्रौषीरैरेव रूपो यथा दर्शितं विश्वरूपं यस्य सोऽहमेव रूपं शक्यो न शक्योऽहं नृलोके मनुष्यलोके द्रष्टुं त्वदन्येन त्वत्तोऽन्येन कुरुप्रवीर ॥ ४८ ॥

मा ते व्यथा मा च विमूढभावो दृष्ट्वा रूपं घोरमीदृग्ममेदम् ।

व्यपेतभी प्रीतमन्ता पुनरप्य तदेव मे रूपमिदं प्रपश्य ॥ ४९ ॥

मा ते व्यथोने । मा ते व्यथा मा भूते भय मा च विमूढभावो विमूढचित्तना दृष्टवोपलभ्य रूपं घोरमीदृग्ममदर्शितं ममेदं व्यपेतभीर्विगतभयं प्रीतमन्ताश्च सन्पुन-भूयस्त्व तदेव चतुर्भुजं शङ्खचक्रगदाधरं तदेष्ट रूपमिदं प्रपश्य ॥ ४९ ॥

संजय उवाच—

इत्यर्जुनं वासुदेवस्तथोक्त्वा स्वकं रूपं दर्शयामास भूय ।

आधासयामास च भीतमेनं भूत्वा पुनः सौम्यवपुर्मेदात्मा ॥ ५० ॥

इत्यर्जुनमिति । इत्येवमर्जुनं वासुदेवस्तथाभूजं वचनमुक्त्वा स्वकं वसुदेवगृहे जातं रूपं दर्शयामास दर्शितवान् । भूयः पुनराभासयामास आधासितवाक्ष भीतमेनं भूत्वा पुनः सौम्यवपुः प्रसन्नदेहो महात्मा ॥ ५० ॥

अर्जुन उवाच—

दृष्ट्वेदं मानुषं रूपं तव सौम्यं जनार्दन ।

इदानीमस्मि संवृत्तः सचेताः प्रकृषिं गतः ॥ ५१ ॥

दृष्ट्वेवदामिति । दृष्ट्वेदं मानुषं रूपं मत्सख प्रसन्न तव सौम्य जनार्दनेदानीमपुनरिति संवृत्तः सज्जातः किं सचेताः प्रसन्नचित्तः प्रकृषिं स्वभावं गतश्चारिम् ॥ ५१ ॥

श्रीभगवानुवाच—

शुदुदर्शमिदं रूपं दृष्टवानसि यन्मम ।

देवा अप्यस्य रूपस्य नित्यं दर्शनकाङ्क्षिणः ॥ ५२ ॥

शुदुदर्शमिति । शुदुदर्शं शुद्धं तु खेन दर्शनमस्येति शुदुदर्शमिदं रूपं दृष्टवानसि यन्मम देवा अप्यस्य मम रूपस्य नित्यं सर्वदा दर्शनकाङ्क्षिणो दर्शनेऽस्योऽपि न त्वपि न दृष्टवन्तो न द्रष्टवन्ति चेत्प्रागिप्रायः ॥ ५२ ॥

कस्मात्—

नाहं वेदैर्न तपसा न दानेन न चेज्यया ।

शक्य एवंविधो द्रष्टुं दृष्टवानसि मां यथा ॥ ५३ ॥

नाहं वेदैर्भज्यन्तु सामाथर्ववेदैश्चतुर्विधैः न तपसोऽथेन चन्द्रादशार्दिना न दानेन गोभूहिरण्यादिना न चेज्यया यज्ञेन पूजया वा शक्य एवंविधो यथादर्शितप्रकारो द्रष्टुं दृष्टवानसि मां यथा त्वम् ॥ ५३ ॥

यथं पुन शक्य इत्युच्यते—

भक्त्या त्वनन्यया शक्य अहमेवंविधोऽर्जुन ।

ज्ञानं द्रष्टुं च तत्त्वेन प्रवेष्टुं च परंतप ॥ ५४ ॥

भक्त्या तु किञ्चिद्वेत्त्याह—भक्त्यापुष्पामृतवा भगवतोऽन्यत्र पृथङ्मम कदाचिदपि वा भवति सा त्वनन्या भक्तिः सर्वैरपि करणैर्वास्तुदेवादन्यत्रोपलभ्यते यथा मानन्या भक्तिस्तथा भवत्या शक्तोऽहमेवंविधो विश्वरूपप्रकारो हेऽर्जुन शत्रु शक्तो

न केवलं ज्ञानं ज्ञानं तो द्रष्टुं च साक्षात्कृतुं तत्त्वेन तत्त्वतः प्रवेष्टुं च मौक्षं च गन्तुं परतप ॥ ५४ ॥

अधुना सर्वस्य गीताशास्त्रस्य सारभूतोऽर्थो नि भेयसार्धोऽनुष्ठेयत्वेन समुच्चिलोच्यते-
मत्कर्मकृन्मत्परमो मद्भक्तः सङ्गवर्जितः ।
निर्वैरः सर्वभूतेषु यः स मामेति पाण्डव ॥ ५५ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्म-
पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु श्रद्धाविद्यायां योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादे विश्वरूपदर्शनयोगो
नामैकादशोऽध्यायः ॥ ११ ॥

मत्कर्मकृन्मदर्थं व मे मत्कर्म तत्करोतीति मत्कर्मकृन्मत्परम करोति भूय
स्वामिकर्म न त्वात्मन परमा प्रेत्य गन्तव्या गतिरिति स्वामिन प्रतिपद्यते, भय तु
मत्कर्मकृन्मामेव परमां गतिं प्रतिपद्यत इति मत्परमोऽहं परम परा गतिर्यस्य सोऽय
मत्परमस्तथा मद्भक्तो मामेव सर्वप्रकारं सर्वात्मना सर्वोत्साहेन च भजत इति मद्भक्त
सङ्गवर्जितो धनपुत्रमित्रबन्धुवर्गेषु सङ्गवर्जित सङ्ग भीतिः स्नेहरतङ्गवर्जितो निर्वैरो
निर्गन्धर्वैर सर्वभूतेषु शत्रुभावराहित आत्मनोऽत्यन्तापकारप्रवृत्तेष्वपि य इन्द्रो
मद्भक्त स मामेत्यहमेव तस्य परा गतिर्नान्या गतिः कानिश्चवत्यस्य तवोपदेश इष्टो
मयोपदिष्टो हे पाण्डवेति ॥ ५५ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिभाषकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकरभगवतः
कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये विश्वरूपदर्शनयोगो
नामैकादशोऽध्यायः ॥ ११ ॥



द्वादशोऽध्यायः ।

द्वितीयप्रभृतिष्वध्यायेषु विभूद्यन्तेषु विभूत्यन्तेषु परमात्मनो ब्रह्मणोऽक्षरस्य विश्वस्तत्सर्वविशेषणरूपोपासनमुक्तं सर्वयोगीश्वरसर्वज्ञानशक्तिमत्सर्वोपधिर्भरस्य तत्र चोपासनं तत्र तत्रोक्त विश्वरूपाध्याये त्वैश्वर्याय समस्तजगदात्मस्वरूपविश्वरूपत्वज्ञीयं दक्षितमुपासनार्थमेव त्वया तस्य दर्शयित्वाकत्वानामि मत्कर्मकुदित्यागतोऽहमनयोऽहमयोः पक्षयोर्विशिष्टतरद्बुधुल्लया त्वां पृच्छामीति—

अर्जुन उवाच—

एवं सततयुक्ता ये भक्तास्त्रां पर्युपासते ।

ये चाप्स्यक्षरमव्यक्तं तेषां के योगविभ्रमाः ॥ १ ॥

एवमित्यतीतानन्तरशैकेनोक्तमर्थं परावृत्ति मत्कर्मरुदित्यादिना । एवं सततयुक्ता नैरन्तर्वेण भगवत्कर्मोदौ यथोक्तेऽर्थे समाहिता सन्तः प्रवृत्ता इत्यर्थः । ये भक्ता अनन्यशरणा. सन्तस्त्वा यथादर्शिता विश्वरूप पर्युपासने ध्यायन्ति ये चाभ्येऽपि त्यक्तसर्वेणया सन्तस्तत्सर्वकर्मयोगो यथाविशेषिर्न ब्रह्माक्षर निरस्तसर्वोपाधिवाद्यक्तम- करणयोचर यद्धि सैके करणगीनर तद्दयक्तमुच्यतेऽन्नेर्धोस्तत्त्वगैकावादिद तस्यैरं तद्विपरान्तं शिष्टैश्चाच्यमानैर्विशेषणैर्विशिष्टं तस्ये चापि पर्युपासने तेषामुभयेषां मध्ये के योगविभ्रमाः वेऽतिशयेन योगविद इत्यर्थः ॥ १ ॥

श्रीभगवानुवाच—

ये त्वक्षरोपासकाः सन्ध्वग्दशिनो निवृत्तैश्चरन्ते तार्वत्तिष्ठन्तु तान्मनि यद्भक्तव्यं तद्बुपत्तिहाइह्यागं । ये त्वितरे—

मय्यावेश्य मनो ये मां नित्ययुक्ता उपासते ।

श्रद्धया परयोपेतास्ये मे युक्ततमा मताः ॥ २ ॥

यदि विश्वरूपे परमेश्वर भावेइव समाभाय मनो ये भक्ताः सन्तो मां सर्वयोगे- शरणामर्शेश्वर सर्वैर्ष विमुक्तरागादिद्वैशक्तिभिरशुद्धिं नित्ययुक्ता गनीतानन्तराध्याया- न्तोक्तश्लोकार्थन्यायेन सततयुक्ताः सन्त उपासते श्रद्धया परया प्रवृत्तयोपेतास्ये मे भक्त मता अभिप्रेता युक्ततमा इति । नैरन्तर्वेण रि ते नश्चिचणयाऽहोरात्रमतिहाइय- न्तवनी युक्तं तान्मनि युक्ततमा इति वक्तुम् ॥ २ ॥

किमितरे युक्ततमा न भवन्ति, न, किंतु तान्प्रति यद्वक्तव्यं तच्छृणु—

ये स्वक्षरमनिर्देश्यमव्यक्तं पर्युपासते ।

सर्वत्रगमचिन्त्यं च कूटस्थमचलं ध्रुवम् ॥ ३ ॥

ये स्वक्षरमनिर्देश्यमव्यक्तवाद्दशब्दगोचरमिति न निर्देश्यं शक्यतेऽतोऽनिर्देश्य-
मव्यक्तं न केनापि प्रमाणेन व्यज्यत इत्यव्यक्तं पर्युपासते परि समन्तादुपासते ।
उपासनं नाम यथाशास्त्रमुपास्यरवांशस्य विषवांकरणेन सामीप्यमुपगम्य तैलधारावत्स-
मानमलयप्रवाहेण दीर्घकालं यदासनं तदुपासनमाचक्षते । अक्षरस्य विशेषणमाह
सर्वत्रगं व्योमवद्रथाप्यचिन्त्यं चाव्यक्तत्वादचिन्त्यम् । यदि करणगोचरं तन्मनसापि
चिन्त्यं तद्विपरीतत्वादचिन्त्यमक्षरं कूटस्थं दृश्यमानगुणमन्तर्दोष-रस्तु कूटं कूटरूपं
कूटमाक्षयमित्यादौ कूटशब्दं प्रभिदो लोके । तथा चाविद्याद्यनेकसंसारबीज-
मन्तर्दोषवन्माव्याकृतादिशब्दवाच्यतया ' माया तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु
महेश्वरम् ' (Sve. Upa IV. 10) ' मम माया दुरत्यया ' (VII. 14)
इत्यादौ प्रसिद्धं यत्कूटं तस्मिन्कूटे स्थितं कूटस्थं तदव्यक्ततयाऽथवा शीशारवस्थितं
कूटस्थमत एवाचलं यस्मादचलं तस्माद्भ्रुव नित्यमित्यर्थं ॥ ३ ॥

संनियम्येन्द्रियग्रामं सर्वत्र समबुद्धयः ।

ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतहिते रताः ॥ ४ ॥

संनियम्येति । संनियम्यं सम्यङ्गानियम्यं सद्व्येन्द्रियग्राममिन्द्रियसमुदायं सर्वत्र
सर्वस्मिन्काले समबुद्धयः समां तुल्या बुद्धिर्येषामिष्टानिष्टप्रप्तौ ते समबुद्धयस्ते य एव-
विधास्ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतहिते रताः । न तु तेषां वक्तव्यं किंचिन्मां ते
प्राप्नुवन्तीति । ज्ञानी त्वामैव मे मतमिति (VII. 18) उक्तम् । न
हि भगवत्स्वरूपाणां सतां युक्ततमत्वं मयुक्ततमत्वं वा वाच्यम् ॥ ४ ॥

चिंतु—

क्लेशोऽधिकतरस्तेषामप्यक्तासक्तचेतसाम् ।

अप्यक्ता हि गतिर्दुःखं देहवद्विरवाप्यते ॥ ५ ॥

क्लेशोऽधिकतरस्तस्य येषु मत्त्वमादिपरानां क्लेशोऽधिक एव क्लेशोऽधिकतरस्त्वक्ष-
रात्मनां परमावर्तशंभना देहाभिमानपरित्यागनिमित्तोऽव्यक्तमक्तचेतसामप्यक्त आसक्त
चेतो येषां तेऽव्यक्तमक्तचेतमस्तेषामव्यक्तासक्तचेतसाम् । अप्यक्ता हि यस्मादा गति-
रक्षरामिका दुःखं सा देहवद्विदेहाभिमानवद्विरवाप्यतेऽन क्लेशोऽधिकतरः ॥ ५ ॥

अक्षरोपामकानां यद्वर्तनं तदुपरिष्ठाद्दशम ।

ये तु सर्वाणि कर्माणि मयि संन्यस्य मत्पराः ।

अनन्येनैव योगेन मां ध्यायन्त उपासते ॥ ६ ॥

ये त्विनि । ये तु सर्वाणि कर्माणि मयोक्षरे मन्यस्य मत्परा अहं परो येषां ते

मत्पराः सन्तोऽनन्येनैवाविद्यमानमन्यदालम्बनं विश्वरूपं देवमात्मानं मुक्त्वा यस्य
सोऽनन्यस्तेनान्येनैव केन शोणेन समाधिना मां ध्यायन्नक्षिन्नयत्न उपासते ॥ ९ ॥

तेषां किम्—

तेषामहं समुदतां मृत्युसंसारसागरात् ।

भवामि न चिरात्पार्थ मय्यावेशितचेतसाम् ॥ ७ ॥

तेषां मनुष्यासनैकराण्यामहंगांशरः समुदतां । कुन इत्याह मृत्युसंसारसागरात्,
मृत्युमुक्तः संसारो मृत्युसंसारः स एव सागर इव सागरो दुःखरत्नाद्यस्मान्मृत्यु-
संसारसागरादाहं तेषां समुदतां भवामि न चिरात्किं तर्हि क्षिप्रमेव हे पार्थ मय्या-
वेशितचेतसा मयि विश्वरूप आवेशित समाहितं केनो येषां तं मय्यावेशितचेतस-
स्तेषाम् ॥ ७ ॥

यत् एवं तस्मात्—

मय्येव मन आधत्स्व मयि बुद्धिं निवेशय ।

निवसिष्यसि मय्येव श्रुत ऊर्ध्वं न संशय ॥ ८ ॥

मय्येव विश्वरूप ईश्वरे मनः संकल्पविकल्पात्मकमाधत्स्व स्थापय मय्येवाध्यायवसायं
कुर्वतीं बुद्धिमाधत्स्व निवेशय । तत्तस्ते किं स्वादिति शृणु निवसिष्यसि निवस्यसि
निश्चयेन मदात्मना मयि निवास करिष्वरदेवातः शरीरपातादूर्ध्वं न संशयः
संशयोऽत्र न कर्तव्यः ॥ ८ ॥

अथ चित्तं समाधातुं न शक्नोषि मयि स्थिरम् ।

अभ्यासयोगेन ततो मामिच्छाप्तुं धनंजय ॥ ९ ॥

अथेति । अथैव यथावोचाम तथा मयि चित्तं समाधातुं स्थापयितुं स्थिरमचलं न
शक्नोषि चेत्ततः पश्चादभ्यासयोगेन चित्तस्यैकसिद्ध्यालम्बने सर्वतः समाहृत्य पुनः पुनः
स्थापनमभ्यासस्तत्पूर्वको योगः समाधानलक्षणस्तेनाभ्यासयोगेन मा विश्वरूपमिच्छ
प्रार्थयस्वाप्तुं प्राप्तुं हे धनजय ॥ ९ ॥

अभ्यासेऽप्यसनर्थोऽसि मत्कर्मपरमो भव ।

मदर्थमपि कर्माणि कुर्वन् सिद्धिमवाप्स्यसि ॥ १० ॥

अभ्यासेऽप्रीति । अभ्यासेऽप्यतमर्थोऽस्यल्लकोऽसि तर्हि मत्कर्मपरमो भव मदर्थं
कर्म मत्कर्म तत्परमो मत्कर्मप्रधान इत्यर्थः । अभ्यासेन विना मदर्थमपि कर्माणि
केवलं कुर्वन् सिद्धिं सत्त्वशुद्धियोगज्ञानप्राप्तिद्वारेणावाप्स्यसि ॥ १० ॥

अथैतदप्यल्लकोऽसि कर्तुं यत्नोपमाश्रितः ।

सपेकर्मफलत्यागं ततः कुरु यदात्मनाम् ॥ ११ ॥

अथैतदिति । अथ पुनरतदपि यदुक्तं मत्त्वमपरमत्वं तत्कतुंमशक्तोऽसि मयोगमाश्रितो मयि क्रियमाणानि कर्माणि सन्त्यस्य यत्करणं तेषामनुष्ठानं स मयोगस्तमाश्रितं सन्सर्वकर्मफलत्यागं सर्वेषां कर्मणां फलसन्त्यासं सर्वकर्मफलत्यागं ततोऽनन्तरं कुरु यत्तात्मवान्सयतचित्तं सन्नित्यर्थः ॥ ११ ॥

इदानीं सर्वकर्मफलत्यागं स्तौति—

श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासाज्ज्ञानाद्भ्यासान्तरमादापि ज्ञानाज्ज्ञानपूर्वकं

ध्यानात्कर्मफलत्यागस्यागाच्छान्तिरनन्तरम् ॥ १२ ॥

श्रेयो हि प्रशस्यतरं ज्ञानं कक्षादाखिवेकपूर्वकाद्भ्यासान्तरमादापि ज्ञानाज्ज्ञानपूर्वकं ध्यानात् विशिष्यते । ज्ञानवतो ध्यानादपि कर्मफलत्यागो विशिष्यते इत्यनुपपद्यते । एव कर्मफलत्यागात्पूर्वविशेषणवत् शान्तिरुपपद्यते सहेतुकस्य सत्कारस्यानन्तरमेव स्यात् ननु कालान्तरमपेक्षते ॥

अज्ञस्य कर्मणि प्रवृत्तस्य पूर्वोपादिष्टोपायानुष्ठानाशक्तौ सर्वकर्मणां फलत्यागः श्रेयसाधनमुपदिष्टं न प्रथममेवातश्च श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासादित्युक्तरोत्तरविशिष्टत्वोपदेशेन सर्वकर्मफलत्यागः स्तूप्यते संपन्नसाधनानुष्ठानाशक्तावनुष्ठेयत्वेन श्रुतत्वात् । केन साधर्म्येण स्तुतित्वम् “ यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते ” (Katha Upa VI 14) इति सर्वकामप्रहाणादश्रुतत्वमुक्तं तत्प्रसिद्धम् । कामाश्च सर्वे औदार्यमार्तसर्वकर्मणां फलानि । तस्यामे च विदुषो * ज्ञाननिष्ठस्यानन्तरैव शान्तिरिति सर्वकामत्यागसामान्यमज्ञकर्मफलत्यागस्यास्तीति तत्सामान्यात्सर्वकर्मफलत्यागस्तुतिरित्यं प्ररोचनार्था । यथाऽगस्त्येन ब्राह्मणेन समुद्रः पीत इतीदानींतना अपि ब्राह्मणा ब्राह्मणत्वसामान्यात्स्तूप्यन्ते एव कर्मफलत्यागात्कर्मयोगस्य श्रेयसाधनत्वमभिहितम् ॥ १२ ॥

अत्र चारामेश्वरभेदमाश्रित्य विश्वरूपं ईश्वरे चेतसमाधानलक्षणो योग उक्त ईश्वरार्थं कर्मानुष्ठानादि च । ‘ अर्धतदप्यशक्तोऽसि ’ इत्यज्ञानकार्यसूचनाद्भ्यासभेददर्शिनोऽक्षरोपासकस्य कर्मयोग उपपद्यते इति दर्शयति । तथा कर्मयोगिनोऽक्षरोपासनानुपपत्तिं दर्शयति भगवान् ‘ ते प्राप्नुवन्ति मामिव ’ इति (XII. 7) । अक्षरोपासकानां कैवल्यप्राप्तौ स्यात्तन्म्यगुक्त्वेतरेषां पारतन्त्र्यमीश्वराधीनतां दर्शित्वास्तेषामहं समुद्भवेति (XII 7) । यदि हीश्वरस्यात्मभूतास्ते मता अभेददर्शित्वादक्षररूपा एव त इति समुद्भरणकर्मवचनं तान्प्रत्यपेक्षलं स्यात् । यस्माच्चानुंनस्यात्यन्तमेव हितेषां भगवांस्तस्य सम्यग्दर्शनानन्वितं कर्मयोगं भेददृष्टिमन्तमेवोपादिशति । न चारामानमीश्वरं प्रमाणतो बुबुध्वा कस्यचिद्गुणभावं त्रिगमिपति कश्चिद्विरोधान् । तस्मादक्षरोपासकानां सम्यग्दर्शन-

निष्ठाना संन्यासिनां लक्षणवैषणानाम् ' अद्वेष्टा सर्वभूतानाम् ' इत्यादिष्वयं पूर्णं साक्षाद्भूतत्वकारणं वक्ष्यामीति ध्रुवतीति—

अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रः करुण एव च ।

निर्ममो निरहंकारः समदुःखमुक्तः क्षमी ॥ १३ ॥

अद्वेष्टा सर्वभूताना न द्वेषात्मनो दुःखहेतुनपि न कंचिद्वेष्टेति सर्वाणि भूतान्यात्मत्वेन हि पश्यति । मैत्रो मित्रभावः मैत्री मित्रतया वर्तत इति मैत्रः । करुण एव च करुणा कृपा दुःखितेषु दया तद्दानं करुण सर्वभूताभयप्रदः संन्यासीर्त्थः । निर्ममो भयप्रत्ययवर्जितो निरहंकारो निर्गनाहप्रत्ययः । समदुःखमुक्तः समो दुःखमुक्ते द्वेषरागयोः प्रवर्तके यस्य स समदुःखमुक्तः क्षमी क्षमावानाक्रुष्टोऽभिहृतो वाविक्रिय एवास्ते ॥ १३ ॥

संतुष्टः सततं योगी यतात्मा दृढनिश्चयः ।

मन्यपरितमनोबुद्धिर्यो मद्भक्तः स मे प्रियः । १४ ॥

संतुष्ट इति । संतुष्टः सततं नित्यं देहस्थितिकारणस्य खायेऽरुभाभे चोत्सर्गं प्रलयस्तथा गुणब्रह्माभे विपर्यये च संतुष्टः सतत योगी समाहितचित्तो यतत्वा संयतस्वभावो दृढनिश्चयो दृढ स्थिरो निश्चयोऽप्यवसानो यस्यात्मतत्त्वविषये स दृढनिश्चयो मन्यपरितमनोबुद्धिः सकल्पविकल्पानक मनोऽप्यवसायकृष्णा बुद्धिस्तो मन्येवापिते स्थापिते यस्य संन्यासिनः स मन्यपरितमनोबुद्धिर्ष ईशो मद्भक्तः स मे प्रियः ' प्रियो हि ज्ञानिनोऽप्ययं महं स च मन प्रिय ' (VII. 17) इति सप्तमेऽध्याये सूचितं तदिह प्रपञ्च्यते ॥ १४ ॥

यस्माद्धोद्विजते लोको लोकाद्धोद्विजते च यः ।

हर्षानर्षभयोद्वेगैर्मुक्तो यः स च मे प्रियः ॥ १५ ॥

यस्मादेति । यस्मात्संन्यासिनो नोद्विजते नोद्वेगं गच्छति न संतप्यते न संक्षुभ्यते लोकः । तथा लोकाद्धोद्विजते च यः । हर्षानर्षभयोद्वेगैर्द्वेषं क्षामयंश्च भयं चाद्वेगश्च तैर्हर्षानर्षभयोद्वेगैर्मुक्तः । इयं ' प्रियलाभेऽन्तःकरणयोत्कर्षी रोमाञ्चना-मुपातादिलिङ्गः, अमर्षोऽमहिष्णुता, भय प्राप्तः, उद्वेग उद्विगता, तैर्मुक्तो यः स च मे प्रियः ॥ १५ ॥

अनपेक्षः शुचिर्दक्ष उदासीनो गतभ्ययः ।

सर्वारम्भपरित्यागी यो मद्भक्तः स मे प्रियः ॥ १६ ॥

अनपेक्ष इति । अनपेक्षो देहेन्द्रियाविषयसन्धादिष्वपेक्षाविषयेष्वनपेक्षो निःस्पृहः शुचिर्वाङ्मनाभ्यन्तरेण च शासनं सपत्नो दक्षः प्रत्युत्प्रेष्य कार्येषु सप्तो यथावत्पविष्युं समर्पः । उदासीनो न कस्यचिन्मित्रादेः पक्षं मज्जत यः स उदासीनो धृतिर्गतभ्ययो गतभयः । सर्वारम्भपरित्यागी, आरम्भन्त इत्यारम्भा इशुभ्रफलमोघार्थानि काम-

हेतुनि कर्मणि सर्वात्मनास्तान्परित्यक्तुं शीलमस्येति सर्वोत्तमपरित्यागी यो मद्भक्तः
स मे प्रियः ॥ १६ ॥

किंच—

यो न हृष्यति न द्वेष्टि न शोचति न काङ्क्षति ।
शुभाशुभपरित्यागी भक्तिमान्यः स मे प्रियः ॥ १७ ॥

यो न हृष्यतीष्टप्राप्तौ न द्वेष्ट्यनिष्टप्राप्तौ न शोचति प्रियवियोगे न चाप्राप्तं
काङ्क्षति शुभाशुभे कर्मणि परित्यक्तुं शीलमस्येति शुभाशुभपरित्यागी भक्तिमान्यः
स मे प्रियः ॥ १७ ॥

समः शत्रौ च मित्रे च तथा मानापमानयोः ।
शीतोष्णसुखदुःखेषु समः सङ्गविवर्जितः ॥ १८ ॥

सम इति । समः शत्रौ च मित्रे च तथा मानापमानयोः पूजापरिभवयोः
शीतोष्णसुखदुःखेषु समः सर्वत्र च सङ्गवर्जितः ॥ १८ ॥

किंच—

तुल्यनिन्दास्तुतिर्मानो संतुष्टो येन केनचित् ।
अनिकेतः स्थिरमतिर्भक्तिर्मान्मे प्रियो नरः ॥ १९ ॥

तुल्यनिन्दास्तुतिः, निन्दा च स्तुतिश्च निन्दास्तुती ते तुल्ये यस्य स तुल्य-
निन्दास्तुतिर्मानो मौनवान्संयतवाक्संतुष्टो येन केनचिच्छरीरस्थितिमात्रेण ।
तथा चोक्तम्—

“येन केनचिदाच्छत्रो येन केनचिदाशितः ।

यत्रकचनशायो स्यात्तं देवा ब्राह्मणं विदुः ॥” इति ।

(MBh. XII. 245. 12)

किंचानिकेतो निकेत आश्रयो निवासो नियतो न विद्यते यस्य सोऽनिकेतोऽ-
नागार इत्यादिस्मृत्यन्तरात् । स्थिरमतिः स्थिरा परमार्थवस्तुविषया मतिर्वस्य स
स्थिरमतिर्भक्तिर्मान्मे प्रियो नरः ॥ १९ ॥

अद्वेष्टा सर्वभूतानामित्यादिनाऽक्षरस्योपासकानां निवृत्तसर्वैषणानां संन्यासिनां
परमार्थज्ञाननिष्ठानां धर्मजातं प्रकान्तगुणसंश्लिष्टो—

ये तु धर्म्यामृतमिदं यथोक्तं पर्युपासते ।

अद्भयाना मत्परमा भक्तास्तेऽर्त्ताव मे प्रियाः ॥ २० ॥

इति श्रीमद्भागवते शतसाहस्र्या संदितायां वैयासक्यां भक्ति-
पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योग-

शाखे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे भक्तियोगो

नाम द्वादशोऽध्यायः ॥ १२ ॥

ये तु संन्यासिनो धर्म्यामृतं धर्मादिनपेतं धर्म्यं च तदमृतं च तदमृतत्वदेतु-
त्वादिदं यथोक्तमद्रेहा नर्वमृतानामित्वादिना पशुपासतेऽनुतेष्ठन्ति मरुभानाः सन्तो
मत्परमा यथोक्तोऽहमक्षरात्मा परमो निरतिशया गतिर्येषां ते मत्परमा मद्मक्षा-
श्वोत्तमां परमार्थज्ञानलक्षणां भक्तिमाश्रित्यस्तेऽतीव मे प्रियाः । प्रियो हि
शान्तिनोऽस्त्वयमिति यत्सुचितं तद्गुणायवेहोपसंहृतं भक्त्यस्तेऽतीव मे प्रिया
इति । यस्माद्धर्म्यामृतमिदं यथोक्तमनुतिष्ठन्नगवतो विष्णोः परमेश्वरसार्वाव
मे प्रियो भवति तस्माद्दिदं धर्म्यामृतं मुमुक्षुणा यत्नतोऽनुष्ठेयं विष्णोः
प्रियं परं धाम निगमिषुषेति वाच्यार्थः ॥ २० ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्रालकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छं-
करभगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये भक्तियोगो नाम
द्वादशोऽध्यायः ॥ १२ ॥



त्रयोदशोऽध्यायः ।

सप्तमेऽध्याये सूचिते हे प्रकृती ईश्वरस्य त्रिगुणात्मिकाऽऽथा भिन्नाऽपरा संसारहेतुत्वात्परा चान्या जीवभूता क्षेत्रज्ञलक्षणेश्वरात्मिका याभ्या प्रकृति-भ्यामीश्वरो जगदुत्पत्तिस्थितिलयहेतुत्वं प्रतिपद्यते । तत्र क्षेत्रक्षेत्रज्ञलक्षणप्रकृति-द्वयनिरूपणाद्वारेण तद्वत् ईश्वरस्य तत्त्वनिर्धारणार्थं क्षेत्राध्याय आरभ्यते । अतीतानन्तराध्याये चाद्रेष्टा सर्वभूतानामित्यादिना यावदध्यायपरिसमाप्तिस्तावत्तत्त्व-ज्ञानिनां संन्यासिनां निष्ठा यथा ते वर्तन्त इत्येतदुक्तम् । केन पुनस्ते तत्त्वज्ञानेन युक्ता यथोक्तधर्माचरणाद्भगवतः प्रिया भवन्तीत्येवमर्थश्चायमध्याय आरभ्यते । प्रकृतिश्च त्रिगुणात्मिका सर्वकार्यकरणविषयाकारेण परिणता पुरुषस्य भागापवर्गाय-कर्तव्यतया देहेन्द्रियाद्याकारेण संहन्यते । सोऽय सघात इदं शरीर तदेतत्—

श्रीभगवानुवाच—

इदं शरीरं कौन्तेय क्षेत्रमित्यभिधीयते ।

एतद्यो वेत्ति तं प्राहुः क्षेत्रज्ञ इति तद्विदः ॥ १ ॥

इदमिति सर्वनाम्नोक्त विशिनष्टि शरीरमिति । हे कौन्तेय क्षतप्राणान्ध्यात्क्षरणा-क्षेत्रप्रदास्मिन्कर्मफलनिर्वृत्तेः क्षेत्रमिति । इतिशब्द एवशब्दपदार्थकं क्षेत्रमित्येवमभिधीयते कथ्यते । एतच्छरीरं क्षेत्र यो वेत्ति विजानात्यापादतलमस्नक ज्ञानेन विषयीकरोति स्वामाविकेनौपदेशिकेन वा वेदनेन विषयीकरोति विभाग शक्त वेदितार प्राहुः कथयन्ति क्षेत्रज्ञ इति । इतिशब्द एवशब्दपदार्थक एव पूर्व-वक्षेत्रज्ञ इत्येवमाहुः । के, तद्विदस्तौ क्षेत्रक्षेत्रज्ञौ ये विदन्ति ते तद्विदः ॥ १ ॥

एव क्षेत्रक्षेत्रज्ञात्कौ किमेतावन्मात्रेण ज्ञानेन ज्ञातव्याविति, नेत्युच्यते—

क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि सर्वक्षेत्रेषु भारत ।

क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्ज्ञानं यत्तज्ज्ञानं मतं मम ॥ २ ॥

क्षेत्रज्ञ यथोक्तलक्षण चापि मां परमेश्वरमसंसारिणं विद्धि जानीहि । सर्वक्षेत्रेषु यं क्षेत्रज्ञो ब्रह्मादिस्तम्बपर्यन्तानेकक्षेत्रोपाधिप्रविभक्तस्त निरस्तसर्वोपाधिभेदं सद-सदादिशब्दप्रत्ययागोचरं विद्वीत्यभिप्रायः । हे भारत यस्मात्क्षेत्रक्षेत्रज्ञेश्वरयाथात्म्य-

अतिरेकेण न ज्ञानमोचरमन्वदवशिष्टमस्ति तरमाक्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्भावभूतयोर्व्यञ्जान क्षेत्रक्षेत्रज्ञौ येन ज्ञानेन विषयीक्रियेते तज्ज्ञान सन्धश्चानभिति महामभिप्रायो ममेश्वरस्य विष्णो ॥

ननु* सर्वक्षेत्रेष्वेक पक्षेश्वरो नान्यस्तादृशतिरिक्तो भोक्ता विद्यते चेत्तत ईश्वरस्य सत्सारित्वं प्राप्तमीश्वरव्यतिरेकेण वा सत्सारिणोऽन्यस्याभावात्सत्सारा भाग्यप्रसङ्गस्तद्योभयमनिष्ट बन्धमोक्षतद्धेतुशास्त्रानर्थक्यप्रसङ्गाप्रत्यक्षादिप्रमाण-रिरोधाच्च । प्रत्यक्षेण तावत्सुखदुःखतद्गुणक्षण सत्सार उपलभ्यते । जगद्वैचित्र्योपलब्धेश्च धर्माधर्मनिमित्त सत्सारोऽनुमीयते । सर्वमेतदनुपपन्नमाक्षेत्रेश्वरैकत्वे ।

न—

I (1) ज्ञानाज्ञानयोरेक्यत्वेनोपपत्तेः । दूरमेते विवरीते विपुली अविद्या या च विद्येति शब्दा (Katha Upa II 4) । तथा च तयोर्विद्याविद्याविषयो फलभेदोऽपि विद्वदो निर्दिष्ट भेषश्च प्रेषक्षेति । विद्याविषय क्षेत्र प्रेषस्त्वविद्याकार्यं माति । तथा च व्यास — 'द्वाविमावथ पन्थानौ' (Mbh XII 240 6) इत्यादि श्रुतौ द्वावेव प-थानावित्यादि च । इह च द्वे निष्ठे उक्ते ।

(11) अविद्या च सह कार्येण विद्यया हातव्येति श्रुतिस्मृतिन्यायेभ्योऽवगम्यते । (a) श्रुतयस्तावत्— 'इह चेदवेदीदथ सत्यमस्ति न चेदिहावेदान्महती विनष्टि' (Katha Upa II 5), तमेव विद्वानमृत इह भवति, नान्य पन्था विद्यतेऽपगत्य (Sve Upa III 8), विद्वान् विभेति द्रुतश्चन (Tai Upa II 4), अविदुषस्तु—अथ तरय मय भवति (Tai Upa II 7), अविद्याया

*Sankara introduces a Purvapakṣa in order to explain his doctrine of the identity of the Jiva and Brahman

Opposition—'Identity of Jiva and Brahman' will lead to (1) God Himself being the Jiva or (2) there being no Jiva (सत्सारागत्य) and these will in their turn lead to (3) the Uselessness of the Scripture and (4) Inconsistency with Perception, Inference, etc.

Proposition—Our Doctrine can be proved, because

- [(i) Knowledge is different from Ignorance, and
(ii) Ignorance and its Effect (the idea of the soul in transmigration, etc.) are to be abandoned, [and the Knowledge (that whatever is is Brahman alone) is to be accepted]

[(i) Katha Upa II 4, MBh. XII. 214 6, Gītā

(ii) (a) Śrūtis (Katha, Sve. etc.), (b) Smṛtis.

मन्त्रे वर्तमाना (Katha Upa. II 5), ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति (Mu. Upa. III. 2 9), अन्वोऽस्माबन्वोऽहमस्माति न स वेद यथा पशुरेव स देवानाम् (Br Upa. I 4 10), आत्मविद्य स इद सर्वं भवति (Ibid) यदा चर्मवत् (Sve Upa. VI 20) इत्याद्या सहस्रशः । (b) स्मृतयश्च— 'अज्ञानेनाकृतं ज्ञानं तेन मुह्यन्ति जन्तवः' (V 15), 'इहैव तैजितं सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः' (V. 19), 'समं पश्यन्ति सर्वत्र' (XIII 28) इत्याद्याः ।

(c) न्यायतश्च—सर्वाङ्कुशाग्रानि तयोदपानं ज्ञात्वा मनुष्या परिवर्जयन्ति ।

अज्ञानतस्तत्र पतन्ति केचिज्ज्ञाने फलं पश्य यथा विशिष्टम् ॥

(MBh XII. 201. 16)

तथा च देहादिभ्यात्मबुद्धिरविदात्रागदेषादिप्रयुक्तो धर्माधर्मानुष्ठानकुञ्जायते प्रियते चैत्यवगम्यते देहादिभ्यतिरिक्तात्मदर्शिनो रागद्वेषादिप्रहाणापेक्षधर्माधर्मप्रवृत्त्युपशमान्मुच्यन्ते इति न केनचित्प्रत्याख्यातुं शक्यं न्यायतः । सद्यैव सति क्षेत्रज्ञस्येश्वरस्यैव सत्तोऽविद्याकृतोपाधिभेदतः सत्सारित्वमिव भवति ।

II यथा देहाद्यात्मत्वमात्मनः । सर्वजन्तूनां हि प्रमिद्धो देहादिभ्यनात्मस्वात्मभावो

(c) Illustration (nyāya) viz., MBh. XII. 201 16]

Conclusion, Ksetrajñā remains as God and yet He becomes the Jīva (samsārin) as it were (iva) due to a particular limitation (उपाधि), caused to Him by Ignorance (अविद्या)

II God becoming Jīva is like the soul taking the body, etc. to be he himself This error of the soul is known as a fact to all and is due to Ignorance The soul identifying himself with the body, etc., is like a man taking a pillar to be a human being

Opposition—The two are cases unlike each other In the Illustration the Pillar and the Purusa (human being for which the Pillar is mistaken) are both objects of perception (ज्ञेय); but in the Illustrated, the body alone is an object of perception (ज्ञेय) while the soul (for which the body is mistaken) is the subject perceiving (ज्ञातृ), in the former a third person who is the perceiver identifies the Pillar and the Purusa, but in the latter the perceiver and the perceived are identified with each other. Hence, in the latter, we may conclude that the character-

निश्चितोऽविष्कृत । यथा रथानो पुरुषनिश्चयो न चैतान्वता पुरुषधर्मः स्थानो-
र्भवति स्थाणुधर्मो वा पुरुषस्य तथा न चैतन्य धर्मो देहस्य देहधर्मो वा केन
नस्य । सुखदुःखमोहात्मकावादिरात्मनो न युक्तोऽविष्कृतत्वाविशेषात्कारावृत्त्यर्थम् ।

पूर्वपक्ष - भाणुस्त्वत्वात्*, स्थाणुपुरुषौ ज्ञेयावेवं सन्तौ ज्ञानान्तेन्यस्मिन्नव्यस्ताव-
विषया देहात्मनोरु ज्ञेयज्ञानोरेवेतरैराध्याम इति न समो दृष्टान्तोऽतो देहधर्मो
ज्ञेयोऽपि ज्ञानुरात्मनो भवतीति चेत् ।

मिद्वान्त - (1) न, अचैतन्यादिप्रसङ्गात् । यदि हि ज्ञेयस्य देहादे क्षेत्रस्य धर्मा
सुखदुःखमोहेच्छादयो ज्ञानुर्भवन्ति तर्हि ज्ञेयस्य क्षेत्रस्य धर्मा केचन्यात्मनो भवन्त्य
विधाध्यारोपिता जरामरणादयस्तु न भवन्तीति विशेषहेतुर्वक्तव्यम् । न भवन्त्याप
त्यनुमानमविधाध्यारोपितत्वाज्जरादिवदिति हेतुत्वादुपादयत्तत्त्वादि । तत्रैव सति
कर्तृत्वभोक्तृत्वलक्षण सप्तारो ज्ञेयस्यो ज्ञातर्मविषयाध्यारोपित इति न तेन
ज्ञातुः किञ्चिद्दुष्यति । यथा शालैरध्यारोपितेमान्नाशस्य तल्लयकवत्त्वादिना ।
एव च सति सर्वक्षेत्रध्वनि सता भगवत क्षेत्रज्ञस्यैवस्य सप्तारित्वगन्धमात्रमपि ना
श्रूयम् । न हि क्वचिदपि लोकेऽविधाध्यस्तेन धर्मो कस्यचिदुपकारोऽवकारो
वा स्यः ।

(ii) यत्तन्न न समो दृष्टान्त इति तदसत् । कथम् । (a) भविष्याप्यासमात्रं

istics of the body, e g. सुख, दुःख, मोह, इच्छा etc, though
jñeya (object of perception), belong really (= not by an
error) to the soul, the perceiver (who may be supposed to
possess them anyhow through his contact with the body)

Proposition-(1) The Purvapaksa's conclusion will lead
to the soul becoming jada ' an inanimate object ' like the
body and also having old age, death, etc, which primarily
belong to the body. But as a matter of fact we know
by inference that the old age, etc, do not belong to the
soul, since the old age, etc are अविधाध्यारोपित and since
the soul can avoid them as well as can receive them at
his option. Hence we (= the Siddhāntin) would conclude
that ' mundane life (samsāra, 112, doing actions, reaping
their fruits, etc) ' really belongs to the body (= jñeya),

*ASS reads अनुस्यत्वादिति चेत् for अनुस्यत्वात्. But this is
wrong, because स्थाणुपुरुषौ etc is the पूर्वपक्ष

हि दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकयोः साधर्म्यं विवक्षितम् । तत्र व्यभिचरति । (b) यत्तु
 ज्ञानरि व्यभिचरतीति मन्यसे तस्याप्यनैकान्तिकत्वं दार्ष्टितं जरादिभिः ।

III पूर्वपक्षः—अविद्यावत्त्वाक्षेत्रज्ञस्य संसारित्वमिति चेत् ।

सिद्धान्तः—न, (i) अविद्यायास्तामसत्वात् । तामसो हि प्रत्यय आवरणत्व-

but is through error (avidyā) attributed to the soul, the perceiver (jñātr); and that, for that reason, the soul is not at all stained by old age, etc. If we, then, apply the Illustration to the Illustrated, the Lord though present in all bodies will not in the least be samsāra.

(ii) The Pūrvapakṣa's argument that the two cases are not like each other is also wrong (असत्). (a) The error of mistaking one (the Pillar, the body) for the other (the Puruṣa, the soul)—technically known as *adhyāsa* is the invariable point of similarity (*sādharmya*) between the two cases and that *sādharmya* only is meant by us when we say that the case of the Pillar and the Puruṣa illustrates the case of the body and the soul. (b) The opponent has also argued that in the Illustrated (दार्ष्टान्तिक), some attributes of the body, viz., सुख, दुःख, मोह, इच्छा, do come to belong to the soul by some unknown way. But we have shown that this is not a fact (अनैकान्तिक = not an absolute truth), since old age, death, etc., belong to the body but never happen to belong to the soul; if some attributes of the body belong to the soul, why should other attributes of the same also not belong to him?

III. Opposition—God, in so far as He possesses Ignorance (as His limitation, उपाधि), (gets old age, death, etc. and thus) experiences a mundane existence (samsāra).

Proposition—What is the nature of Ignorance?

(i) Firstly, Ignorance is of the nature of Darkness (*ajamas*) Just as Darkness disappears at the arrival of Light (प्रकाश), so Ignorance (avidyā) disappears at the approach of (light in the form of) discrimination

कत्वादविद्या (a) विपरीतग्राहकः (b) संशयोपरधापको (c) बाधहणात्मको वा । निर्वेकप्रकाशभावे तदभावात् । तामन्वे नान्वरणात्मके तिमिरादिदेहे सत्य-
ग्रहणाद्वैरविद्यान्यस्योपलब्धेः- । (ii) पू०-अत्रादिवे तदि ज्ञातृधर्मोऽविद्या । नि०-
न, कारणे चक्षुषि तैमिरिकत्वादिदोषोपलब्धेः । पू०-यत्तु मन्वसे “ ज्ञातृधर्मोऽविद्या
तदेव चाविद्याधर्मवत्तं क्षेत्रज्ञस्य संसारित्वम् । तत्र यदुक्तमश्वर एव क्षेत्रज्ञो न संसा-
रितयेनदसुक्तमिति, ” नि०-तत्र, यथा कारणे चक्षुषि विपरीतग्राहकादिदोषस्य दर्श-
नात् विपरीतादिग्रहणं तन्निमित्तो वा तैमिरिकत्वादिदोषो गृहीतुः । चक्षुषः संस्कारेण
निमित्तेऽपनीते गृहीतुरदर्शनात् गृहीतृधर्मो यथा तथा सर्वत्रैवाग्रहणविपरीतसंशयप्रत्य-
यास्तत्रिमित्ताः कारणस्यैव कारणविज्ञावितुमर्हन्ति न ज्ञातुः क्षेत्रज्ञस्य । (iii) संवेद्य-
त्वाच्च तेषां प्रदीपप्रकाशवत् ज्ञातृधर्मत्वम् । संवेद्यत्वादेव स्वात्मव्यतिरिक्तसंवेद्यत्वम् ।

(*vetula*). And Ignorance is three-fold, viz., (a) non-percep-
tion (अग्रहण), (b) a doubt (संशय) = a perception
cognizing a doubt, and (c) a wrong perception (विपरीत
ग्रहण) Any of these three cognitions becomes possible
only when the defect in the form of a cataract (*timira*)
etc. exists; and *timira* is of the nature of *āvarana* 'covering
or concealing (the fact)' which, in its turn, is *tāmasa* 'of
the nature of Darkness.' (ii) Though Ignorance is a non-
perception, a doubt and a wrong perception, the opponent
may argue that in so far as it is a kind of perception,
it is a characteristic of the Perceiver (ज्ञातृधर्म). The
Siddhāntin would retort that the defect or disease of
'being possessed of a cataract' (*tamirikatva*) is found to
be in the eye which is a sense or an instrument (*karana*)
with which a perceiver perceives. If by the appli-
cation of a medicine to the eye (or by an operation of
the eye) the cataract be removed, the perceiver will no
longer exist and hence the Ignorance is not an attribute
of the Perceiver. In the same way the cognitions of
non-perception, wrong perception and doubt in all
things due to the Ignorance should belong to the instru-
ment only whatever that instrument may be, but not to
the Perceiver the Ksetrajña. (iii) Thirdly, as these
cognitions are themselves cognizable (*samvedya*) like the
light of a lamp, they are (only हेतु and) no attributes

(17) सर्वकरणवियोगे च नैकस्थे सर्ववादिभिरविद्यादिदोषवरवानभ्युपगमात् ।
 आत्मनो यदि क्षेत्रज्ञस्यान्युष्णवस्त्वो धर्मस्ततो न कदाचिदपि तेन वियोगः
 स्यात् । (१) भविक्रियस्य च स्वोमवरसर्वगतस्यामूर्तस्यात्मनः केनचि-
 त्संयोगवियोगानुपपत्तेः सिद्ध क्षेत्रज्ञस्य नित्यमेवेश्वरत्वम् । (18) भनादि
 स्वाशिशुर्णवादित्यादीश्वरत्वचनाच्च ।

IV — पूर्वपक्ष — नत्रेव मति ससारममारित्वागने शास्त्रानर्थक्यादिदोषः
 स्यादिति ।

सिद्धान्त — न, (1) सर्वैरभ्युपगतत्वात् । सर्वैर्वात्मवादिभिरभ्युपगतो
 दोषो नैकेन परिहर्तव्यो भवति । यथमभ्युपगत इति, मुक्तात्मनां ससारससारित्वम्बवदा
 राभाव सर्वैरेवात्मवादिभिरिष्यत । न च तेषां शास्त्रार्थन्यादिदोषप्राप्तिरभ्युपगता ।
 तथा नः क्षेत्रज्ञानामीश्वरैकत्वे सति शास्त्रानर्थक्यं भवतु, भविष्याविषये धार्म-
 यत्वम् । यथा द्वैतिनां सर्वेषां अन्धावस्थायामेव शास्त्रार्थवत्त्वं न मुक्तावस्थायामेवम् ।
 न वात्मनो अन्धमुक्तावस्थे परमार्थत एव वस्तुभूते द्वैतिनां न सर्वेषामतो हेयोपादे-
 यतत्साधनमदभावे शास्त्रार्थवत्त्वं स्यादद्वैतिनां पुनर्द्वैतस्वापरमार्थत्वादविद्याकृतत्वाद्
 अन्धावस्थायाश्चाऽऽत्मनोऽपरमार्थत्वे निर्विषयत्वाच्छास्त्रानर्थक्यमिति चेत् । न,

of the cognizer (शत्रु) (17) Fourthly, the followers of
 all Schools of Philosophy assume that when the soul
 is in isolation (i e, free from all instruments or senses),
 he is free from all defects in the form of the Ignorance
 (18) Fifthly, as the soul is by nature omnipresent, and
 bodiless like the Ether, he cannot really come into
 contact with, or be separated from, anything including
 even the Avidyā (18) Also because of the Lord's
 words that the soul is beginningless and attributeless
 (nirguna), avidyā cannot be his attribute

Hence the eternal Lordship of the Ksetrajña (meaning
 that He is never the soul in the bondage) is proved

IV Opposition—If so the Scripture, dealing with
 transmigration and the soul undergoing it, will be mean-
 ingless (and useless)

Proposition—The fault (dosa) does not arise because,

(1) All Schools believing in the existence of the soul
 have to answer or to admit that fault The dualists
 believe that the Scripture is useless to the liberated souls

भारमनोऽवस्थाभेदानुपपत्ते । यदि तावदात्मनो बन्धमुक्तावस्थे युगपत्स्यात्तां क्रमेण वा । युगपत्तावदावरोधान् सम्भवत् स्थितिगती इवेऽस्मिन् । क्रमभाविने च निनिमित्तत्वेऽनिर्गोच्रप्रसङ्गोऽन्यनिमित्तत्वे । स्वतोऽभावादुपरमार्थत्वेऽप्रसङ्गः । तथा च सत्त्वगुणमहात्मानि । किं बन्धमुक्तावस्थयो पौर्वापर्यनिरूपणत्वात् बन्धावस्था पूर्व प्रवक्ष्यानादिमत्यन्तवती च तत्र प्रमाणविद् तया मोभावस्थादिमत्स्यन्ता च प्रमाणविरुद्धैर्वाभ्युपगम्यते । न चावस्थावतोऽवस्थाभार मच्छनो नित्यमुपपादावित्थु शनवत् । अपातित्वत्वेऽपरिहराय बन्धमुक्तावस्थाभेदो न पश्यतेऽतो द्वैतिनामपि शास्त्रानर्थक्यमिदोपोऽपरिहार्य एवेति समात्वात्तद्विज्ञायादिना परिहर्तव्यो दोषः ।

(॥) न च शास्त्रानर्थक्य (१) यथापसिद्धाविद्ब्रह्मण्युपविषम-
स्याच्छास्त्रस्य । भविदुषा हि पश्येत्तोस्तामनोरात्मदशांश्च न विदुषा
विदुषां हि पश्येत्तुभ्रामात्मनोऽप्यत्वदशो मति तयोरेदमित्वात्प्रधानानुपपत्ते । न
अत्र तद्दुःख उत्पत्तादिरपि जलान्मोक्षोत्पादाप्रकाशबोर्वैकान्त्यं पश्यति विमुक्त विवेकी ।
नस्मात्त्र विधिप्रतिषेधशास्त्र तावत्पश्येत्तुभ्रामात्मनोऽप्यत्वदशिनो भवति । न हि
देवदत्त त्वमिदं कुर्विति नस्मिन्नित्येवमपि नियुक्ते विष्णुविभोऽहं नियुक्त इति तत्रयो

and useful to the bound ones. We, non-dualists, hold that the souls identifying themselves with God do not need the Scripture, but those in Ignorance require it. The belief of the dualists that the soul really passes through the stages of (real) bondage and liberation, is a wrong belief and therefore that belief cannot support the dualists [if the soul be eternal (nitya), he cannot be subject to real states of liberation and bondage. If the dualist admits that these states are not real, he will have to admit that the Scripture is not really useful to anybody. So, he has the same dose as we.]

(ii) Nor is the Scripture really useless, because (a) it is meant for an ignorant man, as is very well known. The Scripture meant here lays down certain injunctions and prohibitions for certain rewards and their means. It is the ignorant who look upon these rewards and means as their own self. The wise do not. So, the Scripture applies to the ignorant. [The wise sage also as long as he was in ignorance looks upon the rewards and means as his own self and so in that stage of ignorance the

नियोग शृण्वन्नपि प्रतिपद्ये । नियोगविषयविवेकाग्रहणात्प्रपद्यते प्रतिपत्तिस्तथा
 फलहेतुरपि । ननु प्राकृतमवस्थापक्षया युक्तैव प्रतिपत्तिः शास्त्रार्थविषया फलहेतु-
 भ्यामन्यात्मत्वदर्शनेऽपि सती फलहेतौ प्रवर्तितोऽस्म्यनिष्ठफलहेतोश्च निवर्तितोऽस्मीति ।
 यथा पितृपुत्रादीनामितरेतरात्मान्यत्वदर्शने सत्यप्यन्योन्यानियोगप्रतिषेधार्थप्रति-
 पत्तिः । न व्यतिरेकात्मदर्शनप्रतिपत्तौ प्रागेव फलहेतौरात्माभिमानस्य सिद्धत्वात् ।
 प्रतिपन्ननियोगप्रतिषेधार्थो हि फलहेतुभ्यामात्मनोऽन्यत्व प्रतिपद्यते न पूर्वं तस्मात्
 द्विधिप्रतिषेधशास्त्रमविद्वद्विषयमिति सिद्धम् । (b) ननु स्वर्गकामो यजेत बलञ्च
 न भक्षयेदित्यादावत्मव्यतिरेकदर्शिनानप्रवृत्तौ केवलदेहात्मात्मदृष्टौ च । अत
 कर्तुरभावाच्छास्त्रानर्थक्यमिति चेत् । न, यथाप्रसिद्धिन एव प्रवृत्तिनिवृत्त्युपपत्तेः ।
 ईश्वरक्षेत्रज्ञैवत्वदर्शी ब्रह्मनिश्चायप्र प्रवर्तते । तथा नैरात्म्यवाद्यपि नास्ति परलोक
 इति न प्रवर्तते । यथाप्रसिद्धिनस्तु विधिप्रतिषेधशास्त्रश्रवणान्यथानुपपत्त्याऽनुमिता
 त्मास्तिस्त्व आत्मविशेषानभिज्ञ कर्मफलसजातवृत्त्या अहंभानतया च प्रवर्तत इति
 सर्वेषां न ग्रन्थक्षमतो न शास्त्रानर्थक्यम् । (c)-पू०-विवेकिनामप्रवृत्तिदर्शनाच्चदनु
 गामिनामप्रवृत्तौ शास्त्रानर्थक्यमिति चेत् । मि०-न, नस्यचिदेव विवेकोपपत्तेः ।
 अनेकेषु हि प्राणिषु बन्धिदेव विवेकी स्याद्यथासीत् । न च विवेकिनमनुवर्तन्ते
 मूढा रागादिदोषान्त्रत्वात्प्रवृत्ते, अभिचरणादौ च प्रवृत्तिदर्शनात्, स्वाभाव्याच्च
 प्रवृत्ते स्वभानस्तु प्रवर्तत इति द्युस्तम् । तस्मादविद्यामात्रं ससारो यथाष्ट-
 विषय एव । न क्षेत्रज्ञस्य केवलस्याविद्या सत्कार्यं च । न च मिथ्याज्ञान
 परमार्थवस्तु रूपवितु समर्थम् । न ह्युपरदेशेन स्नेहेन पङ्कीकर्तुं शक्नोति
 Scripture is useful to him also.] (b) By the "ignorant"
 is not meant a *nairatmyatadin* who believes that there is
 no Atman except the body but it means one who believes
 in the existence of the Atman without knowing his real
 nature (c) Though the sage 'who knows the real nature
 of Atman' (*tuken*) will not be prompted to act by the
 Scripture, such sages are rare and people at large being
 foolish (= ignorant) do not follow the example of a sage
 for several reasons, e. g., attachment and hatred cause
 activity, people practise Black Magic, activity is but
 natural. [So, we may conclude that mundane life is the
 Ignorance itself and the *Ksetrajña* has nothing to do
 with the Ignorance and its effect (the world) We may
 here add that Ignorance or False Knowledge on the part
 of the soul who is really identical with God cannot stain
 the real nature of the soul.]

मरीच्युदकं तथापिवा क्षेत्रज्ञस्य न किञ्चित्कर्तुं शक्नोति । अत्रक्षेदमुक्त 'क्षेत्रज्ञ चापि मा विद्धि' (XIII 2) 'अज्ञानेनावृत्त ज्ञानम्' (V 15) इति च । (d) पू०-अथ किमिदं मत्सारीणामिवाहमेव ममैवेदमिति पण्डितानामपि । मि०-दृष्ट्वित् तत्पण्डितस्य यत्क्षेत्रं पद्मात्मदर्शनम् । यदि पुन क्षेत्रज्ञमवित्रियं पश्येदुस्ततो न भोगं कर्म वाकाङ्क्षेशुभं स्यादिति । त्रिक्रियैव भोगकर्मणी । अथेव मति फलाधिस्वाद विद्वान्भवति । विदुषः पुनरविक्रियात्मदर्शिनः फलाभिंशामावाप्तवृत्तपनुपपत्तौ वार्यं वरणमघानव्यापारोपरमे निवृत्तिरयत्तव्यं । इदं चान्यत्पाण्डित्यं कर्तव्यदरसु क्षेत्रज्ञ ईश्वर एव क्षेत्रं चान्यत्क्षेत्रज्ञस्य विषयः । अहं तु ममारी सुखी दुःखी च । ममारोपरमश्च मम कृत्यं क्षेत्रज्ञविज्ञानेन भ्रान्तेन चेश्वर क्षयश्च साक्षात्कृत्वा तत्स्वरूपावस्थानेनेति । यक्षैव दुःखते यश्च वापयति नासौ क्षेत्रज्ञ इति । एवं मन्वानो यः स पण्डितापमदं ममारोक्षयो दास्यस्य चाभवत्स करोमाणि । आत्मज्ञा स्वयं मूढोऽन्याश्च व्यामोहयति शास्त्रार्थप्रदायरहितस्वाच्छन्दानिमिश्रणं कल्पना च कुर्वन् । तस्यादसप्रदायत्रित्सर्वशास्त्रविदपि मूर्खवदेवोपेक्षणीयः ।

V. पूर्वपक्षः—यत्तत्तमीश्वरस्य क्षेत्रज्ञेकत्वे मत्सारीत्ये प्राप्नोति क्षेत्रज्ञानां चेश्वरैकत्वे मत्सारीणोऽभावात्साराभावप्रसङ्ग इति ।

मिद्वान्—(i) एतौ दोषौ प्रत्युक्तौ विद्याविद्ययोर्बन्धुव्याभ्युत्थनादिति । कथम् ।

(d) The opponent may say that the notions of 'I am thus (अहमेवम्)' and 'This is mine (मम इदम्)' are common to both the Ignorant (मत्सारीम्) and to the wise (पण्डितः) The reply of the Siddhantin is that the really wise sage must be distinguished from the pseudo-wise. The latter may know (verbally) all Scriptures but he must be neglected, because he does not know their traditional interpretation (सप्रदायः) The really wise sage has no notions of मम इदम् and अहमेवम्

V Now we shall consider the two arguments of the Opponent, viz, (1) God being identical with the Ksetrajna will become the soul in bondage, and (2) souls in bondage being one with God, there will be no really bound soul (मत्सारीम्) and hence no mundane existence

(1) Our reply to (1) is that God will not be stained by any defect imagined or assumed through the Ignorance Our reply to (2) is that the mundane life and one living, that life can be explained to be imagined by Ignorance.

(iv) पू०-ननुयमेव दोषो यदोषवत्त्वेनविहातुत्वम् । मि०-न, विज्ञानस्वरूप-
 स्यैवाविक्रियस्य विज्ञातृत्वोपचारात् । यद्योष्णतामात्रेणामेस्तप्तिक्रियोपचारस्त-
 द्वा । यथात्र भगवता क्रियाकारकफलात्मत्वाभाव आत्मनि स्वत एव दर्शितोऽविद्या-
 धारोपितैरेव क्रियाकारकात्मात्मन्युपचर्यते तथा तत्र तत्र 'य एनं वेत्ति हन्तारम्'
 (II. 19) 'प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्मणि संवशः' (III 27.)
 'नादत्ते कस्यचित्पापम्' (V. 15) इत्यादिप्रकरणेषु दर्शितस्तथैव च व्याख्या-
 तमस्माभिः । उत्तरेषु च प्रकरणेषु दर्शयिष्यामः । (v) पू०-हन्त तर्ह्योत्मनि
 क्रियाकारकफलात्मतायाः स्वतोऽभावेऽविषया चाधारोपितत्वे कर्माण्यविद्वत्कर्तृव्या-
 न्वेव न विदुषामिति प्राप्तम् । सि०-सत्यमेव प्राप्तम् । पतदेव च न हि देहमृता
 शक्यमित्यत्र (XVIII. 11) दर्शयिष्यामः । सर्वज्ञात्कार्योपसंहारप्रकरणे च 'स-
 मासेनैव कान्तेय निष्ठा ज्ञानस्य या परा' (XVIII. 50) इत्यत्र विशेषतो
 दर्शयिष्यामः । अलमिह बहुप्रश्नेनेत्युपसंह्रियते ॥ २ ॥

inferred is known to the inferer and hence is an object of the inferer's knowledge), you will have to assume that this *another* person (= inferer) is different from the knower who possesses *अविद्या* (= is the *पक्ष* of *अविद्या*); and so on *ad infinitum*.

(iv) Pūrvapakṣa—The दोष in the Ksetrajñ a will be the fact itself that he is the knower of the Ksetra which is full of dosas or defects.

Siddhānta—The word "knower" is only in a secondary sense applied to the soul who is of the nature of pure knowledge and always changeless, अग्नि, is only heat but we say 'अग्नि heats'.—The Lord has Himself shown that Atman has nothing to do with action, agent, and reward of action. He has shown this in the present verse (अत्र = XIII 2); and in the same way he has shown the same in other verses of the Gītā (II. 19, III. 27, V. 15). Śāṅkara has explained this (XIII. 2) and other verses similarly i. e. according to the Lord's intention, and will do so in the case of verses to follow.

(v) Pūrvapakṣa—All actions being falsely superimposed on Atman are prescribed by the Śāstra only for the ignorant.

Siddhānta—Yes. That is the sense of XIII. 11 and XVIII. 50, as Śāṅkara is going to explain in his comments on these verses.

इदं शरीरमित्यादिश्रोत्रोपदिष्टस्य क्षेत्राध्यायार्थस्य समग्रकोटीऽयत्तुप्रत्ययस्य तद्व्येव
यत्वेत्यादि व्याधिरुपस्थितस्य द्यार्थस्य समग्रोपन्यासो न्याय्य इति—

तत्क्षेत्रं यच्च यादृक्च यदिकारि यतश्च यत् ।

स च यो यत्प्रभावश्च तत्समासेन मे शृणु ॥ ३ ॥

यत्रिंशद्विंशतिः शरीरमिति तत्तच्छब्देन परासृशति । यत्रेदं निर्दिष्टं क्षेत्रं तत्रा
हृन्माहृश स्वकार्यैर्भवे । चशब्दः समुच्चयार्थः । यदिकारि यो विकारोऽस्य तद्यदि
कारि यतो यस्माच्च यत्कार्यमुत्पद्यत इति वाक्यशेषः । स च य क्षेत्रशो निर्दिष्टं स
यत्प्रभावो ये प्रभावा उपाधिकृता शक्तयो यस्य स यत्प्रभावश्च तत्क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्वा
मात्म्य मभाविविशेषितं समासेन सक्षेपेण मे मम वाक्यतः शृणु ह्युक्तावधारयेत्यर्थः ॥ ३ ॥

तत्क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्वाभात्म्यं विवक्षितं स्तौति श्रोतुमुद्दिष्टरोचनाभङ्गम्—

नापिभिर्बहुधा गीतं छन्दोभिर्विविधैः पृथक् ।

महासूत्रपदैश्च हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः ॥ ४ ॥

नापिभिर्बहुधादिभिर्बहुधा बहुप्रकारेण गीतं यथितं छन्दोभिर्द्वन्द्वानि ऋगादीनि
तैश्छन्दोभिर्विविधैर्नामप्रकारैः पृथग्विवेकतो गीतम् । विचं महासूत्रपदैश्च महासूत्र
सूचकानि वाक्यानि महासूत्राणि तैः पथते गन्थते ज्ञायते प्रकृतिं तानि
पदान्मुच्यन्ते । तैरेव च क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्वाभात्म्यं गीतमित्यनुवर्तते । 'भात्म्येवेवापासांत
(Br Upa I 4 7) इत्यादिगिरिं महासूत्रपदैरात्मा ज्ञायते । हेतुमद्भिर्बहुधा
मुच्यैर्विनिश्चितैः सद्यस्वरूपैर्विनिश्चितप्रत्ययोपादकैरित्यर्थः ॥ ४ ॥

स्तुत्याभिमुत्तीभूतायाजुनायाह—

महाभूताम्यहकारो बुद्धिरव्यक्तमेव च ।

इन्द्रियाणि दशैकं च पञ्च चेन्द्रियगोचरा ॥ ५ ॥

महाभूतानि महागितं च तानि सर्वविकारव्यापयत्वाद्भूतानि च सूक्ष्माणि ।
स्यूतानि त्विन्द्रियगोचरशब्देनाभिधाविष्यते । अहकारो महाभूतकारणमहप्रलय
लक्षणः । अहकारकारणं बुद्धिरव्यक्तालक्षणाः । तत्कारणमन्वक्तमेव च न म्पक्त
मन्वक्तमव्याकृतमीश्वरशक्तिर्मम भावा ह्युत्पद्येत्सुकम् (VJI 14) एव शब्दः
प्रकृत्यवधारणार्थः । एतावदेवाष्टधा भिन्ना प्रकृतिः । चक्षुश्चो भेत्समुच्चयार्थः ।
इन्द्रियाणि दश श्रोत्रादीनि पञ्च बुद्धिप्रादवत्त्वाद्बुद्धीन्द्रियाणि वाक्याण्यानीनि
पञ्च कमन्वित्तत्त्वात्कर्मान्द्रियाणि तानि दश । एकं च किं तन्मम एकादश
संख्यायात्मकम् । पञ्च चेन्द्रियगोचरा शब्दादथो विषयाः । तान्येतानि
साध्याश्चतुर्विंशतितत्त्वान्वाचक्षते ॥ ५ ॥

अवेदानीयात्मगुणा इति यानाचक्षते वैशेषिकास्तेऽपि क्षेत्रधर्मा एव न तु
क्षेत्रज्ञस्येत्याह भगवान्—

(iv) पू०-नन्वयमेव दोषो यदोषवत्क्षेत्रविज्ञातृत्वम् । सि०-न, विज्ञानस्वरूप-स्यैवाविक्रियस्य विज्ञातृत्वोपचारात् । यथोष्णतामात्रेणाग्नेस्तृप्तिक्रियोपचारस्त-द्वत् । यथात्र भगवता क्रियाकारकफलात्मत्वाभाव आत्मनि स्वन एव दर्शितोऽविद्या-ध्यारोपितैरेव क्रियाकारकाद्यात्मन्युपचर्यते तथा तत्र तत्र 'य एनं वेत्ति हन्तारम्' (II. 19) 'प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि संवशः' (III 27.) 'नादत्ते कस्यचित्पापम्' (V. 15) इत्यादिप्रकरणेषु दर्शितस्यैव च व्याख्या-तमरमाभिः । उत्तरेषु च प्रकरणेषु दर्शयिष्यामः । (v) पू०-इन्त तर्ह्यात्मनि क्रियाकारकफलात्मतायाः स्वतोऽभावेऽविद्यया चाध्यारोपितत्वे कर्माण्यविद्वत्कर्तव्या-न्येव न विदुषामिति प्राप्तम् । सि०-सत्यमेवं प्राप्तम् । एतदेव च न हि देहभृता शक्यमित्यत्र (XVIII. 11) दर्शयिष्यामः । सर्वशास्त्रार्थोपसंहारप्रकरणे च 'स-मासेनैव कौन्तेय निष्ठा ज्ञानस्य वा परा' (XVIII. 50) इत्यत्र विशेषतो दर्शयिष्यामः । अलामिद बहुप्रयत्नेनेत्युपसंहियते ॥ २ ॥

inferred is known to the inferer and hence is an object of the inferer's knowledge), you will have to assume that this *another* person (= inferer) is different from the knower who possess *अविद्या* (= is the पक्ष of *अविद्या*); and so on *ad infinitum*.

(iv) Pūrvapakṣa—The दोष in the Ksetrajñ a will be the fact itself that he is the knower of the Ksetra which is full of dosas or defects.

Siddhānta—The word "knower" is only in a secondary sense applied to the soul who is of the nature of pure knowledge and always changeless, अग्नि, is only heat but we say 'अग्नि heats',—The Lord has Himself shown that Atman has nothing to do with action, agent, and reward of action. He has shown this in the present verse (अत्र = XIII. 2); and in the same way he has shown the same in other verses of the Gītā (II. 19, III. 27, V. 15). Śān-kara has explained this (XIII. 2) and other verses similarly *i. e.* according to the Lord's intention, and will do so in the case of verses to follow.

(v) Pūrvapakṣa—All actions being falsely superimposed on Atman are prescribed by the Sāstra only for the ignorant

Siddhānta—Yes. That is the sense of XIII. 11 and XVIII. 50, as Śān-kara is going to explain in his comments on these verses.

इदं शरीरमित्यादिभोकोपदिष्टस्य क्षेत्राध्यायार्थस्य समग्रभोकोऽयमुक्तवत्यते तत्क्षेत्र
यथेत्यादि न्यायिख्यासितस्य अर्थस्य समग्रोपयासो न्याय्य इति—

संक्षेत्रं यच्च यावच्च यद्विकारि यतश्च यत् ।

स च यो यत्प्रभावश्च तत्समासेन मे शृणु ॥ ३ ॥

यत्रिंशद्भिर्द शरीरमिति तत्तच्छब्देन परामृशति । यथेदं निर्दिष्ट क्षेत्रं तथा
इत्यादि स्वकार्यैर्धर्मैः । चक्षुश्च समुच्चयार्थः । यद्विकारि यो विकारोऽस्य तद्यद्वि
कारि यथा यस्माच्च यस्कार्यमुत्पद्यत इति वाक्यशेषः । स च य क्षेत्रस्यो निर्दिष्ट स
यत्प्रभावो ये प्रभावा उपाधिकृता शक्तयो यस्य स यत्प्रभावश्च तत्क्षेत्रक्षेत्रहयोर्वा
पाल्य यथापिरोषित समासेन संक्षेपेण मे मन वाक्यतः शृणु कृत्वावधारयेत्सर्वं ॥ ३ ॥

तत्क्षेत्रक्षेत्रहयोर्वाध्याय्य विवक्षितं स्तौति श्रोतुमुद्दिष्टप्ररोचनार्थम्—

ऋषिभिर्विबुधा गीतं छन्दोभिर्विविधैः पृथक् ।

महासूत्रपदैश्चैव हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः ॥ ४ ॥

ऋषिभिर्विसिद्धादिभिर्विबुधा बहुप्रकारं गीतं यथितं छन्दोभिश्चदाणि फगानीनि
तैश्चन्दोभिर्विविधैर्नानाप्रकारैः पृथग्विबेक्तो गीतम् । किञ्च महासूत्रपदैश्चैव महाण
सूचकानि वाक्यानि महासूत्राणि तैः पद्यते गम्यते ज्ञायते ज्ञायते ताणि
पदान्युच्यते । तैरेव च क्षेत्रक्षेत्रहयोर्वाध्याय्य गीतमित्युच्यते । 'आरोग्येनोपासित'
(Br Upa I. 4 7) इत्यादिभिर्हि महासूत्रपदैरात्मा ज्ञायते । हेतुमद्भिर्गुणैः
सुसंविनिश्चितैः सशयस्त्वैतिश्चितप्रत्ययोत्पादयेतिरिष्यते ॥ ४ ॥

स्तुत्याभिमुखीभूताभार्जुनायाह—

महाभूतान्यद्वारो सुद्विरभ्यस्तमेव च ।

इन्द्रियाणि दशैव च पञ्च चेन्द्रियगोचराः ॥ ५ ॥

महाभूतानि महाशक्ति च ताणि तद्विकारव्यापारव्यापारानि । सूक्ष्मानि ।
सूक्ष्मानि त्विन्द्रियगोचरक्षेत्राणिभाविस्यते । अर्धवारो महाभूतवारणार्थवत्त्वात्
लक्षणं । अद्वैतवारणं सुद्विरभ्यस्तमेव शृणु । तद्वारणमन्वयं च । अन्वय
मन्वयकर्मव्याकृतमीश्वरशक्तिर्मम माया दुरत्ययेत्युक्तम् (VII 14) एष शब्द
प्रकृत्यवधारणार्थः । एतद्वारणेनाष्टा भिन्ना प्रकृतिः । पञ्चशरी गेद्विगुचयार्थः ।
इन्द्रियाणि च श्रोत्रादीनि पञ्च सुदुर्लभादवस्थादुर्लभादिवाणि । पञ्चशरीरादीनि
पञ्च कमनिर्वर्तयत्वात्तस्मिन्दिवाणि ताणि दश । पञ्च च त्रिंशत्तमा प्रकारेण
संख्यायामात् । पञ्च चेन्द्रियगोचराः शरीरादयो विषया । तान्येतानि
साम्यात्प्रगुर्विषयित्वात्प्राप्त्याचक्षते ॥ ५ ॥

अथेदाणिमाश्रयण इति यानाचक्षणे यैरोपिवास्तेऽपि क्षेत्रधर्मा एव न शृ
क्षेत्रज्ञस्येवाह भगवान्—

इच्छा द्वेषः सुखं दुःखं संघातश्चेतना घृतिः ।

एतत्क्षेत्रं समासेन सविकारमुदाहृतम् ॥ ६ ॥

इच्छा यज्जातीयं सुखहेतुमर्थमुपलब्धवान्पूर्वं पुनस्तज्जातीयमुपलभमानस्तमादावु-
मिच्छति सुखहेतुरिति सेयमिच्छान्त करणधर्मो ज्ञेयत्वाक्षेत्रम् । तथा द्वेषो
यज्जातीयमर्थं दुःखहेतुत्वेनानुभूतवान्युनस्तज्जातीयमुपलभमानस्तं द्वेषि सोऽयं द्वेषो
ज्ञेयत्वाक्षेत्रमेव । तथा सुखमनुकूलं प्रसन्नसत्त्वात्मकं ज्ञेयत्वाक्षेत्रमेव । दुःखं प्रतिबुद्धा-
त्मकं ज्ञेयत्वात्तदपि क्षेत्रम् । संघातो देहेन्द्रियाणां संहतिः । तस्यामभिग्यत्ता-
न्तःकरणवृत्तिस्तस्य इव लोहापिण्डेऽमिरात्मचैतन्याभासरसविद्धा चेतना सा
च क्षेत्रं ज्ञेयत्वात् । धृतिर्यथावसादप्राप्तानि देहेन्द्रियाणि धियन्ते सा च
ज्ञेयत्वात्क्षेत्रम् । सर्वान्तं करणधर्मोपलक्षणार्थमिच्छादिग्रहणं यद् उक्तं तदुपसहरति-
एतत्क्षेत्रं समासेन सविकारं सह विकारेण महदादिनोदाहृतमुक्तम् । यस्य
क्षेत्रभेदजातस्य सहातिरिदं शरीरं क्षेत्रमित्युक्तं तत्क्षेत्रं व्याख्यातं महाभूतादिभेदभिन्नं
धृष्यन्तम् ॥ ६ ॥

क्षेत्रज्ञो बक्ष्यमाणविशेषणो यस्य सप्रभावरस्य क्षेत्रज्ञस्य परिज्ञानादमृतत्वं भवति तं
क्षयं यत्तत्प्रपक्ष्यामीत्यादिना सविशेषणं स्वयमेव बक्ष्यति भगवानधुना तु तज्ज्ञान-
साधनगणममानित्वादिलक्षणं यस्मिन्सति तज्ज्ञेयविज्ञाने योगोऽधिकृतो भवति
यत्परं संन्यासी ज्ञाननिष्ठ उच्यते, तन्ममानित्वादिगणं ज्ञानसाधनत्वा-
ज्ज्ञानशब्दप्राप्त्यै विदधाति भगवान्—

अमानित्वमदग्निभित्त्वमहिंसा क्षान्तिराजैवम् ।

आचार्योपासनं शौचं स्थैर्यमात्मविविग्रहः ॥ ७ ॥

अमानित्वं भानिनो भानो मानित्वमात्मनः श्लाघनं तदभावोऽमानित्वम् ।
अदग्निं च स्वधर्मप्रवृत्तिं करणं दग्मित्वं तदभावोऽदग्मित्वम् । अहिंसाहिंसनं प्राणि-
नामपीडनम् । क्षान्तिं परापरत्प्राप्तावविक्रिया । आर्जवमृजुभावोऽवप्रत्वम् ।
आचार्योपासनं मोक्षसाधनोपदेशद्वाराचार्यस्य श्रुत्वादिमयोगेण भेदनम् । शौचं वाय-
मलानां मृज्जन्वाभ्यां प्रक्षालनमन्तश्च मनसः प्रतिपक्षभावनायां रागादिमलानामपनयनं
शौचम् । स्थैर्यं स्थिरभावं मोक्षमार्गं एव कृत्वाप्यवमायत्वम् । आत्मविविग्रहः
आत्मनोऽपकारकस्यात्मशब्दाद्यस्य कार्यकरणमघातस्य विनिग्रहः स्वभावेन
सर्वत्र प्रवृत्तस्य सन्मार्गं एव निरोधं आत्मविविग्रहः ॥ ७ ॥

किञ्च—

इन्द्रियार्थेषु वैराग्यमनहंकार एव च ।

जन्ममृत्युजराप्याधिदुःखदोषानुदशनम् ॥ ८ ॥

इन्द्रियार्थेषु शब्दादिषु दृष्टादृष्टेषु भोगेषु वैराग्यभावो वैराग्यम् । अनहकारोऽ-

द्वाराभाय एव च । जन्ममृत्युजराव्याधिदुःखदोषानुदर्शनं जन्म च मृत्युश्च जरा च व्याधयश्च दुःखानि च तेषु जन्मादिदुःखान्तेषु प्रत्येकं दोषानुदर्शनं, जन्मनि गर्भं वासयोनिद्वारा निःसरणं दोषस्तस्यानुदर्शनमालोचनं, तथा मृत्यौ दाषानुदर्शनं, तथा जरायाः प्रज्ञाशक्तिर्जोनिरोधदोषानुदर्शनं परिभूतता चेति । तथा व्याधिषु शिरोरोगादिषु दोषानुदर्शनं, तथा दुःखेष्वध्यात्माधिभूताधिदैवनिमित्तेषु । अथवा दुःखान्येव दोषो दुःखदोषस्तस्य जन्मादिषु पूर्ववदनुदर्शनम् । दुःखं च ननु दुःखं मृत्युर्दुःखं च जरा दुःखं व्याधयः । दुःखनिमित्तत्वाज्जन्मादयो दुःखानि न पुनरत्र रूपेणैव दुःखमिति । एव जन्मादिषु दुःखदोषानुदर्शनं नान्दोषोऽप्यविषयभोगेषु वैराग्यमुपजायते । ततः प्रत्यागात्मनि प्रवृत्तिः करणानामात्मदर्शनाय । एव ज्ञानहेतुत्वाज्ज्ञानमुच्यते जन्मादिदुःखदोषानुदर्शनम् ॥ ८ ॥

किंच—

असक्तिरनभिष्वङ्गं पुत्रदारगृहादिषु ।

नित्यं च समचित्तत्वमिष्टानिष्टोपपत्तिषु ॥ ९ ॥

असक्तिरसक्तिरसङ्गनिमित्तेषु विषयेषु प्रीतिमात्रं तदभावोऽसक्तिः । अनभिष्वङ्गोऽभिष्वङ्गामावोऽभिष्वङ्गो नाम सक्तिविशेष एषानन्यात्मभावनालक्षणः । यथाऽन्वयस्मिन्मुखिनि दुःखिनि वाहमेव सुखी दुःखी च जीवति मृते वाहमेव जीवामि मरिष्यामि चेति । केत्याह पुत्रदारगृहादिषु । पुत्रेषु दारेषु गृहेष्वदिप्रदण्णान्नेष्वप्यस्व-तन्त्रेषु दामवर्गादिषु । तच्चोभयं ज्ञानार्थस्वाज्ञानमुच्यते । नित्यं च समचित्तत्वं तुल्यचित्तता, न इष्टानिष्टोपपत्तिषु, इष्टानामनिष्टानां चोपपत्तयः प्रसाप्तयस्यासिष्टानिष्टोपपत्तिषु नित्यमेव तुल्यचित्तता, इष्टोपपत्तिषु न दृश्यति न कुप्यति चानिष्टोपपत्तिषु । तच्चैतन्नित्यं समचित्तत्वं ज्ञानम् ॥ ९ ॥

किंच—

मयि चानन्ययोगेन भक्तिरप्यभिचारिणी ।

विविक्तदेशसेवित्वमरतिर्जनससदि ॥ १० ॥

मयि चेश्वरेऽनन्ययोगेनापृथक्प्रभाषिणा ना-वो भगवतो वासुदेवात्परोऽस्त्वत्तम एव नो गतिरित्येव निश्चिन्ताव्यभिचारिणी बुद्धिरनन्ययोगस्तेन भजनं भक्तिर्नान्यभिरणशीलान्यभिचारिणी । सा च ज्ञानम् । विविक्तदेशमेवित्वं विविक्तस्वभावतः सरकारेण वाशुच्यादिभिः सर्वव्याप्रादिभिश्च रोहितोऽरण्यवन्दीपुलिदेवगृहादिर्विविक्तो देशस्तं मेवित्तु शीलमस्येति विविक्तदेशसेवा तद्भावो विविक्तदेशसेवित्वम् । विविक्तेषु हि देशेषु चित्तं प्रसीदति वतस्त्वत्त्वात्मादिभावना विविक्त उपजायतेऽतो विविक्तदेशसेवित्वं ज्ञानमुच्यते अतिरमण जनससद्म सत्त्वात्पना प्राकृतानां सत्त्वारश्च-त्यानामविनीतानां सत्त्वसमवायो जनससद्म सत्त्वारत्पना विनीतानां सत्त्वस्या ज्ञानोपकारकत्वादतः प्राकृतजनसत्त्वपरनिर्ज्ञानार्थत्वाज्ज्ञानम् ॥ १० ॥

किंच—

अध्यात्मज्ञाननित्यत्व तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम् ।

पुत्रज्ञानमिति प्रोक्तमज्ञान यदतोऽन्यथा ॥ ११ ॥

अध्यात्मज्ञाननित्यत्वमात्मादिविषयं ज्ञानमध्यात्मज्ञान तस्मिन्नित्यभावो नित्यवममानित्वादीनां ज्ञानसाधनानां भावनापरिपाकनिमित्तं तत्त्वज्ञान तत्त्वार्थो मोक्षसंसारोपरमत्तस्यालोचनं तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम् । तत्त्वज्ञानफलालोचने हि तत्साधनानुष्ठाने प्रवृत्तिः स्यादिति । एतदमानित्वादितत्त्वज्ञानार्थदर्शनान्तमुक्तं ज्ञानमिति प्रोक्तं ज्ञानार्थत्वात् । अज्ञानं यदतोऽस्माद्युक्तादन्यथा विपर्ययेण मानित्वदम्भित्वं हिंसाक्षान्तिरनाजं वमित्याद्यज्ञानं विज्ञेयं परिहरणाय संसारप्रवृत्तिवारणत्वादिति ॥ ११ ॥

यथोक्तेन ज्ञानेन ज्ञातव्यं किमित्याकाङ्क्षायामाह ज्ञेयं यत्तदित्यादि । ननु यमानियमाश्चामानित्वादयोः न तैर्ज्ञेयं ज्ञायते । न ह्यमानित्वादि वस्तुचिद्भूतान् परिच्छेदकं दृष्टम् । सर्वत्रैव च यद्विषयं ज्ञानं तदेव तस्य ज्ञेयस्य परिच्छेदकं इदमते । न ह्यन्यविषयेन ज्ञानेनान्यदुपलभ्यते । यथा घटाविषयेन ज्ञानेनाग्निः । नैव दोषो ज्ञाननिमित्तत्वाज्ज्ञानमुच्यते इति शब्दोचाम । ज्ञानसहकारिवारणत्वाच्च ।

ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्यामि यज्ज्ञात्वामृतमश्नुते ।

अनादिमत्परं ब्रह्म न सत्तन्नासदुच्यते ॥ १२ ॥

ज्ञेयं ज्ञातव्यं यत्तत्प्रवक्ष्यामि प्रकरणेन यथावद्वक्ष्यामि । विफलं तदिति प्ररोचनेन श्रोतुरभिमुखीकरणायाह यज्ज्ञेयं ज्ञात्वामृतमश्नुते न पुनर्भियन् इत्यर्थः । अनादिमदादिरस्यास्तीत्यादिमन्नादिमदनादिमत् । किं तत्परं निरतिशयं ब्रह्म ज्ञेयमिति प्रकृतम् ।

पू०-^२अत्र केचिदनादिमत्परमिति पदं छिन्दन्ति बहुव्रीहिणोक्तेऽर्थं मतुप ज्ञानार्थक्यमनिष्टं स्यादिति । अर्थविशेषं च दर्शयन्ति अहं वासुदेवाख्या परा

*A Purvapaksa of a Vaishnava Vedanta School—(1) The compound अनादिमत्परम् should be solved as अनादि + मत्परम् and (2) it would mean 'The eternal Brahman with Me (Vasudeva) as its supreme Power (परा शक्ति)'.

Sankara's Reply—(1) The sense you propose is not possible and hence we solve the compound as अनादिमत् + परम्. The sense is not possible because ब्रह्मन् is explained by the negation of every attribute and your explanation of मत्परम् would mean that ब्रह्मन् has an attribute (शक्ति = power in the form of वासुदेव)

शक्तियंस्तु तन्मत्परिमिति । सि०-सत्यमेवमपुनश्च स्वार्थंश्चेत्यनवति न त्वर्थं समवति ब्रह्मण सर्वविशेषप्रतिषेधेनैव विजिज्ञापयित्वास्तु सत्तन्नामदुच्यते इति । विशिष्टास्तिमत्प्रदर्शनं विशेषप्रतिषेधश्चेति विप्रतिषिद्धम् । तस्मान्मत्तुपो बहुभूमीहिणा समानार्थत्वेऽपि प्रयोक्त श्लोकपूरणार्थं ।

असूतत्वफलं श्रेय मयोच्यते इति प्ररोचनेऽभिमुखीकृत्याह न सत्तद्व्यवमुच्यते इति नाम्यसत्तदुच्यते । (1) ननु महता परिकरकथनं बण्ठत्वेनोदुच्यते हेयं प्रदक्ष्यामीत्यनुसूतमुक्तं न सत्तन्नामदुच्यते इति । न, अनुरूपमेवोक्तम् । वथ, सर्वास्तु श्रुयन्तिपुत्रेण ब्रह्म "नेति ने (Br Upa II 3 6) त्वत्थूलमनसु (Br Upa III 8 8)" श्रुत्यादिविशेषप्रतिषेधेनैव निर्दिश्यते नेदं तदिति, वानोऽगोचरत्वात् । (2) ननु (a) न तदस्ति यदस्त्वस्तिशब्देन नोच्यते । (b) अयस्तिशब्देन नोच्यते नास्ति तन्हेयम् । (c) विप्रतिषिद्धं च हेयं तदस्तिशब्देन नोच्यते इति च । (d) न तावन्नास्ति नास्तिबुद्धयविषयत्वात् । (e) ननु सर्वा बुद्धयोऽस्तिनास्तिबुद्धयनुगता यव । तत्रैव सति हेयमप्यस्तिबुद्धयनुगताप्रत्ययविषयं वा स्वाप्तास्तिबुद्धयनुगताप्रत्ययविषयं वा स्यात् ।

(1) A Purvapaksā objects to Sankara's explanation of 12d (न सत्तन्नामदुच्यते)

Sankara's Reply -We follow the Upanisads in which ब्रह्मन् is always described negatively

(2) Purvapaksā—(a) We know nothing which cannot be described as 'it is' ; e everything we know can only be described positively and as Brahman is to be known, it must be described positively (b) If you cannot describe a thing as 'it is', the thing itself will be a non-entity (lit that object does not exist) (c) And it is self-contradictory to say, 'Brahman is हेय (an object of knowledge) and that it cannot be positively described' (d) As a matter of fact, Brahman cannot be said to be non-existent (असत् cannot be interpreted as non-existent), because it is not cognized as 'It is not' (e) If Sankara argues that all cognitions are both positive and negative (e g, one can think of a pot once as 'it is' and at another time as 'it is not') then Brahman also should be by turn only cognized as सत् and असत्

सि०-न (a) अतीन्द्रियत्वेनोभयबुद्ध्यनुगतप्रत्ययाविषयत्वात् । यदान्द्रियगम्यं वस्तु
 घटादिकं तदस्तिबुद्ध्यनुगतप्रत्ययाविषयं वा स्यात्तस्तिबुद्ध्यनुगतप्रत्ययाविषयं वा स्यात् ।
 इदं तु ज्ञेयमतीन्द्रियत्वेन शब्दैकप्रमाणगम्यत्वात्तदघटादिवदुभयबुद्ध्यनुगतप्रत्ययाविषयमित्यतो
 न सत्तन्नामद्वित्युच्यते । (b) यत्कृतं विरुद्धमुच्यते ज्ञेयं तत्र सत्तन्नासत्तुच्यते इति ।
 न विरुद्धम् " अन्यदेव तद्विदितादथो अविदितादधि " (Ken Upa. I 3) इति
 श्रुतेः । पू०-श्रुतिरपि विरुद्धार्थेति चेद्यथा यथाय शालामारम्भ को हि तदेव यद्यु-
 ध्मिहोकेऽस्ति वा न वेनात्येवमिति (Tai. Sam. VI. 1.1) चेत् । सि०-न,
 विदिताविदिताभ्यामन्यत्वश्रुते (Ken. Upa. II. 3) स्वस्वविज्ञेयार्थप्रतिपादनप-
 रत्वात् । यद्युधिमात्रित्यादि तु विधिशेषोऽर्थवादः । (c) उपपत्तेश्च सत्सदादिशब्दैर्ब्रह्म-
 नोच्यते इति । सर्वो हि शब्दोऽर्थप्रकाशनाय प्रयुक्तः श्रूयमाणश्च श्रोतृभिर्जातिक्रियागुण-
 संबन्धद्वारेण सङ्केतग्रहणमध्यपेक्षोऽर्थं प्रत्यावयति, नान्यथादृष्टत्वात् । तद्यथा गौरश्च
 इति वा जातितः, पचति पठतीति वा क्रियातः, शुक्लः कृष्ण इति वा गुणतः, धनी
 गामानिति वा मवन्धनः, न तु ब्रह्म जानिमदतो न मदादिशब्दवाच्यं नापि
 गुणवद्येन गुणशब्देनोच्येन निर्गुणत्वान्नापि क्रियाशब्दवाच्यं निश्चिद्यत्वात् " निष्कलं
 निश्चियं शान्तम् " इति श्रुतेः (Śve. Upa VI. 19) । न च संबन्धे-
 कत्वादद्रवत्वादविषयत्वादामलाच्च; न केनचिच्छब्देनोच्यते इति युक्तं " यतो
 वानो निर्वर्तते " (Tai. Upa. II. 99) इत्यादिश्रुतिभ्यश्च ॥ १२ ॥

गच्छदप्रत्ययाविषयत्वादसत्त्वाशङ्कायां ज्ञेयस्य सर्वप्राणिकरणोपाधिद्वारेण
 तदास्तित्वं प्रतिपादयंस्तदाशङ्कानिवृत्त्यर्थमाह—

सर्वत. पाणिपादं तत्सर्वतोऽग्निशिरोमुखम् ।

सर्वत.श्रुतिमहोके सर्वमावृष्य तिष्ठति ॥ १३ ॥

Sankara's Reply :—No. Because (a) Brahman is imper-
 ceptible and therefore it is unlike घट. Brahman is
 cognized through Sabda only. (b) There is no self-contradiction,
 because Śruti itself adopts that description about Brahman. And you cannot object to the Śruti (e. g. Ken. Upa. I 3) because that Śruti should necessarily be taken as explaining what it undertakes to explain (i. e. Brahman), otherwise the Śruti will be meaningless. (c) It is also reasonable that 'Brahman cannot be described either as मत् or as अमत्'. The well-known rule is that a शब्द can describe a thing as qualified by जानि, क्रिया, गुण or संबन्ध. But Brahman has neither of these four. Hence it cannot be described by any word (शब्द).

सर्वतः पाणिपादं सर्वतः पाणयं पादाश्वास्येति सर्वतपाणिपाद तज्ज्ञेयम् । सर्वप्राणिकरणोपाधिभिः क्षेत्रज्ञास्तत्त्वं विभाव्यते । क्षेत्रज्ञश्च क्षेत्रोपाधित उच्यते । क्षेत्रं च पाणिपादादिभिरनेकधा भिन्नम् । क्षेत्रोपाधिभेदकृत विशेषज्ञानं मिथैव क्षेत्रज्ञत्वेति तदपवनेन ज्ञेयत्वमुक्तं न सत्प्राप्तदुच्यते इति । उपाधिभूतं मिथ्यारूपमप्यस्तित्याधिगमाद्य ज्ञेयधर्मवत्पारिकल्प्योच्यते सर्वतपाणिपाद-मित्यादि । तथाहि संप्रदायविदां वचनम् 'अध्यारोपापवादाभ्या निष्पन्नं प्रपञ्च्यते ।'— इति सर्वत्र सर्वदेहावयवत्वेन गम्यमाना पाणिपादादयो ज्ञेयशक्तियन्त्रावनिमित्तस्वकार्या इति ज्ञेयसत्त्वात् लिङ्गानि ज्ञेयस्यैरुपचारात् उच्यन्ते । तथा व्याख्येयमन्यत्सर्वत पाणिपाद तज्ज्ञेयम् । सर्वतोक्षिशिरोमुखं सर्वत्रा क्षीणि शिरांसि मुखानि च तस्य तत्तत्ततोक्षिशिरोमुखम् । सर्वतं भुविमन्भूतं श्रवणेन्द्रिय तस्य तच्छ्रुतिमल्लोके प्राणिनिन्नाये सवमावृण संव्याप्य निवृत्तिं दिवति लभते ॥ १३ ॥

उपाधिभूतपाणिपादादीन्द्रियाभ्यासोपणाज्ज्ञेयस्य तद्वत्ताशक्तं मा भूदित्ये-
वमर्थः श्लोकारम्भ —

सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वेन्द्रियविवर्जितम् ।

असक्तं सर्वभूतैश्च निर्गुणं गुणभोक्तुं च ॥ १४ ॥

सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वाणि च तानीन्द्रियाणि श्रोत्रादीनि कुर्वान्द्रियवर्मेन्द्रिया-
स्यान्वन्तकरणे च बुद्धिमनसी ज्ञेयोपाधित्वस्य तुल्यत्वात्सर्वेन्द्रियप्रज्ञेयत्वे
गृह्यन्ते । अपि चान्न करणोपाधिदारेणैव श्रोत्रादीनामन्भुवोपाधित्वमित्यतोऽन्त करणवदि-
करणोपाधिभूतैः सर्वेन्द्रियगुणैरप्यवसायसंकल्पश्चवणवचनादिभिरवमासत इति
सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वेन्द्रियव्यापारैर्न्यापृतमित्य तज्ज्ञेयमित्यर्थं " ध्यायतीव लेलाय
तीच " इति श्रुते (Br Upa IV 3 7) । कर्ममाशुन कारणस्य व्यापृतमेवेति
गृह्यत इत्यत आह सर्वेन्द्रियविवर्जितं सर्वकरणपरहितमित्यर्थं । अतो न करणव्यापारै-
र्न्यापृतं तज्ज्ञेयम् । यत्तत्र मन्त्र — " अपाणिपादो जवनो महान्ता पदवशचक्षु स
भृणोत्वकर्णः " (Sve. Upa III 19) इत्यादिः स सर्वेन्द्रियोपाधिगुणावृ-
णयभजनशक्तिमत्तज्ज्ञेयमित्येवंप्रदर्शनायो न तु साक्षादेव जवनादिक्रिया
वत्प्रदर्शनायोः । " अन्यो मणिमविन्दत् " (Iaś Āra I 11) इत्यादिमन्त्रार्थ
वत्तस्य मन्त्रस्वार्थः । यस्मात्सर्वकरणवर्जितं सत् ज्ञेयं तस्मात्सक्तं न्यतंज्ञेयवर्जितम् ।
वदप्येव तथापि सर्वभूतैश्च । सदास्पदं हि सर्वं सर्वत्र सद्ब्रह्मव्यमुगमात् । न
हि स्रगवृष्णिकादयोऽपि निरास्पदा भवन्ति । अतः सर्वभूतैश्च विभर्तीति । इत्यादि-
वान्वद्वेदस्य मत्साधियद्वार—निर्गुणं सत्स्वरजस्रमांमि गुणास्तैर्वर्जितं तज्ज्ञेयं तथापि

गुणमोक्षं च गुणानां सस्वरजस्तमसां शब्दादिद्वारेण सुखदुःखमोहाकारपरिणतानां
भोक्तुं चोपलभ्यते तज्ज्ञेयमित्यर्थः ॥ १४ ॥

किञ्च—

बहिरन्तश्च भूतानामधरं चरमेव च ।

सूक्ष्मत्वात्तद्विशेषं दूरस्थं चान्तिके च तत् ॥ १५ ॥

बहिस्त्वन्पर्यन्तं देहमात्मस्वेनाविद्याकल्पितमपेक्ष्य तमेवावधिं कृत्वा बहिरुच्यते।
तथा प्रत्यगात्मानमपेक्ष्य देहमेवावधिं कृत्वान्तरुच्यते । बहिरन्तश्चेत्युक्ते मध्ये-
ऽभावे प्राप्त इदमुच्यतेऽचरं चरमेव च यश्चराचरं देहाभासमपि तदेव ज्ञेयं यथा रज्जु-
सर्पाभासः। पू०—यश्चरं चरमेव च व्यवहारविषयं सर्वं ज्ञेयं किमर्थमिदमिति सर्वत्रै
विज्ञेयमिति । सि०—उच्यते, सत्यं सर्वाभासं तत्तथापि व्योमवत्सूक्ष्ममतः सूक्ष्मत्वा-
स्वेन रूपेण तज्ज्ञेयमप्यविज्ञेयमविदुषाम् । विदुषा स्वात्मैवेदं सर्वं (Br. Upa. II.
4. 6) अज्ञैवेदं सर्वं (Br. Upa. II. 5. 1) मित्यादिप्रमाणतो नित्यं विद्यात-
मविज्ञाततया दूरस्थं वपंसहस्रकोट्याप्यविदुषामप्राप्यत्वादन्तिके च
तदात्मत्वाद्विदुषाम् ॥ १५ ॥

किञ्च—

अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ।

भूतभर्तृ च तज्ज्ञेयं प्रसिष्यु प्रभविष्यु च ॥ १६ ॥

अविभक्तं च प्रतिदेहं व्योमवत्तदेकं भूतेषु सर्वप्राणिषु विभक्तमिव च स्थितं
देहेष्वेव विभाग्यमानत्वाद्भूतभर्तृ च भूतानि विभक्तोति तज्ज्ञेयं भूतभर्तृ च
स्थितिकाले । प्रलयकाले प्रसिष्यु प्रसनशीलम् । उत्पत्तिकाले प्रभविष्यु च प्रभवन-
शीलं यथा रज्ज्वादिः सर्पादेर्मिथ्याकल्पितस्य ॥ १६ ॥

किञ्च सर्वत्र विषयानं तत्रोपलभ्यते चेज्ज्ञेयं तमस्ताई । न, किं तर्हि—

ज्योतिषामपि तज्ज्योतिस्तमसः परमुच्यते ।

ज्ञानं ज्ञेयं ज्ञानगम्यं हृदि सर्वस्य विद्धितम् ॥ १७ ॥

ज्योतिषामादित्यादीनामपि तज्ज्ञेयं ज्योतिः । आत्मचैतन्यज्योतिषेदानि ह्यादि-
त्यादीनि ज्योतीषि दीपन्ते “येन सूर्यस्तपति तेजसेद्भः” (Tai. Brā. III.
12. 9) “तस्य भासा सर्वमिदं विधाति” (Śve. Upa. VI. 14)
इत्यादिश्रुतिभ्यः । स्मृतेष्वेव “यदादित्यगतं तेजः” (XV. 12) इत्यादेः ।
तमसोऽज्ञानात्परमरूपमुच्यते । ज्ञानादेर्दुःसपादनपुद्गला प्राणावसादयोत्तम्भनार्थमाह
ज्ञानममानित्वादि (XIII. 7-11) । ज्ञेयं ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्यामीत्यादिनोक्तम्
(XIII 12-17) ज्ञानगम्यं ज्ञेयमेव ज्ञानं सज्ज्ञानकलमिति ज्ञानगम्यमुच्यते ।
ज्ञापमानं तु ज्ञेयम् । तदेतत्प्रथमपि हृदि इत्यै सर्वस्य प्राणिजातस्य विद्धि
विदेवेण स्थितम् । तत्रैव हि त्रयं विभाष्यते ॥ १७ ॥

अथोक्ताथोपसहारार्थोऽयं श्लोक आरम्भते—

इति क्षेत्र तथा ज्ञान क्षेत्रं चोक्त समासतः ।

मन्त्रक एतद्विज्ञाय मन्त्रावायोपपद्यते ॥ १८ ॥

इत्येव क्षेत्र महाभूतादि पूर्यन्तं तथा ज्ञानममानित्वादि तत्त्वज्ञानार्थदर्शनपर्यन्तं क्षेत्रं च ' क्षेत्रं यत्तद् ' इत्यादि ' तमम परमुच्यते ' इत्येवमन्त्रमुक्तं समासतः सक्षेपतः । एतावान्सर्वो हि वेदार्थो गीतार्थश्चोपसहस्योक्तः । अरिमन्त्रस्यदर्शने कोऽपि क्रियते इत्युच्यते मन्त्रको मयीश्वरे सर्वज्ञ परमगुरौ वासुदेवे समर्पितसर्वात्मभावो यत्पश्यति शृणोति स्पृशति वा सर्वमेव भगवान्वासुदेव इत्येवमद्वाविद्य-
बुद्धिर्मात्मक स एतन्नोक्त सम्यग्दर्शनं विज्ञाय मन्त्रावाय यम भावो मन्त्रान् परमात्मभावस्तरुमै मन्त्रावायोपपद्यते शेषं गच्छति ॥ १८ ॥

तत्र सत्रम् (Gitā VII) ईश्वरस्य द्वे प्रकृतौ जगन्वस्ते परापरे क्षेत्रक्षेत्रज्ञक्षणे । एतन्नोनीनि भूतानीति (VII 6) चोक्तम् । क्षेत्रक्षेत्रज्ञप्रकृतिद्रव्यधोवित्तकथं भूतानामित्ययमर्थोऽनुनोच्यते—

प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्वन्नादी उभावपि ।

विकाराश्च गुणाश्चैव विद्धि प्रकृतिसम्भवान् ॥ १९ ॥

प्रकृतिं पुरुषं चैवेश्वरस्य प्रकृती तौ प्रकृतिपुरुषाभ्यामव्यवनादी विद्धि । न विषय आदियथास्तावनादी । नित्येश्वरत्वादीश्वरस्य तत्प्रकृत्योरपि युक्तं नित्यत्वेन भावित्वम् । प्रकृतिद्रव्यस्वरमेव ईश्वरस्येश्वरत्वम् । याम्ना प्रकृतिभ्यामीश्वरो जगदुत्पासि स्थितिप्रलयहेतुस्ते द्वे अनादी सत्यौ ससारस्य कारणम् ।

पू०*-नादी अनादी इति तत्पुरयसमास केचिद्दर्शयन्ति तेन हि किञ्चेश्वरस्य- कारणत्व सिध्यति । यदि पुन प्रकृतिपुरुषावव नित्यौ स्यातां तत्कृतमेव जगत्प्रेश्वरस्य जगत कर्तृत्वम् इति ।

ति०—तदसत्,

(1) प्राकृत्यप्रकृतिपुरुषयोस्तपचेतीश्वरव्याभावादीश्वरस्यानीश्वरत्वप्रसङ्गात् । (2)

*Sankara introduces a Purvapaksa according to which the individual soul (पुरुष) and the Matter (प्रकृति) are two created principles, and hence not eternal. This may be a Vedānta School. This Purvapaksa claimed that in its School the Lord (ईश्वर) alone would be the Creator.

Sankara replies that (1) if the soul and the Matter were non-existent in the beginning, the Lord would be

— १ । वेदकेश्वरस्य for किञ्चेश्वरस्य

समारस्य निर्निमित्तत्वेऽनिर्मोक्षत्वप्रमत्ताच्छास्त्रानर्थक्यप्रसङ्गाद्(111)बन्धमोक्षभावप्रसङ्गाच्च
(117) नित्यत्वे पुनरीश्वरस्य प्रकृत्यो सर्वमेतदुपपन्नं भवेत् ।

कथं, विकारांश्च गुणाश्चैव वक्ष्यमाणान्विकारान्बुद्ध्यादिदेहेन्द्रियान्तान्गुणांश्च सुख-
दुःखमोहप्रत्ययाकारपरिणतान्विद्धि जानीहि प्रकृतिसभवाप्रकृतिरीश्वरस्य विकारकारण-
शक्तिस्त्रिगुणारिमिका माया सा सभवा येषां विकाराणां गुणानां च तान्विकारान्गुणांश्च
विद्धि प्रकृतिसभवाप्रकृतिपरिणामान् ॥ १९ ॥

के पुनस्ते विकारा गुणाश्च प्रकृतिसभवा —

कार्यकरणकर्तृत्वे हेतु प्रकृतिरुच्यते ।

पुरुषः सुखदुःखानां भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते ॥ २० ॥

कार्यकरणकर्तृत्वे कार्यं शरीरं करणानि तत्स्थानि त्रयोदश । देहस्यारम्भकाले
भूतानि विषयाश्च प्रकृतिसभवा विकाराः पूर्वोक्ता इह कार्यग्रहणेन गृह्यन्ते गुणाश्च
प्रकृतिसभवा सुखदुःखमोहात्मका करणाश्च यत्त्वात्स्वरणग्रहणेन गृह्यन्ते । तेषां कार्यं
करणानां कर्तृत्वमुत्पादकत्वं यत्तत्कार्यकरणकर्तृत्वं तस्मिन्कार्यकरणकर्तृत्वे हेतु
कारणमारम्भकत्वेन प्रकृतिरुच्यते । एव कार्यकरणकर्तृत्वेन ससारस्य कारण
प्रकृतिः । कार्यकारणकर्तृत्वं इत्यस्मिन्नपि पाठे कार्यं यद्यस्य निपरिणामस्तत्तस्य
कार्यं विकारो, विकारि कारण, तयोर्विकारविकारिणो कार्यकारणयोः कर्तृत्व इति* ।
अथवा षोडश विकाराः कार्यं सप्त प्रकृतिविकृतयः कारणं तान्येव कार्य-
करणान्युच्यन्ते । तेषां कर्तृत्वे हेतु प्रकृतिरुच्यते आरम्भकत्वेनैव । पुरुषश्च

at that time no Lord because there was nothing then to
be governed, (11) if the world was created at all, the Purva
pak^{१२} holding the soul and the world to be newly created
will have to say that they were created without any reason
(निर्निमित्तत्व) and in that case, the soul will never be
released and hence the Scripture (which starts to explain
the Path to Moksa) will be futile, and (111) as there
were in the beginning no soul and no matter, there
ought to have been no bondage and no liberation. (14) But
if the two प्रकृतिस of the Lord, 112, the soul and the matter,
be eternal with the Lord all these faults will not arise

* POA reads इति तानि एव कार्यकरणानि उच्यते, and drops

-- तानि एव उच्यन्ते from the next sentence

संसारस्य कारणं यथा स्यात्तदुच्यते पुरुषो जीवः क्षेत्रज्ञो भोक्तृविपर्वायः सुख-
दुःखानां भोग्यानां भोगतुल्य उपलब्धत्वे हेतुरुच्यते ।

* वयं पुनरनेन कार्यकरणकतुल्येन सुखदुःखभोक्तृत्वेन च प्रकृतिपुरुषयोः संसार-
कारणत्वमुच्यते इति । अत्रोच्यते कार्यकरणसुखदुःखरूपेण हेतुफलरूपेण प्रकृतेः परि-
णामाभावे पुरुषस्य चेतनस्यामति तदुपलब्धत्वे कुतः संसारः स्यात् । यथा पुनः
कार्यकरणसुखदुःखरूपेण हेतुफलरूपेण परिणतया प्रकृता भोग्याया पुरुषस्य
तद्विपरितस्य भोक्तृत्वेनाविद्यारूप संयोगः स्यात्तदा संसारः स्यादिति । अतो
यः प्रकृतिपुरुषयोः कार्यकरणकतुल्येन सुखदुःखभोक्तृत्वेन च संसारकारणत्वमुक्तं तमुक्तम् ।
कः पुनरयं संसारो नाम, सुखदुःखभोग्यः संसारः पुरुषस्य च सुखदुःखानां
संभोक्तृत्वं संसारत्वमिति ॥ २० ॥

वत्पुरुषस्य सुखदुःखानां भोक्तृत्वं संसारत्वमित्युक्तं तस्य तत्त्विनिमित्तमित्युच्यते-

पुरुषः प्रकृतिस्थो हि भुङ्क्ते प्रकृतिजान्गुणान् ।

कारणं गुणसङ्गोऽस्य सदसद्योनिजन्मसु ॥ २१ ॥

पुरुषो भोक्ता प्रकृतिस्थः प्रकृतावविद्यालक्षणानां कार्यकारणरूपेण परिणताया
स्थितः प्रकृतिस्थः प्रकृतिमात्मत्वेन गत इत्येतद्धि यस्मान्तस्माद्भुङ्क्ते इत्यत्र मत
इत्यर्थः । प्रकृतिजान्प्रकृतितो जातान्सुखदुःखमोहाकाशाभिन्वक्तान्गुणान्गुणान्गुणी दुःखा
मूढः पण्डितोऽहमित्येवम् । सत्यानप्यविद्यायां सुखदुःखमोहेषु गुणेषु भुज्यमानेषु यः
सङ्गं ज्ञात्मानावः संसारस्य (1) स प्रभाय कारणं जन्मनः, “ स यथाकामो भवति
तच्छुभं भवति ” (Br. Upa IV 4 5) इत्यादिश्रुतेः । तदेतदाह कारणं हेतुगुण-
सङ्गो गुणेषु सङ्गोऽस्य पुरुषस्य भोक्तृत्वं सदसद्योनिजन्मसु (2) मत्पक्षात्तपश्च योनयः
सदसद्योनयस्तास्तु सदसद्योनिषु जन्मानि तत्रसद्योनिजन्मानि तेषु सदसद्योनिजन्मसु
विषयभूतेषु कारणं गुणसङ्गः । अथवा मद्मद्योनिजन्मस्वस्य संसारस्य कारणं गुण-
सङ्ग इति संसारपदमप्याहार्यम् । सद्योनियो देवादिद्योनिद्योनिजन्मसु पश्चादिद्योनिजन्म ।
सामर्थ्यात्सदसद्योनियो मनुष्यद्योनिद्योनिजन्मसु द्रष्टव्याः । एतदुक्तं भवति प्रकृति-
स्थत्वात्प्राविद्या गुणेषु च सङ्गः कामः संसारस्य कारणमिति । तच्च परि-
वर्जनाशोच्यते । अस्य च निवृत्तिकारणं ज्ञानवैराग्ये संसंग्यासे गीताशास्त्रे
प्रसिद्धम् । तच्च ज्ञानं पुरस्तादुपन्यस्त क्षेत्रक्षेत्रज्ञविषयम् । (3) यथाशास्त्र-

* Śāṅkara explains his theory of जविषा.

(1) POA drops संसारस्य

(2) POA reads तच्च अस्य सदसद्योनि, तयोः योनयः for सत्यया-
सत्यश्च योनयः

(3) POA connects यन्हात्वा ... इति with विषयम्.

मदनुत् (XIII. 12) इत्युक्तं चान्यायोद्देनातद्रमांध्वारोपेण च ॥ २१ ॥

तस्यैव पुनः साक्षान्निर्देशः कियते—

उपद्रष्टाऽनुमन्ता च भर्ता भोक्ता महेश्वरः ।

परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन्पुरुषः परः ॥ २२ ॥

उपद्रष्टा समीपस्थः समद्रष्टा स्वयमभ्यापृतो यद्विद्विग्यजमानेषु यद्वकर्मभ्यापृतेषु तदस्मोऽभ्योभ्यापृतो यद्विद्याकुशलं क्रत्विग्यजमानभ्यापारगुणदोषाणां भीक्षिता तद्रक्तार्थ-
करणभ्यापारेष्वभ्यापृतोऽभ्यो विलक्षणस्तेषां कार्यकरणानां सभ्यापाराणां
सामीप्येन द्रष्टोपद्रष्टा । अथवा देहचक्षुर्मनेन्दुद्वयात्मानो द्रष्टारस्तेषां बाधो द्रष्टा
देहस्तत आत्मान्तरतमश्च प्रत्यक्षमपीप आत्मा द्रष्टा । यतः परोऽन्तरो नास्ति
द्रष्टा सोऽतिशयसामीप्येन द्रष्टृत्वादुपद्रष्टा स्यात् । यद्योपद्रष्टवद्वा सर्वविषयीकरण-
द्रष्टा । अनुमन्ता चानुमोदनमनुमननं कुर्वन्सु तत्क्रियासु परितोषस्तत्कर्ताऽनुमन्ता
च । अथवाऽनुमन्ता कार्यकरणप्रवृत्तिषु स्वयमप्रवृत्तोऽपि प्रवृत्त इव तदनुकूलो
विभाष्यते तेनानुमन्ता । अथवा प्रवृत्तान्स्वभ्यापारेषु तस्मात्क्षिभूतः कदाचिदपि न निवा-
रयतीत्यनुमन्ता । भर्ता भरणे नाम देहेन्द्रियमनोबुद्धीना सहताना चैतन्यात्मपा-
रार्थेन निमित्तभूतेन चैतन्याभामाना यत्स्वरूपपारणं तच्चैतन्यात्महनमेवेति भर्ता-
त्मेत्युच्यते । भोक्तान्पुष्णवन्नित्यनैतन्यस्वरूपेण बुद्धे सुखदुःखमोहात्मका प्रत्यया-
सर्वविषयविषयाश्चैतन्यात्मप्रस्ता इव जायमाना विभक्ता विभाष्यन्त इति भोक्ता-
त्मेत्युच्यते । महेश्वरः सर्वोत्पत्त्यात्सर्वतन्त्रत्वाच्च महानीश्वरश्चेति महेश्वरः । परमात्मा
देहादीना बुद्ध्यन्ताना प्रत्यगात्मनेन कल्पितानामविद्यया परम उपद्रष्टृत्वादिलक्षण
आत्मेति परमात्मा सोऽन्तः परमात्मेत्यनेन उभेन चाप्युक्तः कथितः श्रुतौ । वासा
वरिमन्देहे पुरुषः परोऽभ्युक्तत्वात् । 'उत्तमः पुरुषस्त्वग्य परमारमेत्युदाहन' इति
यो बह्व्यमाणः 'क्षेत्रज्ञं चापि मा विद्धि' इत्युपन्यरतो व्याख्यायोपसंहृतश्च ॥ २२ ॥

तमेव यथोक्तलक्षणमात्मानम्—

य एवं वेत्ति पुरुषं प्रकृतिं च गुणैः सह ।

सर्वथा वर्तमानोऽपि न स भूयोऽभिजायते ॥ २३ ॥

य एवं यथोक्तप्रकारेण वेत्ति पुरुषं साक्षाद्दहमिति प्रकृतिं च यथोक्तमवि-
द्यालक्षणां गुणैः स्वविकारैः सह निवर्तितमभावमापादितानां विद्यया सर्वथा
सर्वप्रकारेण वर्तमानोऽपि न भूय पुनः पतितेऽस्मिन्विद्वच्छरीरे देहान्तराय नाभिजायते
नोत्पद्यते देहान्तरं न गृह्णातीत्यर्थः । अपिशब्दात्किमु घत्तव्यं स्ववृत्तस्थो न
जायत इत्यभिप्रायः ।

* पू०—ननु यद्यपि शनोत्परवन्तरं पुनर्जन्माभाव उक्तस्तथाऽपि प्राग्ज्ञानोत्पत्तेः

* Sankara raises a Purvapakṣa not only to explain his own theory of the exhaustion of actions by jñān, but

कृतानां कर्मणामुत्तरकालभाविना च यानि चातिक्रान्तानेकजन्मकृतानि तेषां फल-
मदत्त्वा नाशो न युक्त इति स्तुस्त्रीणि जन्मानि । (a) कृतविप्रणाशो हि न युक्त
इति । (b) यथा फले प्रवृत्तानामारम्भजन्मना कर्मणात् । न च कर्मणां विशेषो-
ऽवगम्यते । तस्मान्निप्रकाराण्यपि कर्माणि शीणि जन्मान्धारभेत्सहृत्तानि वा सर्वो-
प्येकं जन्मानेत् । अन्यथा कृतविनाशे सति सर्वज्ञानाभासप्रसङ्गः शास्त्रान्तरं च
स्यादित्यत इदमयुक्तमुक्तं न स भूयोऽभिजायत इति । सि०-न, (a) “क्षीयन्ते
चार्य कर्माणि” (Mu Upa II 2 4), “ब्रह्म वेद ब्रह्मैव भवति” (Mu. Upa III 2.
9), “तस्य तावदेव चिरम्” (Chā. Upa. VI 14 2), “ह्रींकातूलवत्सर्वं
कर्माणि प्रदूयन्त” (Chā Upa. V 24 3) इत्यादिस्तुतिश्लेषेभ्य उक्तो विदुषः
सर्वकर्मदाहः । (b) इहापि चोक्तो वर्षैवासीत्यादिना (IV. 37) सर्वकर्मदाहः ।
वदति च । (c) उपपत्तेश्च । अविद्याकामद्वेषबीजनिमित्तादि हि कर्मणि जन्मान्तरा-
ह्ङ्कुरमारमन्ते । इहापि च साहकाराभिसर्धानि कर्माणि फलारम्भकाणि नेतराणीति
तत्र तत्र भगवतोक्तम् ।

also to establish his theory of जैवन्मुक्ति 'Liberation in this life.'

Opposition—Jñāna cannot burn (i) the actions done before and after the attainment of knowledge of Brahman in this life, called क्रियमाण कर्माणि, (ii) actions done in innumerable past lives called संचित कर्माणि and (iii) actions which have begun to give their good and bad results in this life, called प्रारम्भफलानि कर्माणि Knowledge can burn none of these actions because (a) The destruction of actions done before they give their results, is unreasonable and it will lead to dis-belief in everything in this life (सर्वत्रज्ञानाभास-प्रसङ्ग) and to the futility of the Scripture which promises certain rewards and punishments for doing certain good and bad deeds (शास्त्रान्तरं च), (b) Sankara admits that one part of actions, i.e., that part which is classified as प्रारम्भ फलानि कर्माणि, is not burnt by ज्ञान, so, we argue that प्रारम्भफलानि संचितानि and क्रियमाणानि कर्माणि—all kinds of actions are not burnt since all are equally actions (न च कर्मणां विशेषोऽवगम्यते).

Therefore 'He is not reborn' (v. 23d) should mean "He is reborn three times only or once only".

Sankara's Reply—No, (a) Srūti (Mundaka Upa II. 2 B, etc) mentions the fact of all the actions of a sage being burnt (b) The Gītā also mentions the same (c) And because

“ कीञ्चान्यग्न्युपदग्धानि न रोहन्ति यथा पुनः ।

ज्ञानदग्धैस्तथा ज्ञेयैर्नाऽऽत्मा संपद्यते पुनः ” ॥ इति च ।

(d) पू०—अस्तु तावज्ज्ञानोत्पत्त्युत्तरकालकृतानां कर्मणां ज्ञानेन दाहो ज्ञान-सहभावित्वात् । न त्विह जन्मनि ज्ञानोत्पत्तेः प्राक्कृतानामर्तानानेकजन्मान्तरकृतानां च दाहो युक्तः । नि०—न, सर्वकर्मणीतिविशेषणात् । ज्ञानोत्तरकालभावित्वात्सर्वकर्मणामिति चेत् । न, सकोचे कारणानुपपत्तेः ।

(e) पू०—वक्तुं यथा वर्तमानजन्मारम्भकाणि कर्माणि न क्षीयन्ते फलदानाय प्रवृत्तान्येव सत्यपि ज्ञाने तथानारम्भफलानामपि कर्मणां क्षयो न युक्त इति । सि०—तदसत् । कथं, तेषां मुक्त्युद्यमप्रवृत्तफलत्वात् । यथा पूर्वं लक्ष्येभ्यः मुक्त्युद्यमेषु लक्ष्येभ्योत्तरकालमध्वारम्भवेगक्षयात्पतनेनैव निवर्तत एवं शरीरारम्भकं कर्म शरीरस्थितिप्रयोजने निवृत्तेऽप्यासंस्कारवेगक्षयात्पूर्वंवद्वर्तत एव । स एवेवुः प्रवृत्ति-निमित्तानारम्भवेगस्त्वमुक्तो धनुषि प्रयुक्तोऽप्युपसंहियते तथाऽनारम्भफलानि कर्माणि स्वाश्रयस्थान्येव ज्ञानेन निर्वाजी क्रियन्त इति पतिनेऽरिमन्विद्गच्छरि ' न स भूयो-ऽभिजायते ' इति युक्तमेवोक्तमिति सिद्धम् ॥ २३ ॥

अत्राऽऽत्मदर्शन उपायविकल्पा इमे ध्यानादय उच्यन्ते—

ध्यानेनात्मनि परयन्ति केचिदात्मानमात्माना ।

अन्ये सांख्येन योगेन कर्मयोगेन चापरे ॥ २४ ॥

ध्यानेन ध्यानं नाम शब्दादिभ्यो विषयेभ्यः ओषादीनि करणानि मनस्युपसहृत्य मनश्च प्रत्यक्षचेतमित्येकाग्रतया यच्चिन्तनं तद्ध्यानम् । तथा ध्यावतीव बको ध्याय-तीव पृथिवी ध्यावन्तीव पर्वता (Chā. Upa. VII 6 1.) इत्युपमोपादाना-त्तैलधारावत्संततोऽविच्छिन्नप्रत्ययो ध्यानं तेन ध्यानेनात्मनि बुद्धौ पश्यन्त्या-त्मानं प्रत्यक्षचेतनमात्मना ध्यानसंस्कृतेना-त-करणेन केचिद्योगिनः । अन्ये सांख्येन योगेन सांख्यं नाम—इमे साखरजस्तमांसि गुणा भया दद्या

it is reasonable that some actions (e. g. those caused by Avidyā and Desire for the reward) and not others, give their results. (d) The Śrūti distinctly says " All actions are burnt by jñāna", and 'all' should not be interpreted to mean 'some'. (e) The non-burning of the प्रारम्भफलकर्माणि of a sage can be illustrated by the non-return of an arrow already discharged from the bow and the burning of the सञ्चितानि कर्माणि and क्रियमाणानि कर्माणि which preceded the ज्ञान in this life by an arrow joined to the bow but withdrawn (धनुषि प्रयुक्तोऽप्युपसंहृतः).

सहं सैव्योऽन्यस्तद्व्यापारसाक्षिभूतो नित्यो गुणविलक्षण आत्मेति चिन्तनमेव
सांख्यो योगस्तेन पश्यन्त्यात्मानमात्मनेति अनुवर्तते । कर्मयोगेन कर्मैव योग
ईश्वरार्पणब्रह्माऽनुशीलमानं घटनरूपं योगार्थत्वायोग उच्यते गुणतस्तेन
सम्पद्युद्विज्ञानोत्पत्तिद्वारेण चापरे ॥ २४ ॥

अन्ये त्वेवमजानन्तः श्रुत्वाऽन्येभ्य उपासते ।

तेऽपि चातितरन्त्येव मृत्युं श्रुतिपरायणाः ॥ २५ ॥

अन्ये रिशति । अन्ये त्वेषु विकल्पेभ्यन्तरेणाप्येव यद्योक्तमात्मानमजानन्तोऽ-
न्येभ्य आचार्येभ्यः श्रुत्वेदमेव चिन्तयतेत्युच्यते उपासते अर्चयन्ति सन्तश्चिन्त-
यन्ति तेऽपि चातितरन्त्येवातिक्रामन्त्येव मृत्युं मृत्युयुक्तं सत्तारमित्येतत् । श्रुति-
परायणाः श्रुतिः श्रवणं परमयत्नं मनस मोक्षमार्गप्रवृत्तौ पर साधनं देवां ते
श्रुतिपरायणां केवलपरोपदेशप्रमाणाः स्वयं विवेकरहिता इत्यभिप्रायः । किमु
प्राक्तम्यं प्रमाणं प्रति स्वसन्त्रा विवेकिनो मृत्युमतितरन्तीत्याभिप्रायः ॥ २५ ॥

क्षेत्रक्षेत्रज्ञैकत्वविषयं ज्ञानं मोक्षसाधनं यज्ज्ञात्वायुजमश्नुत (XIII. 12)
श्लोकं ताकस्मादेतोरिति क्षेत्रतुप्रदर्शनार्थं श्लोकं आरभ्यते—

यावत्संजायते किञ्चित्सत्त्वं स्याद्वरजङ्गमम् ।

क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगाच्चद्विदिं भरतर्षभ ॥ २६ ॥

यावत्परिकल्पितं जायते तदुत्पद्यते सत्त्वं वस्तु किमविशेषेणेत्याह स्याद्वरजङ्गम
स्यावत् वज्रम च क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगात्तज्जायत इत्येव निदिं नानीदि हे भरतर्षभ ।

पू०—कं पुनरथं क्षेत्रक्षेत्रज्ञयो संयोगोऽभिप्रेतः । न तावद्दन्त्येव घटस्या-
वयवमक्षेत्रज्ञैकः सन्भवतिशेष संयोगः क्षेत्रेण क्षेत्रज्ञस्य सभवात्साक्षात्क्षेत्रज्ञैकत्वत्वात् ।
नापि समवायलक्षणतन्तुपटयोरिव क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोरितरेतरकार्यकारणभावात्तन्तुपगमादिनि ।

वि०—उच्यते, क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्विपरीतपदविधेर्नाभिन्नस्वभावयोरितरेतरतद्वर्माभ्या-
सलक्षणः संयोगः क्षेत्रक्षेत्रज्ञस्वरूपविवेकाभावनिवन्धनो रज्जुशुक्तिकादीनां
तद्विवेकज्ञानाभावाद्धारोपितसर्परज्यादिसंयोगेन । सोऽयमभ्यासस्वरूपः
क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगो मिथ्याज्ञानलक्षणः । यथाशास्त्र क्षेत्रक्षेत्रज्ञैकत्वमेवपरिहृत्यपूर्वकं
प्राग्दर्शितरूपाद्येवानुजादिवेषांकां यद्योक्तलक्षणं क्षेत्रज्ञं प्रविभज्य न सत्प्रज्ञामुच्यते
(XIII. 12) इत्यनेन निरस्तस्वर्वापाधिविशेषं ज्ञेयं सन्न स्वरूपेण यः पश्यति
क्षेत्रं च सादानिमित्तहस्तिस्वप्नरश्मवस्तुगन्धर्वनगरादिवदसदेव यदिवावभासत
इत्येव निश्चितविज्ञानो यस्तस्य यद्योक्तमन्यद्दर्शनविरोधादपगच्छति मिथ्याज्ञानम् ।

तस्य जन्महेतोरपपमात् ' य एवं वेत्ति पुरुषं प्रकृतिं च गुणैः सह ' इत्यनेन विद्या-
भूयो नाभिजायत इति यदुक्तं तदुपपन्नमुक्तम् ॥ २६ ॥

न म भूयोऽभिजायत (XIII. 23) इति सम्यग्दर्शनफलमविद्यादिमंसारबीज-
निवृत्तिद्वारेण जन्माभाव उक्तः । जन्मकारणं चाविद्यानिमित्तकः क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोग
उक्तः । अतस्तस्या अविद्याया निवर्तकं सम्यग्दर्शनमुक्तमपि पुनः शब्दा-
न्तरेणोच्यते—

समं सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन्तं परमेश्वरम् ।

विनश्यत्स्वप्नदशम्यन्तं यः पश्यति स पश्यति ॥ २७ ॥

समं निर्विशेषं तिष्ठन्तं स्थितिं कुर्वन्तं, क सर्वेषु भूतेषु ब्रह्मादिस्वावरान्नेषु
प्राणिषु, कं परमेश्वरं देहेन्द्रियमनोबुद्धयन्मयकात्मनोऽपेक्ष्य परमेश्वरतं सर्वेषु भूतेषु
समं तिष्ठन्तम् । तानि विशिनष्टि विनश्यदिति स्वाति । तं च परमेश्वरमविनश्यन्तमिति
भूतानां परमेश्वरस्य चाल्यन्वैलक्षण्यप्रदर्शनार्थम् । कथं, सर्वेषां हि भावविकाराणां
जनिलक्षणो भावविकारो मूलं जन्मोद्यतभाविनोऽप्ये सर्वे भावविकारा विनाशान्ताः ।
विनाशात्परो न कश्चिदस्ति भावविकारो भावाभावात् । सति हि धर्मिणि धर्मा
भवन्त्यतोऽन्त्यभावविकाराभावानुवादेन पूर्वभाविनः सर्वे भावविकाराः प्रति-
पिद्धा भवन्ति सह कार्यैः । तस्मात्सर्वभूतैर्वैलक्षण्यमत्यन्तमेव परमेश्वरस्य
सिद्धं निर्विशेषत्वमेकत्वं च । य एवं यथोक्तं परमेश्वरं पश्यति स पश्यति । ननु
सर्वोऽपि श्लोकः पश्यति किं विशेषणेनेति, सत्त्वं पश्यति किन्तु विपरीतं पश्यत्यनो
विशिष्टमिति स एव पश्यतीति । यथा निमिरदृष्टिरनेक चन्द्रं पश्यति तमपेक्ष्यैकचन्द्रदर्शी
विशिष्यते स एव पश्यतीति । तथैवैहाप्येकमविभक्तं यथोक्तमात्मानं यः पश्यति स
विभक्तानेकात्मविपक्षीतदृष्टिभ्यो विशिष्यते स एव पश्यतीति । इतरे पश्यन्तोऽपि न
पश्यन्ति विपरीतदर्शित्वादानेकरूपदर्शिवदित्यर्थः ॥ २७ ॥

यथाकस्व सम्यग्दर्शनस्य फलवचनेन स्तुतिः कर्तव्येति श्लोक भारभ्यते—

समं पश्यन्द्द्वि सर्वत्र समवस्थितमीश्वरम् ।

न हिनस्त्यात्मानात्मानं ततो याति परां गतिम् ॥ २८ ॥

समं पश्यन्नुपलभमानो हि वरमात्सर्वत्र सर्वभूतेषु समवस्थितं सुखतयावस्थित-
मीश्वरमतीतानन्तरक्षेत्रकोक्तलक्षणमित्यर्थः । समं पश्यन्किं न हिनस्ति हिसां न करो-
स्यात्माना स्वैर्नैव स्वमात्मानं ततस्तदहिमनायाति परां प्रकृष्टां गतिं मोक्षाख्याम् ।
ननु नैव कश्चित्प्राणी स्वयं स्वमात्मानं हिनस्ति कथमुच्यतेऽप्राप्तं न हिनस्तीति ।
यथा न ' पृथिव्यान्निश्चेतव्यो नात्मरिक्त्वा ' इत्यादि । नैव दोषः, अज्ञानात्मात्मति-
रस्करणोपपत्तेः । सर्वो ह्यशोऽत्यन्तप्रसिद्ध साक्षादपरोक्षादात्मानं तिरस्कृत्यानात्मा-
नमात्मानत्वेन परिगृह्य तमपि धर्मापमौ कृत्वोपात्तमात्मानं इत्वान्यमात्मानमुपादत्ते
न च तं नैव इत्वान्यमेवं तमपि इत्वान्यमित्येवमुपात्तमात्मानं हन्तीत्यात्महा

सर्वोऽक्षः । यस्तु परमार्थमात्मानपि सर्वदाविद्यया हृत इव विद्यमानफलमात्रा-
दिति सर्वे आत्महन एवाविद्वास । यत्स्वितरो यथोक्तमदर्शो स
उभयथाप्यारम्भाऽस्मानं न दिनस्त्रि ततो याति परा गति, यथोक्त फल तस्य
भवतीत्यर्थः ॥ २८ ॥

सर्वभूतस्वमीध सम पश्यन्न दिनस्वत्मान्नात्मानमित्युक्त तदनुपपन्न स्वगुण-
कर्मवैलक्षण्यभेदभिद्वेष्वात्मस्वित्तदाशङ्कार—

प्रकृत्यैव च कर्माणि क्रियमाणानि सर्वशः ।

यः पश्यति तथात्मानमकर्तारं स पश्यति ॥ २९ ॥

प्रकृत्या प्रकृति भंगवतो माया त्रिगुणात्मिका, माया तु प्रकृति विधायिनि
(Sve Upa IV 10) मन्त्रवर्णाद्यया प्रकृत्यैव च नान्येन महदादिकार्यकार-
णाकारपरिणतया कर्माणि वाह्यमन कायारभ्याणि क्रियमाणानि निर्वर्णमानानि सर्वश
सर्वभकार्यै पश्यत्युपलभते तथात्मान क्षेत्रज्ञमकर्तारं सर्वोपाधिविबलितं पश्यति
स परमार्थदर्शीत्यभिप्राय । निर्गुणस्याकर्तृनिर्विशेषस्याकाशस्यैव भेदे प्रमाणाद्युपपत्ति
रित्यर्थः ॥ २९ ॥

पुनरपि तदेव सम्पादयेन्नं शब्दान्तरेण मपश्यति—

यदा भूतपृथग्भावमेकस्थमनुपश्यति ।

तदा एव च विस्तार ब्रह्म संपद्यते यदा ॥ ३० ॥

यदा यदिसन्काले भूतपृथग्भाव भूतानां पृथग्भावं पुनस्तमेकरथमेकस्मिन्नात्मनि
शिवतमेकत्वमनुपश्यति शास्त्राचार्योपदेशतो मन्त्रात्मप्रत्यक्षत्वेन पश्यत्याहयैवेद सर्व
मिति । तदा एव च तस्मादेव च विस्तारमुत्पत्तिं विस्तारमात्मत प्राप्त आत्मन
वाशा आत्मत रम्य आत्मत आवाश आत्मतस्तेज आत्मत वाप आत्मत
आनिर्भावतिरोभावावात्मतोऽभ्रमित्येवमादिप्रवाचैर्विस्तार (Chā Upan VII 26 1)
यदा पश्यति ब्रह्म संपद्यते ब्रह्मैव भवति तदा तदिसन्काल इत्यर्थः ॥ ३० ॥

एवस्थापन सर्वदेहात्मने तदोपसवन्धे प्राप्त इदमुच्यते—

अनादित्वाद्निर्गुणत्वात्परमात्माऽयमव्ययः ।

शरीरस्थोऽपि कौन्तेय न करोति न लिप्यते ॥ ३१ ॥

अनादित्वादनन्दिभावोऽनदित्येवमादि कारण तद्यस्य नास्ति तदनादि । यद-
भ्यादिमत्तस्वेनात्मना व्येत्यस्य स्वनादित्वात्शिरवयव इति कृत्वा न व्येति । तथा
निर्गुणत्वात्सगुणो हि गुणव्यवाद्येत्यस्य तु निर्गुणत्वात् व्येतीति परमात्मयमव्ययो
भारव भयो विषय इत्यव्यय । यत् एवमत शरीरस्थोऽपि शरीरेष्व्यात्मन उप-
स्थित्तिर्भवतीति शरीरस्य उच्यते तथापि न करोति । तदकरणादेव उत्पद्येन

न लिप्यते । यो हि कर्ता स कर्मफलेन लिप्यतेऽयं स्वकर्तातो न फलेन लिप्यत इत्यर्थः । कः पुनर्देहेषु करोति लिप्यते च यदि तावदल्पं परमात्मनो देही करोति लिप्यते च तत इदमनुपपन्नमुक्त क्षेत्रेश्वरैकत्वं क्षेत्रज्ञ चापि मा विद्मीत्यादि । अथ नास्तीश्वरादन्यो देही कः करोति लिप्यते चेति नाप्य परो वा नास्तीति । सर्वथा दुर्विज्ञेयं दुर्वाच्यं चेति भगवद्व्योक्तमौपनिषदं दर्शनं परित्यक्तं वैशेषिकैः सांख्याईतर्थाद्वैतैश्च । तत्राय परिहारो भगवता स्वैनेवोक्तः ' स्वभावस्तु प्रवर्तत ' इति (V. 14) । अविद्यामात्रस्वभावो हि करोति लिप्यत इति न्यवहारो भवति न तु परमार्थत एकस्मिन्परमात्मनि तदास्ति । अत एतस्मिन्परमार्थसांख्यदर्शने स्थितानां ज्ञाननिष्ठानां परमहंसपरिव्राजकानां तिरस्कृताविद्याव्यवहाराणां कर्माधिकारो नास्तीति तत्र तत्र दर्शितं भगवता ॥ ३१ ॥

निमित्तं न करोति न लिप्यत इत्यत्र दृष्टान्तमाह—

यथा सर्वगतं सौक्ष्म्यादाकाशं नोपलिप्यते ।

सर्वत्रावस्थितो देहे तथात्मा नोपलिप्यते ॥ ३२ ॥

यथा सर्वगतं व्याप्यपि सत्सौक्ष्म्यात्सूक्ष्मभावादाकाशं ख नोपलिप्यते न संबध्यते सर्वत्रावस्थितो देहे तथात्मा नोपलिप्यते ॥ ३२ ॥

किंच—

यथा प्रकाशयत्येकः कृत्स्नं लोकमिमं रविः ।

क्षेत्र क्षेत्री तथा कृत्स्न प्रकाशयति भारत ॥ ३३ ॥

यथा प्रकाशयत्येकः कृत्स्नं लोकमिमं रविः सावितादिपरतथा तद्गन्मदा भूतादिदृश्यन्तं क्षेत्रमेक मन्त्रज्ञाशयति क क्षेत्री परमात्मेत्यर्थः । रविदृष्टान्तो-
प्राशस्त्येन उभवाथोऽपि भवति रविदत्त्येवक्षेत्रेष्वेक आत्मानेपनश्चेति ॥ ३३ ॥

समस्ताप्याथार्थोपभ्रंशार्थोऽयं श्लोक —

क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोरेवमन्तर ज्ञानचक्षुषा ।

भूतप्रकृतिमोक्ष च ये विदुर्यान्ति ते परम् ॥ ३४ ॥

इति श्रीमहाभारते शतस्योद्धार्या संहितायां वैयासक्यां भीष्म-

पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे प्रकृतिपुरुषविशेषयोगो नाम

अष्टोदशोऽध्याय ॥ १३ ॥

क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्यथाव्याख्यातयोरेवं यथाप्रदर्शितप्रकारेणान्तरमितरेतरवैलक्षण्यविशेषं
 ज्ञानचक्षुषा शास्त्राचार्योपदेशजनितमात्मप्रत्ययिकज्ञानं चक्षुस्तेन ज्ञानचक्षुषा भूत-
 प्रकृतिमोक्षं च भूतानां प्रकृतिरविद्यालक्षणाव्यक्ताख्या तस्या भूतप्रकृतेर्मोक्ष-
 णमभावगमनं च ये विदुर्विजानन्ति यान्ति गच्छन्ति ते परं परमार्थतत्त्वं ब्रह्म
 न पुनर्देहमाददत इत्यर्थः ॥ ३४ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपट्टिनात्रकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छर-
 भगवतः कृणौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोगो नाम
 त्रयोदशोऽध्यायः ॥ १३ ॥



चतुर्दशोऽध्यायः ।

सर्वमुत्पद्यमान क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगादुत्पद्यत इत्युक्तं तत्र धामिति तत्प्रदर्शनाय ' परं भूय ' इत्यादिरध्याय आरभ्यते, अथवा ईश्वरपरतन्त्रयो क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्ज्ञानकारणत्व न तु सारयानामिव स्वतन्त्रयोरित्यवमर्षं, प्रकृतिस्थत्व गुणेषु च मङ्गल समाख्यानमित्युक्तं करिष्यन्तुणे वयं सङ्गं केषां गुणा कथं वा ते बध्नन्तीति गुणेष्वथ मोक्षेण वयं ह्यामुत्तम्य न लक्षणं वक्ष्यामिस्त्विवमर्षं च-

श्रीभगवानुवाच-

परं भूय प्रवक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञानमुत्तमम् ।

यज्ज्ञात्वा मुनयः सर्वे परां सिद्धिमितो गताः ॥ १ ॥

परं ज्ञानमिति ब्रह्महितेन सबन्धं । भूय पुनः पूर्वेषु सर्वेष्वध्यायेष्वमष्टदुत्तमपि प्रवक्ष्यामि । तत्र परं परबस्तुविषयत्वात्, किं तत्, ज्ञानं सर्वेषां ज्ञानानामुत्तममुत्तमं फलत्वात् । ज्ञानानामिति नामानित्वादीनां (XIII 7) किं तर्हि यथादिशेषवरतु विषयानामिति । ज्ञानं न मोक्षायैदं तु मोक्षायैति परोत्तमशब्दाभ्यां स्तौति श्रोतुं बुद्धि-व्युत्पादनायम् । यज्ज्ञात्वा यज्ज्ञानं ज्ञात्वा प्राप्य मुनयः संन्यासिनो मननशीलाः सर्वे परां सिद्धिं मोक्षाख्यामितोऽस्माद्ब्रह्मवन्दनादूर्ध्वं गताः प्राप्ताः ॥ १ ॥

अस्याश्च सिद्धेरैकान्तिकत्वं दर्शयति—

इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागता ।

सर्वेऽपि नोपजायन्ते प्रलये न व्यथन्ति च ॥ २ ॥

इदं ज्ञानं यथाकमुपाश्रित्य ज्ञानमाधनमनुष्ठायैवेतत् । मम परमेश्वरस्य साधर्म्यं महत्स्वरूपतामागता प्राप्ता इत्यर्थो न तु समानधर्मतां साधर्म्यं क्षेत्रज्ञेश्वरयोर्भेदान्भ्युपगमाद्रीताशास्त्रे । फलत्वात्तथायं स्तुत्यर्थमुच्यते । सर्वेऽपि सृष्टिकालेऽपि नोपजायन्ते नोत्पद्यन्ते प्रलये मङ्गलोऽपि विनाशकाले न व्यथन्ति न न्यर्षा नापद्यन्ते न व्यथन्तीत्यर्थः ॥ २ ॥

क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंबन्धोऽंशो भूतकारणमित्याह—

मम योनिर्महद्ब्रह्म तस्मिन्नामं दद्याम्यहम् ।

संभवः सर्वभूतानां ततो भवति भारत ॥ ३ ॥

मम स्वभूता मदीया माया त्रिगुणात्मिका प्रकृतियोगिनि सर्वभूतानां, सर्व-
कारिणो महत्त्वाद्भ्रूणाच्च स्वोक्तकारणा महद्ब्रह्मेति योनिरेव विशिष्यते । तस्मिन्ना-
हति ब्रह्मणि योनौ गर्भं द्विरण्यगर्भस्य जन्मनो जीवं सर्वभूतजन्मकारणं नानं
दधामि निक्षिपामि क्षेत्रक्षेत्रज्ञप्रकृतिद्वयशक्तिमानीश्वरोऽहमभिवाक्यामकर्मोपापित्वरूपा-
नुक्तिभाषिन् क्षेत्रज्ञ क्षेत्रेण सवोजवानोत्पद्ये । समग्र उच्यति सर्वभूतानां द्विरण्य
गर्भोत्पत्तिद्वारेण तत्तस्मैस्माद्ब्रह्मभिधानाद्भवति हे भारत ॥ ३ ॥

सर्वयोगिषु कौन्तेय मूर्तयः संभवन्ति याः ।

तासां ब्रह्म महद्योनिर्हं बीजप्रदः पिता ॥ ४ ॥

सर्वयोगिष्विति । देवपितृमनुष्याऽनुयुगादिसर्वयोगिषु कौन्तेय मूर्तयो देहसस्या
बलक्षया मूर्च्छितावापयया मूर्तयः संभवन्ति यास्तासां मूर्तानां ब्रह्म महत्सर्वा
वश्यं योनि कारणमहमीशो बीजप्रदो गर्भाधानस्य कर्ता पिता ॥ ४ ॥

के गुणा कथं निबन्धन्तीत्युच्यते—

सत्त्वं रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिसंभवाः ।

निबन्धन्ति महाबाहो देहे देहिनामन्यवम् ॥ ५ ॥

सत्त्वं रजस्तम इत्यवनामानो, गुणा इति पारिभाषिक शब्दो यं रूपादि-
द्वन्द्वभाषिता । न च गुणगुणिनोऽन्वयत्वमत्र विवक्षितम् । तस्माद्गुणा इव नित्यपरतन्त्रा
क्षेत्रज्ञ प्रत्यभिचारमस्तत्वात्क्षेत्रज्ञ निबन्धन्तीव तन्मात्रपदोक्त्यामानं प्रतिबन्धत इति
निबन्धन्तीत्युच्यते । ते च प्रकृतिसंभवा भगवन्मायातमवा निबन्धन्तीव हे महा-
बाहो महान्तो समर्थोऽपराजानुप्रलम्बो बाहू यस्य स महाबाहुर्हे महाबाहो देहे शरीरे
देहिना देहवन्तमन्यवमन्यवस्य चोक्तमनादिरवालादिश्लोके (XIII 31) । ननु देही
न लिप्यत (XIII 31) इत्युक्तं तस्मिन्मिह निबन्धन्तीत्यन्यथोच्यते, परित्त-
मस्माभिरिवशब्देन निबन्धन्तीवेति ॥ ५ ॥

तत्र सत्त्वादीनां सत्त्वस्यैव तावन्ननुबन्धन्तीत्युच्यते—

तत्र सत्त्वं निर्मलत्वाप्रकाशकमनामयम् ।

सुखसत्त्वेन यज्जाति ज्ञानसत्त्वेन चातप ॥ ६ ॥

तत्र सत्त्वमिति । निर्मलत्वात्सफटिकमणिरिव प्रकाशकमनामयं नित्यवद्द्रव सत्त्वं,
तन्निबन्धानि । कथं सुखसत्त्वेन सुख्यइमिति त्रिषयभूतस्य सुखस्य त्रिषयिण्या-

त्मनि संश्लेषापादानं मृषैव सुखे सञ्जनम् । सैषाऽविद्या । न हि विषय-
धर्मो विषयिणो भवति । इच्छादि च धृत्यन्त क्षेत्रस्यैव विषयस्य धर्म इत्युक्त
मगवता । अतोऽविद्यायैव स्वकीयधर्मभूतया विषयविषय्यविवेकलक्षणमाऽस्वात्मभूते
सुखे सञ्जयनीव सक्तमिव करोत्यसुखिन सुखिनमिव । तथा ज्ञानसङ्गेन च । ज्ञानमिति
सुखमाह चर्यात्क्षेत्रस्यैवान्त कारणस्य धर्मो नात्मनः । आत्मधर्मत्वे सन्नानुपपत्तेर्नानुप-
पत्तेश्च । सुख इव ज्ञानादौ सङ्गो मन्तव्यो हेऽनघाव्यतन ॥ ६ ॥

रजो रागात्मकं विद्धि तृष्णासङ्गसमुद्भवम् ।

तन्निबध्नाति कौन्तेय कर्मसङ्गेन देहिनम् ॥ ७ ॥

रजो रागात्मकमिति । रजो रागात्मक रजनाद्रागो गैरिकादिवद्रागात्मक विद्धि
ज्ञानादि तृष्णासङ्गसमुद्भव तृष्णाऽप्राप्ताभिलाष, आपन्न प्राप्ते विषये मनस प्रीति-
लक्षण सङ्घ, तृष्णासङ्गो समुद्भव तृष्णामङ्गसमुद्भव तन्निबध्नाति तद्रजः कौन्तेय
कर्मसङ्गेन • दृष्टादृष्टार्थेषु कर्मसु सञ्जन तत्परता कर्मसङ्गस्तेन निबध्नाति रजो
देहिनम् ॥ ७ ॥

तमस्वज्ञानजं विद्धि मोहनं सर्वदेहिनाम् ।

प्रमादालस्यनिद्राभिल्लक्ष्मिबध्नाति भारत ॥ ८ ॥

तमस्त्विति । तमस्तृतीयो गुणोऽज्ञानजमज्ञानाज्ज्ञानमज्ञानज विद्धि मोहन
मोहकर्मविवेककर सर्वदेहिना सर्वेषा देहवता प्रमादालस्यनिद्राभि प्रमादश्चालस्य
च निद्रा च प्रमादालस्यनिद्रास्ताभिल्लक्ष्मो निबध्नाति भारत ॥ ८ ॥

पुनर्युष्णाना व्यापारः संश्लेषण उच्यते—

सत्त्वं सुखे सञ्जयति रजः कर्मणि भारत ।

ज्ञानमावृत्य तु तमः प्रमादे सञ्जयत्युत ॥ ९ ॥

मत्त्वं सुखे सञ्जयति मक्षयति रजः कर्मणि हे भारत सञ्जयतीति अनुवर्तते ।
ज्ञान सत्त्वकृत विवेकमावृत्त्याच्छाद्य तु तम स्वेनावरणात्मना प्रमादे सञ्जयत्युत
प्रमादो नाम प्राप्तरूपव्याकरणम् ॥ ९ ॥

उक्त कार्यं कदा कुर्वन्ति गुणा इत्युच्यते—

रजस्तमश्चाभिभूय सत्त्वं भवति भारत ।

रजः सत्त्वं तमश्चैव तमः सत्त्वं रजस्तथा ॥ १० ॥

रजस्तमश्चोभावप्यभिभूय मत्त्वं भवत्युद्भवति धर्षते यदा तदा लब्धात्मक
सत्त्वं स्वकार्यं ज्ञानमुत्पाद्यारभते हे भारत । तथा रजोगुण सत्त्वं तमश्चैवोभा
वप्यभिभूय धर्षते यदा तदा कर्मतृष्णादि स्वकार्यमारभते । तमभाख्यो गुण सत्त्वं
रजश्चोभावप्यभिभूय तथैव धर्षते यदा तदा ज्ञानावरणादि स्वकार्यमारभते ॥ १० ॥

यदा यो गुण उद्भूतो भवति तदा तस्य किं लिङ्गमित्युच्यते—

सर्वद्वारेषु देहेऽस्मिन्प्रकाश उपजायते ।

ज्ञानं यदा तदा विद्याद्विवृद्धं सत्त्वमित्युत ॥ ११ ॥

सर्वद्वारोच्चारण उपलम्भिद्वाराणि श्रोत्रादीनि सर्वाणि करणानि तेषु सर्व-
द्वारेष्वन्तःकरणस्य बुद्धेरुत्पत्तिः प्रकाशो देहेऽस्मिन्नुपजायते । तदेव ज्ञानम् । यदेव
प्रकाशो ज्ञानस्य उपजायते तदा ज्ञानप्रकारेण लिङ्गेन विद्याद्विवृद्धमुद्भूतं सत्त्व-
मित्युतापि ॥ ११ ॥

रजस उद्भूतरवेर्दं विद्वन्—

लोभः प्रवृत्तिरारम्भः कर्मणामशमः रष्टहा ।

रजस्येतानि जायन्ते विवृद्धे भरतर्षभ ॥ १२ ॥

लोभः परद्रव्यादित्ता, प्रवृत्तिः प्रवर्तनं सामान्यचेष्टा, आरम्भः, कल्प, कर्मणाम्,
अशमोऽनुपशमः हर्षरागादिप्रवृत्तिः, रष्टहा सर्वसामान्यवस्तुविषया तुल्या, रजसि
गुणे विवृद्ध एतानि लिङ्गानि जायन्ते हे भरतर्षभ ॥ १२ ॥

अप्रकाशोऽप्रवृत्तिश्च प्रमादो मोह एव च ।

तमस्येतानि जायन्ते विवृद्धे कुल्वन्दन ॥ १३ ॥

अप्रकाश इति । अप्रकाशोऽविद्येकोऽव्यन्तमप्रवृत्तिश्च प्रवृत्त्यभावस्तत्कार्यं प्रमादो
मोह एव चाविद्येको मूढनेत्यर्थः । तमसि गुणे विवृद्ध एतानि लिङ्गानि जायन्ते
हे कुल्वन्दन ॥ १३ ॥

मरणद्वारेणापि यत्कल प्राप्यते तदपि सङ्गरागहेतुकं सर्वं गौणमेवेति दर्शयन्नाह—

यदा सत्त्वे प्रवृद्धे तु प्रलयं याति देहमृत् ।

तदोत्तमविदां लोकानमलान्प्रतिपद्यते ॥ १४ ॥

यदा सत्त्वे प्रवृद्ध उद्भूते तु प्रलयं मरणं याति प्रतिपद्यते देहमृदात्मा
तदोत्तमविदां महदादिवत्सर्वविदामित्येतद् । लोकानमलान्प्रतिपद्यते इति
प्राप्नोतीत्येतद् ॥ १४ ॥

रजसि प्रलयं गत्वा कर्मसङ्घिषु जायते ।

तथा मलीनशतमसि मूढयोनिषु जायते ॥ १५ ॥

रजसि गुणे विवृद्धे प्रलयं मरणं गत्वा प्राप्य कर्मसङ्घिषु कर्मासक्तितुल्येषु
मनुष्येषु जायते । तथा तद्वदेव मलीनो मृदरत्नमणि विवृद्धे मूढयोनिषु पश्यादि-
योक्त्यु जायते ॥ १५ ॥

अनीतल्लोकार्थस्यैव संक्षेप उच्यते—

कर्मणः सुकृतस्याहुः सार्विकं निर्मलं फलम् ।

रजसस्तु फलं दुःखमज्ञानं तमसः फलम् ॥ १६ ॥

कर्मणः सुकृतस्य सार्विकस्येत्यर्थः । आहुः शिष्टाः सार्विकमेव निर्मलं फलमिति । रजसस्तु फलं दुःखं राजसस्य कर्मण इत्यर्थः । कर्माधिकारात्फलमपि दुःखमेव कारणानुरूप्याद्वाजसमेव । तथाज्ञानं तमसस्तानसस्य कर्मणोऽधर्मस्य पूर्ववत् ॥ १६ ॥

किं च गुणेभ्यो भवति—

सत्त्वात्संजायते ज्ञानं रजसो लोभ एव च ।

प्रमादमोहौ तमसो भवतोऽज्ञानमेव च ॥ १७ ॥

सत्त्वाद्गुणैर्मात्मजायते समुत्पद्यते ज्ञानं रजसो लोभ एव च । प्रमादमोहौ चोभौ तमसो भवतोऽज्ञानमेव च भवति ॥ १७ ॥

किं च—

ऊर्ध्वं गच्छन्ति सत्त्वस्था मध्ये तिष्ठन्ति राजसाः ।

जघन्यगुणवृत्तस्था अधो गच्छन्ति तामसाः ॥ १८ ॥

ऊर्ध्वं गच्छन्ति देवलोकानि धूपधन्ने सत्त्वस्थाः सत्त्वगुणवृत्तरथाः । मध्ये तिष्ठन्ति मनुष्येधूपधन्ते तामसाः । जघन्यगुणवृत्तस्था जघन्यश्चासौ गुणश्च जघन्यगुणस्तमस्तस्य वृत्तं निद्रालस्यादि तस्मिन्स्थिता जघन्यगुणवृत्तस्था मूढा अधो गच्छन्ति पश्चादिधूपधन्ते तामसाः ॥ १८ ॥

पुरुषस्य प्रकृतिस्वरूपेण मिथ्याज्ञानेन युक्तस्य भोग्येषु गुणेषु सुखदुःखमोहात्मकेषु सुखी दुःखी मूढोऽहमस्मीत्येवंरूपो यः सङ्गस्तत्कारण पुरुषस्य सदसद्योनिजन्मप्राप्तिलक्षणस्य संसारत्येति समामेन पूर्वाध्याये यदुक्तं तदिह सत्त्वं रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिसमवा इत्यत आरभ्य गुणस्वरूप गुणवृत्त स्ववृत्तेन च गुणानां बन्धकत्वं गुणवृत्तनिबद्धस्य च पुरुषस्य या गतिरित्येतत्सर्वं मिथ्याज्ञानमज्ञानमूलं बन्धकारणविस्तरेणोक्तवाधुना सम्यग्दर्शनान्मोक्षो वक्तव्य इत्यत आह भगवान्—

मान्यं गुणेभ्य कर्तारं यदा द्रष्टानुपश्यति ।

गुणेभ्यश्च परं वेत्ति मद्भावं सोऽधिगच्छति ॥ १९ ॥

मान्यं कार्यकारणविषयाकारणरिणेत्येभ्यो गुणेभ्यः कर्तारमन्यं यदा द्रष्टा विद्वान्सत्त्वानुपश्यति । गुणा एव सर्वायस्थाः सर्वकर्मणां कर्तार इत्येवं पश्यति । गुणेभ्यश्च परं गुणस्वापारसाक्षिभूतं वेत्ति मद्भावं मम भावं स द्रष्टापि-
गच्छति ॥ १९ ॥

कथमपि गच्छतीत्युच्यते—

गुणानेतानतीत्य त्रीन्देही देहसमुद्भवान् ।

जन्ममृत्युजरादुःखैर्विमुक्तोऽमृतमश्नुते ॥ २० ॥

गुणानेतान्यथोक्तानतीत्य जीवनेवातिक्रम्य माथोपाविभूतास्त्रीन्देही देहसमुद्भवान्दे-
हेत्यतिवर्जितवान्, जन्ममृत्युजरादुःखैः, जन्म च मृत्युश्च जरा च दुःखानि च
तैर्विमुक्तं विमुक्तं सन्निवाणमृतमश्नुते । एव मद्भारमधिगच्छतीत्यर्थः ॥ २० ॥

जीवनेव गुणानतीत्यामृतममृत इति प्रश्नार्थं प्रतिहन्य—

अर्जुन उवाच—

कैलिङ्गैस्त्रीन्गुणानेतानतीतो भवति प्रभो ।

किमाचारः कथं चैतांस्त्रीन्गुणानतीवर्तते ॥ २१ ॥

कैलिङ्गैस्त्रीन्देहीनेताग्न्याख्यातान्गुणानतीताऽतिक्रान्तो भवति प्रभो । किमाचारः
कोऽस्याचार इति किमाचारः । कथं चेन च प्रकारैतांस्त्रीन्गुणानतीवर्तते ॥ २१ ॥

गुणातीतस्य रक्षणं गुणतीतत्वोपायं चार्जुनेन पृष्टोऽस्मिन्श्लोके प्रश्नार्थं
प्रतिवचनम्—

श्रीभगवानुवाच—

यत्तावत्कैलिङ्गैर्युक्तो गुणातीतो मरतीति तच्छृणु—

प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पाण्डव ।

न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि न निवृत्तानि नादृक्षति ॥ २२ ॥

प्रकाशं च सत्त्वकार्यं प्रवृत्तिं च रजः कार्यं मोहमेव च तम कार्यमित्येतानि
न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि सम्प्रविवक्ष्यमावेसात्प्रभूतानि । मम नामस्य प्रलयो जातस्तोनाह
मूढस्तथा राजसी प्रवृत्तिर्मोलेपना दुःखात्मिका तनाह रजसा प्रवृत्तिः प्रचलितः
स्वरूपस्त्वह मम वर्तते योऽयं सत्त्वरूपावस्थानाङ्गस्तथा सारिवचो गुण प्रवृत्ता
स्मा र्मा र्मा विवेचिन्मापादयन्मुक्ते च सज्जगन्व्यवहारीनि तानि द्वेष्यमन्वदशित्वेन ।
तत्रैव गुणातीता न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि । यथा च गार्हिव्यादिपुरुष सारिव्यादिवार्था
प्यपरमान प्रति प्रकाश्यं निवृत्तानि कादृक्षति, न तथा गुणातीतो निवृत्तानि कादृ-
क्षतीत्यर्थः । एतन्न परमस्य किञ्च किं तदि स्वात्मपरमस्यस्वादात्मविषयमेवैतद्व्यजन्म् ।
न हि स्वात्मविषयं द्रव्यमाकादृक्षा ना परं पश्यति ॥ २२ ॥

अपेदानां गुणातीतं किमाचार इति प्रश्नस्य प्रतिवचनमाह—

उदासीनवदासीनो गुणैर्वा न विचाल्यते ।

गुणं घर्षन्तं हृदये योऽवतिष्ठति नेत्रये ॥ २३ ॥

उदासीनवचधोदासीनो न कस्यचित्पक्षे भवति तथाय गुणातीतत्वोपायमार्गे-
ऽवस्थित आमीन आत्मविद्वेषैर्गं सन्यासी न विचारयते विवेकदर्शनावस्थान ।
तदेतत्स्फुटी करोति गुणा' कार्यकरणविषयाकारपरिणता अन्योन्यस्मिन्वर्तन्त
इति योऽवतिष्ठति । छन्दोमङ्गलमथात्परस्मैपदप्रयोग । योऽनुतिष्ठतीति वा
पाठान्तरम् । नेहने न चलति स्वरूपावस्थ एव भवतीत्यर्थ ॥ २३ ॥

किं च—

समदुःखसुख स्वस्थ. समलोष्टाश्मकाञ्चनः ।

तुल्यप्रियाप्रियो धीरस्तुल्यनिन्दात्मसंस्तुतिः ॥ २४ ॥

समदुःखसुख समे दुःखसुखे यस्य स समदुःखसुख । स्वस्थ स्व आत्मनि
स्थित प्रसन्न । समलोष्टाश्मकाञ्चनो लोष्ट चाश्मा च काञ्चन च समानि यस्य स
समलोष्टाश्मकाञ्चन । तुल्यप्रियाप्रिय प्रिय चाप्रिय च प्रियाप्रिये तुल्ये समे यस्य
सोऽय तुल्यप्रियाप्रिय । धीरो धामान् । तुल्यनिन्दात्मसंस्तुतिर्निन्दा चात्मसंस्तुतिश्च
तुल्ये निन्दात्मसंस्तुतां यस्य यते स तुल्यनिन्दात्मसंस्तुति ॥ २४ ॥

किं च—

मानापमानयोस्तुल्यस्तुल्यो मित्रारिपक्षयोः ।

सर्वारम्भपरित्यागी गुणातीत. स उच्यते । २५ ॥

मानापमानयोस्तुल्य समो निर्विकार । तुल्यो मित्रारिपक्षयो, यद्यप्युदासीना
भवन्ति केचित्स्वाभिप्रायेण तथापि पराभिप्रायेण मित्रारिपक्षयोरिव भवन्तीति
तुल्यो मित्रारिपक्षयोरित्याह । सर्वारम्भपरित्यागी दृष्टादृष्टार्थानि कर्माप्यारम्भयन्त
इत्यात्मना सर्वानारम्भापरित्यक्तु शीलमस्येति सर्वारम्भपरित्यागी देहधारणमात्र-
निमित्तस्यतिरेकेण सर्वकर्मपरित्यागीत्यर्थ । गुणात्तात स उच्यते । उदासीना
नवदित्वादि गुणातीत स उच्यते इत्येवदन्तमुक्त यावत्परनसाध्य तावत्सन्त्यासिना
मुष्टेव गुणातीतससाधन मुमुक्षा स्थिरीभूतं तु स्वसवेच नदुगातीतस्य यत्तेलक्षण
भवतीति ॥ २५ ॥

अधुना कथं च चा-गुणानतिवर्तत इति प्रश्नस्य प्रतिवचनमाह—

मा च योऽन्यभिचारेण भक्तियोगेन सेवते ।

स गुणान्तरमतीत्यैतान्ब्रह्मभूषाय कल्पते ॥ २६ ॥

मा चश्च नारायण सर्वभूतहृदयाश्रित यो यति कर्मा चाण्डभिचारेण न
वदाधिक्यो ध्याभिचरति भक्तियोगेन भजन भक्तिः सैव योगश्चेन भक्तियोगेन
सेवते स गुणान्तरमतीत्यैतान्ब्रह्मभूषाय भवन्तं भूयो ब्रह्मभूषाय ब्रह्मभव-
नाय मोक्षाय कल्पते समर्पणं भवतीत्यर्थ ॥ २६ ॥

कृत एतदित्युच्यते—

ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठादममृतस्यान्यस्य च ।

शाश्वतस्य च धर्मस्य सुखस्यैकान्तिकस्य च ॥ २७ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्म-

पर्वणि श्रीभगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे गुणत्रयविभागयोगो

नाम चतुर्दशोऽध्यायः ॥ १४ ॥

ब्रह्मणः परमात्मनो हि यस्मात्प्रतिष्ठाद प्रतिनिष्ठपरिमितिति प्रतिष्ठादं प्रत्य-
गात्मा । कीदृशस्य ब्रह्मणोऽमृतस्याविनाशिनोऽन्यस्यविकारिणः शाश्वतस्य च
नित्यस्य धर्मस्य ज्ञानयोगधर्मप्राप्त्यस्य सुखस्यानन्दरूपस्यैकान्तिकस्यान्यभि-
चारिणः । (१) अमृतादिस्वभापस्य परमात्मनः प्रत्यगात्मा प्रतिष्ठा सम्बन्धानेन
परमात्मतया निश्चीयते । तदेतद्ब्रह्मभूयाव कल्पव इत्युक्तम् । (२) यया
चेधरशक्त्या भक्तानुग्रहादिप्रयोजनाय ब्रह्म प्रतिष्ठते प्रवर्तते सा शक्तिर्ब्रह्मी
याहं शक्तिसक्तिमतोरनन्यत्वादिष्येभिप्रायः । (३) अथवा ब्रह्मसन्द्वान्य-
त्वात्सविकल्पकं ब्रह्म तस्य ब्रह्मणो निर्विकल्पकोऽहमेव नान्यः प्रतिष्ठाश्रयः ।
वैविधिशिष्टस्यामृतस्वामरणधर्मकत्यान्यथाय न्यपराहितस्य । किं च शाश्वतस्य च नित्यस्य
धर्मस्य ज्ञाननिष्ठकक्षणस्य । सुखस्य तस्मान्निष्ठस्यैकान्तिकस्यैकान्तनियतस्य च
प्रतिष्ठादमिति अनुवर्तते ॥ २७ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्रजान्नाचाचार्यमोविन्दभगवत्पूज्यपादादिष्वधीमच्छंकर-

भगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये गुणत्रयविभागयोगो

नाम चतुर्दशोऽध्यायः ॥ १४ ॥



पञ्चदशोऽध्यायः ।

परमानन्दधीनं कर्मिणा कर्मफलं ज्ञानिना च ज्ञानफलमनो भक्तियोगिन मां
ये सेवन्ते ते मत्प्रभादाञ्ज्ञानप्राप्तिक्रमेण गुणातीता मोक्षं गच्छन्ति किमु वक्त-
व्यमात्मनस्तत्त्वमेव सम्यग्विजानन्त इत्यतो भगवानजुंनेनापृष्टमप्यात्मनस्तत्त्वं विवधु-
रुवाच— ऊर्ध्वमूलमित्यादि । तत्र तावद्वृक्षरूपककल्पनया चैराग्यहेतोः संसारस्वरूपं
वर्णयति विरक्तस्य हि संसाराद्भगवत्तत्त्वज्ञानेऽधिकारो नान्यस्येति—

श्रीभगवानुवाच—

ऊर्ध्वमूलमधःशाखमश्वत्थं प्राहुरव्ययम् ।

छन्दांसि यस्य पर्णानि यस्तं वेद स वेदवित् ॥ १ ॥

ऊर्ध्वमूलं कालतः सुहृमस्वात्कारणत्वात्त्रित्यत्वान्महत्त्वाच्चोर्ध्वमुच्यते ब्रह्माव्यक्त-
मायाशक्तिमत्तन्मूलमस्येति सोऽयं संसारवृक्ष ऊर्ध्वमूल । श्वेतेश्व—' ऊर्ध्वमूलो-
ऽवावशात् ' (Katha Upa. III 2. 1) इति ।

पुराणे च—“ अव्यक्तमूलप्रभवस्तरुवैवानुमहोत्थितः ।

सुद्विक्कन्धमयश्चैव इन्द्रियान्तरकोटरः ॥

महाभूतविशालश्च विषयैः पत्रवारतथा ।

धर्माधर्मसुपुष्पश्च सुखदुःखफलोदयः ॥

आजीव्यः सर्वभूतानां ब्रह्मवृक्षः सनातनः ।

एतद्ब्रह्मवन्दनं चैव *ब्रह्माचरति नित्यशः ॥

एतच्छिल्पा च भित्त्वा च ज्ञानेन परमामिना ।

ततश्चात्मरतिं प्राप्य तरमान्नावर्तते पुनः ” ॥ इत्यादि

MBh. XIV. 47. 12-15 ।

*POA reads ब्रह्मवृक्षस्य तरुस्य तत् for ब्रह्मा चरति नित्यशः ।

तमूर्ध्वमूलं समारमायामयं वृक्षमथ शाखं महद्रहंकारत्नमात्रादयः शाखा इवासाधो
भवन्तीति सोऽयमथ शाखरामथःशाखं न श्वोऽपि स्थानेत्यथत्यस्त क्षुणप्रधंमिनमथत्यं
प्राहुः कथयन्ति । अभ्ययं (1) समारमायाया अनादिकालप्रवृत्तत्वारसोऽप्य सत्सारवृक्षो-
ऽव्ययोऽनाघनन्तदेहादिमतानाश्रयो हि शुभमिदस्तमभ्ययम् । तस्यैव संसारवृक्षस्ये-
दमन्यद्विशेषणं छन्दामि यस्य पर्णानि छन्दामि छादनादृश्यन्तु सामलक्षणानि यस्य
संसारवृक्षस्य पर्णानीव पर्णानि । यथा वृक्षस्य परिरक्षणार्थानि पर्णानि तथा वेदा
संसारवृक्षपरिरक्षणार्था धर्माधर्मनदेतुफलप्रकाशनाथंत्वात् । यथाव्याख्यानं समारवृक्ष
समूल यस्य वेद म वेदविद्वेदार्थविदित्यर्थ । नहि संसारवृक्षादस्मात्समूलाच्छेयो-
न्योऽणुमात्रोऽप्यवशिष्टोऽस्त्यतः सर्वज्ञ स (2) यो वेदार्थविदिति समूलसमार-
वृक्षज्ञानं स्तौति ॥ १ ॥

तस्यैव संसारवृक्षस्यापरायणवक्तृत्वनोच्यते—

अधश्चोर्ध्वं प्रसृतास्तस्य शाखा गुणप्रवृद्धा त्रिषमप्रवालाः ।

अधश्च मूलान्यनुसृततानि कर्मानुबन्धीनि मनुष्यलोके ॥ २ ॥

अधो मनुष्यादिभ्यो यावत्सावरमूर्ध्वं च यावद्महागो विश्वमृजो धाम (3) इत्ये-
तदन्त यथाकर्म यथाश्रुतं ज्ञानकर्मफलानि तस्य वृक्षस्य शाखा इव शाखा
प्रसृता प्रगता गुणैः सत्त्वरजस्तमोभिः प्रवृद्धा स्थलीकृता उपादानभूतीनि-
पमप्रवाला विषया शब्दादयः प्रवाला इव देहादिकर्मफलैश्चः शाखाभ्योऽङ्गुरी
भवन्तीव तेन विषयप्रवाला शाखाः । समारवृक्षस्य परममूलमुपादानकारण पूर्वमुक्त-
मथेदानीं कर्मफलजनितरागद्वेषादिवामना मूलानीव धर्माधर्मप्रवृत्तिकारणान्द्वान्तर-
भावानि तान्यधश्च (4) देवापपेक्षया मूलान्यनुसृततान्यनुप्रविष्टानि कर्मानु-
बन्धीनि मनुष्यलोके विशेषतोऽत्र हि मनुष्याणां कर्माधिकारः प्रमिद ॥ २ ॥
यस्त्वय वर्णिनः संसारवृक्ष —

न रूपमस्येह तयोपलभ्यते नान्तो न चादिर्न च सप्रतिष्ठा ।

अश्वत्थमेनं सुविरुद्धमूलमसङ्गरात्रेण दृष्टेन चिच्छत्वा ॥ ३ ॥

न रूपमस्येह यथा वर्णिन तथा नैवेपलभ्यते साममराच्युदकमायामन्यवनगर-
समत्वाद् दृष्टनदृष्टरूपो हि म इत्यत एव नान्तो न पर्वन्नो निष्ठा समासिर्वा विद्यते ।
तथा न चादिरित भारभ्याय प्रवृत्त इति न वेनचिद्रूप्यते । न च सप्रतिष्ठा
स्वितिर्मध्यमस्य केनचिदुपलभ्यते । अश्वत्थमेन यथोक्त सुविरुद्धमूलं सुष्ठु विरुद्धानि

- (1) ASS reads समारमायामथमनादि.....for समारमायाया अनादि...
(2) VPP and POA have सर्ववेदार्थविदिति for स यो वेदार्थविदिति.
(3) ASS reads यावद् महा विश्वमृजो धर्म for यावद्.....धाम.
(4) ASS reads देवापपेक्षया for देवापपेक्षया.

विरोह गतानि मुदृढानि मूलानि यस्य तमेन सुविस्मूलमसङ्गशस्त्रात्मज्ञ पुनर्विच
लोकैपणादिभ्यो व्युत्थान तेनामङ्गशस्त्रेण दृढेन परमात्माभिमुख्यनिक्षयदृढीकृतेन
पुनःपुनर्विवेकाभ्यामाश्रमनिश्चितेन च्छित्त्वा समारवृक्ष मवीचमुदृत्य ॥ ३ ॥

ततः पदं तत्परिमार्गितव्यं यस्मिन्नाता न निवतन्ति भूय ।

तमेव चाद्य पुरुष प्रपद्ये यतः प्रवृत्तिः प्रसृता पुराणी ॥ ४ ॥

तत इति । तत्र पश्चात्पद वै णव तत्परिमार्गितव्य परिमाणमवेक्षण हातव्य
मित्यथ । यस्मिन्पदे गता प्रविष्टा न निवतन्ति नावन्ते भूय पुनः समाराय ।
कथं परिमार्गितव्यमित्याह तमेव च यः पदशब्देनोक्त आद्यमादौ भव्य पुरुष
प्रपद्ये इत्येव परिमार्गितव्यं तच्छरणतयैत्यर्थं । कोऽसौ पुरुष इत्युच्यते यतो
परमात्पुरुषात्ममारमायावृक्षप्रवृत्तिः प्रसृता निःसृतैन्द्रजालिकादिव माया पुराणी
विरतन्ती ॥ ४ ॥

कथंभूतास्तपद गच्छन्नात्सुच्यन्ते—

निर्मानमोहा नितसङ्गदोषा अध्यात्मनित्या विनिवृत्तकामा ।

द्वैतविमुक्ता सुखदुःखसमैर्गच्छन्त्यमूढा पदमभ्यस्य तत् ॥ ५ ॥

निर्मानमोहा मानश्च माहश्च मानमोहौ तौ निर्गन्तौ येभ्यस्ते निर्मानमाहा मान
मोहवर्जिता जितसङ्गदाया सङ्ग पद दोषः सङ्गदोषा जिनः सङ्गदोषो धैस्ते जित
सङ्गदाया अध्यात्मनित्या परमामस्वरूपालोचननित्यारनत्परा विनिवृत्तकामा विशेषतो
निलोपेन निवृत्ता कामा यथा ते विनिवृत्तकामा यतस्य सन्यासिनो द्वैतं प्रिया
प्रियादिभिर्विमुक्ता सुखदुःखसमैः परित्यक्ता गच्छन्त्यमूढा माहवर्जिता पदमभ्यस्य
तपयाक्तम् ॥ ५ ॥

तदेव पद पुनर्विशिष्यते—

न तद्भासयते सूर्यो न शशाङ्को न पावकः ।

यद्गत्वा न निवर्तन्ते तद्धाम परमं मम ॥ ६ ॥

तद्धामेति व्यवहितेन धाम्ना सवधः । धाम तेजारूपं पदं न भासयत सूर्य
आदित्य सर्वावभासनशक्तिमत्त्वेऽपि सति । तथा न शशाङ्कश्च द्वौ न पावको
नाभिरपि । यद्धाम वैष्णव पदं गत्वा प्राप्य न निवर्तन्ते यच्च स्वर्गादिनां भासयते
तद्धाम पदं परमं मम विष्णोः ॥ ६ ॥

यद्गत्वा न निवर्तन्ते इत्युक्तम् । ननु मर्वा हि गतिरापत्यनाः सवोणा विप्र
योगान्ना (MBh XII 330 20) इति हि प्रतिद कथमुच्यते तद्धामग
त्ताना नास्ति निवृत्तिरिति, दृष्टुं तत्र वारणम्—

मर्मवाशो जीवलोके जीवमृत सगातन ।

मम पश्यामीन्द्रियाणि प्रवृत्तिस्थानि कर्षति ॥ ७ ॥

मैव परमात्मनोऽशो भागोऽवयव एकदेश इत्यनर्थात्तरं जीवलोके जीवानां लोके समारे जीवभूतो भोक्ता कर्तेति प्रसिद्धं सनातनाक्षिरंतनः । यथा जलसूर्यकः सूर्यांशो जलनिमित्तापाये सूर्यमेव गत्या न निवर्तते *तथायमप्यंशस्तेनैवात्मना सगच्छत्येवमेव यथा वा घटाद्युपाधिपरिच्छिन्नो घटाद्याकाश आकाशांशः सन्घटादिनिमित्तापाय आकाशं प्राप्य न निवर्तते इत्येवमत उपपन्नमुक्तं यद्गत्वा न निवर्तन्त इति । ननु निरवयवस्य परमात्मनः पुतोऽवयव एकदेशोऽंश इति । सावयवत्वे च विनाशप्रसङ्गोऽवयवविभागात् । नैव दोषोऽपिद्याकृतोपाधिपरिच्छिन्न एकदेशोऽंश इव कल्पितो यतः । दक्षिण-श्रावमयं क्षेत्राध्याये विस्तरशः । म च जीवो मदशत्वेन कल्पितः कथं सत्तर-त्युत्कामति चेत्युच्यते मनःपष्ठानीन्द्रियाणि श्रोत्रादीनि प्रकृतिस्थानि स्वस्थाने कर्णशक्तुल्यादौ प्रकृतौ स्थितानि कर्पंत्याकर्पति ॥ ७ ॥

करिम्नकाले—

शरीरं यदवाप्नोति पचाप्युत्कामतीश्वरः ।

गृहीतैतानि मयाति वायुगन्धानिप्राशयात् ॥ ८ ॥

यथापि यदा चाप्युत्कामतीश्वरो देहादिसयात्स्वामी जीवस्तदा कर्प-
तीति श्लोकस्य द्वितीयपादोऽध्वंशशात्प्राथम्येन संबध्यते । यदा च
पूर्वस्माच्छरीराच्छरीरान्तरमाप्नोति तदा गृहीतैतानि मनःपष्ठानीन्द्रियाणि मयाति
सम्बन्धयति गच्छति । किमिवेत्वाह वायु पवनो गन्धानिवाशवात्पुण्यादे ॥ ८ ॥

कानि पुनस्तानीति—

श्रोत्रं चक्षुः स्पर्शनं च रसनं प्राणमेव च ।

अधिष्ठाय मनश्चाय निपयानुपसेवते ॥ ९ ॥

श्रोत्रं चक्षुः स्पर्शनं त्वगिन्द्रिय रसनं जिह्वा प्राणमेव च मनश्च एष प्रत्ये-
कामिन्द्रियेण सहाधिष्ठाय देहस्थो विषयाङ्गशब्दादीनुपसेवते ॥ ९ ॥

एवं देहगत देहात्—

उत्कामन्तं स्थितं वापि भुञ्जानं वा गुणान्वितम् ।

विमूढा नानुपश्यन्ति पश्यन्ति ज्ञानचक्षुषः ॥ १० ॥

उत्कामन्तं परित्यजन्तं देहं पूर्वोपात्तं स्थितं वा देहे तिष्ठन्तं भुञ्जानं वा
शब्दादींश्चोपलभमानं गुणान्वितं सुखदुःखमोहादुपैर्गुणैरन्वितमनुगर्णं संयुक्तमित्यर्थः ।
एवंभूतमप्येनमल्यन्तदर्शनगोचरप्राप्तं विमूढा इष्टादृष्टविषयभोगवलादृष्टचेतस्त्वयानेव भा-
मूढा नानुपश्यन्त्यहो एष वर्तते इत्यनुकोशति च भगवान् । ये तु पुनः प्रमाण

* POA and VPP drop तथायमप्यंशः ।

जनिनश्चानवक्ष्यस्त एनं पश्यन्ति ज्ञानचक्षुषो विविक्तदृष्टय इत्यर्थः ॥ १० ॥

केचित्तु—

यतन्तो योगिनश्चैनं पश्यन्त्यात्मन्यवस्थितम् ।

यतन्तोऽप्यकृतात्मानो नैनं पश्यन्त्यचेतसः ॥ ११ ॥

यतन्तः प्रयत्न कुर्वन्तो योगिनश्च समाहितचित्ता एनं प्रकृतमात्मानं पश्यन्त्यथ-
महमस्मीत्युपलभन् आत्मनि स्वस्या बुद्धावस्थित यतन्तोऽपि शाखादिप्रमाणैरकृता-
त्मानोमस्कृतात्मानस्तपभेदियज्ञयेन च दुश्चरितादनुपगत अज्ञानदर्पाः प्रयत्नं
कुर्वन्तोऽपि नैनं पश्यन्त्यचेतसोऽविवेकिनः ॥ ११ ॥

यत्पद सर्वंस्वावभासकमप्या-यादित्यादिक ज्योतिर्नावभासयने यत्प्राप्ताश्च मुमुक्षु-
पुनः सप्तारोभिमुखा न निवर्तन्ते यस्य च पदस्योपाधिभेदमनु विधीयमाना
जीवा घटाकाशादय इवाकाशास्यांशास्तस्य पदस्य सर्वात्मत्वं सर्वव्यवहारा-
स्पदत्वं च विवक्षुश्चक्षुभिः श्लोकैर्दिभूतिमशेषमाह भगवान्—

यदादित्यगतं तेजो जगन्नासपतेऽखिलम् ।

यच्चन्द्रमसि यच्चाग्नौ तत्तेजो विद्मि मामकम् ॥ १२ ॥

यदादित्यगतमादित्याश्रय किं तत्तेजो दीप्तिः प्रकाशो जगद्भामयने प्रकाशयत्य-
खिलं समस्त यच्चन्द्रमसि राशभूति तेजोऽवभासक वर्तते यच्चाग्नौ हुतवहै तत्तेजो
विद्मि विजानीहि मामक मदीय मम विष्णोस्तज्ज्योतिः । अथवा यदादित्यगत तेज-
श्चैतन्यात्मकं ज्योतिर्यच्चन्द्रमसि यच्चाग्नौ तत्तेजो विद्मि मामक मदीय मम विष्णो-
स्तज्ज्योतिः । ननु स्थावरेषु जङ्गमेषु च तत्त्वानां चैतन्यात्मक ज्योतिस्तत्र कथमिदं
विशेषण यदादित्यगमित्यादि । नैष दास सत्त्वाधिक्यादावित्तरत्वोपपत्तेः ।
आदित्यादिषु हि राक्षसत्वं प्रकाशमत्त्वभास्वरभतस्त्रैवाविस्तर ज्योतिरिति तदि-
शिष्यते, न तु तत्रैव तदधिकमिति । यथा हि लोके तुल्येऽपि मुखमस्थाने न
काष्ठकुण्यादौ मुखमाविर्भवत्पादद्वारादौ तु स्वच्छे स्वच्छन्दरे च तारतम्येनाविर्भवति
तद्वत् ॥ १२ ॥

किं च—

गामाविश्य च भूतानि धारयाम्यहमोजसा ।

पुण्यामि चौपधी सर्वाः सोमो भूत्वा रक्षात्मकः ॥ १३ ॥

गं पृथिवीमाविश्य प्रविश्य धारयामि भूतानि जगद्दहमोजसा शलेन यद्वल काम-
रागविक्रान्तमेश्वर जगद्धारणाय पृथिव्या प्रविष्ट येन गुर्वी पृथिवी नाथ पतति न
विदीर्यते च । तथा च मन्त्रवर्ण—“येन पौरुषा पृथिवी च दृढा” इति

(1) ASS reads आधिक्योपपत्तेः for आदित्यरत्नोपपत्तेः ।

(Tai. Samhitā IV. 1. 8) । “स दाधार पृथिवीम्” (Tai. Samhitā IV. 1. 8) इत्यादिश्च । अतो गामाविश्व च भूतानि चराचराणि धारयागीति युक्तमुक्तम् । किं च पृथिव्या जाता ओषधीः सर्वा व्रीहियवाद्याः पुष्पाणि पुष्टिमती रतस्वादुमतीश्च करोमि सोमो भूत्वा रसात्मकः सोमः सत् रसात्मको रसस्वभावः सर्वरसानामाकरः सोमः स हि सर्वा ओषधीः स्वात्मरसानुप्रवेशेन पुष्पाति ॥ १३ ॥

किं च—

अहमेव वैश्वानरो भूत्वा प्राणिनां देहमाश्रितः ।

प्राणापानसमायुक्तः पचाम्यन्नं चतुर्विधम् ॥ १३ ॥

अहमेव वैश्वानर उदरस्थोऽग्निर्भूत्वा “अयमग्निर्वैश्वानरो योऽयमन्तः पुरुषे देने-
दमन्नं पच्यते” (Br. Upa. V. 9. 1) इत्यादिश्रुतेर्वैश्वानरः सन्प्राणिनां प्राणवतां देहमाश्रितः प्रविष्टः प्राणापानसमायुक्तः प्राणापानान्यां समायुक्तः संयुक्तः पचामि पक्त्तिं करोमि चतुर्विधं चतुष्कारमन्नमशनं भोज्यं मक्ष्यं चोष्यं लेश च भोक्ता वैश्वानरोऽग्निर्भोज्यमन्नं सोमस्तदेतदुन्नयनग्रीधोमौ सर्वमिति पश्यतोऽन्नदोष-
लेपो न भवति ॥ १४ ॥

किं च—

सर्वस्य चाहं हृदि संनिविष्टो

मत्तः स्मृतिर्ज्ञानमपोहनं च ।

वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यो

वेदान्तकृद्वेदविदेव चाहम् ॥ १५ ॥

सर्वस्य प्राणिजातस्याहमात्मा सन्दृदि इदौ संनिविष्टोऽतो मत्त आत्मनः
सर्वप्राणिनां स्मृतिर्ज्ञानं तदपोहनं च । येषां* पुण्यकर्मिणा पुण्यकर्मानुरोधेन
ज्ञानस्मृती भवतस्तथा पापकर्मिणा पापकर्मानुरूपेण स्मृतिज्ञानयोरपोहनं चापायन-
मपगमनं च । वेदैश्च सर्वैरहमेव परमात्मा वेद्यो वेदितव्यो वेदान्तकृद्वेदान्तार्थ-
संप्रदायकृदित्यर्थः । वेदविदेदार्थविदेव चाहम् ॥ १५ ॥

भगवत ईश्वरस्य नारायणाख्यस्य विभूतिसंक्षेप उक्तो विशिष्टोपाधिकृतो
यदादित्यगतं तेज इत्यादिना, अथाधुना तस्यैव क्षराक्षरोपाधिप्रतिभक्ततया
निरुपाधिकस्य केवलस्य स्वरूपनिर्दिष्टारविषयोत्तरलोका आरभ्यन्ते । तत्र
सर्वमेवातीतानागतप्राध्यायार्थजातं+ त्रिधा राशीकृत्वाह—

* POA and VPP read यथा पुण्यकर्मिणां for पुण्यकर्मिणां.

+ ASS—अतीतानागतानन्तरप्राध्यायार्थजातम्.

द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च ।

क्षरः सर्वाणि भूतानि कृतस्थोऽक्षर उच्यते ॥ १६ ॥

द्वाविमौ पृथग्भागीकृतौ पुरुषावित्युच्येने लोके ससारे । क्षरश्च क्षरतीनि क्षरा
विनाहयेको राशिरपरः पुरुषोऽक्षरस्ताद्विपरीनो भगवतो मायाशक्तिः क्षराख्यस्य
पुरुषस्योत्पत्तिबीजमनेकसंसारिजन्तुकामकर्मादिसंस्काराश्रयोऽक्षरः पुरुष
उच्यते । कौ तौ पुरुषावित्याह स्वयमेव भगवान्क्षर सर्वाणि भूतानि समस्तं
विकारजातमित्यर्थः । कृतस्थः कृतो राशी राशिरिव स्थितः, अथवा कृतो
माया वञ्चना जिह्मता कुटिलतेति पर्याया, अनेकमायावञ्चनादिप्रकारेण
स्थितः कृतस्थः संसारबीजानन्त्याल क्षरतीत्यक्षर उच्यते ॥ १६ ॥

आभ्यां क्षराक्षराभ्या विलक्षणः क्षराक्षरोपाधिद्वयदोषेणास्पृष्टो निल-
शुद्धमुक्तत्वभाव—

उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।

यो लोकत्रयमाविश्य विभक्त्यय ईश्वर ॥ १७ ॥

उत्तम उत्कृष्टतमः पुरुषरत्वन्योऽत्यन्तविलक्षण आभ्या परमात्मेति परमस्वामी
देहापाविषाकृतात्मभ्य आत्मा च सर्वभूतानां प्रत्यक्षेतेन इत्यत परमात्मेत्युदाहृत
इती वेदान्तेषु । न एव विशिष्यत यो लोकत्रयं भूर्भुवःस्वराचार्यं स्वकीयया
चेतन्यबलशक्त्याविश्य प्रविश्य विभक्तिं स्वरूपसद्भावमात्रेण विभक्तिं धार-
यत्यव्ययो नारय व्ययो विद्यत इत्यव्यय ईश्वर सर्वज्ञो नारायणाख्य ईश्वरशीलः ॥ १७ ॥

यथाव्याख्यातस्येश्वरस्य पुरुषोत्तम इत्येवमत्राम प्रमिद्ध तस्य नामनिर्बचनप्रमिद्धया
ध्वंस्य नाम्नो दर्शयन्निरनिशयोऽहमीश्वर इत्यामानं दशयति भगवान्—

यस्मात्क्षरमतीतोऽहमक्षरादपि चोत्तमः ।

अतोऽस्मि एते वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः ॥ १८ ॥

यस्मात्क्षरमतीतोऽह ससारमायावृक्षमश्वात्थाख्यमतिश्रान्तोऽहमक्षरादपि सं-
सारमायावृक्षर्षीजभूतादपि चोत्तम उत्कृष्टतम उर्ध्वतमो वातः क्षराक्षराभ्या-
मुत्तमत्वादारिम भवामि लोकं वेदे च प्रथितः प्रख्यातः पुरुषोत्तम इत्येव मां
भक्तजना विदु बबधः वाक्यादिषु वेद नाम निबन्धन्ति पुरुषोत्तम इत्यनेनाभिभा-
जेनाभिगृणन्ति ॥ १८ ॥

अवेदानीं यथानिरुत्तमात्मानं यो वेद तत्वेद पञ्मुच्यते—

यो मामेवमसंमृष्टो जानाति पुरुषोत्तमम् ।

न सर्वविद्भजति मां सर्वभाषेन भारत ॥ १९ ॥

यो मामीश्वरं ययोक्तविशेषणमेवं ययोक्तौ प्रकारेणासमूहः समो हवतिः सत्त्वा-
नात्ययमहमस्मीति पुरुषोत्तम ए सर्ववित्सर्वात्मना सर्वं वेत्तीति सर्वज्ञः सर्वभूतस्थ
मनसि मा सर्वभावेन सर्वात्मचित्ततया हे भारत ॥ १९ ॥

असिञ्चध्याये भगवत्परायणान मोक्षफलमुक्त्वायेदानीं तस्तीति—

इति शुद्धतम शास्त्रमिदमुक्तं मया नघ ।

एतद्बुद्ध्या बुद्धिमान्स्यात्कृतकृत्वाश्च भारत ॥ २० ॥

इति श्रीमहाभारते दत्तसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्म-

पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे पुरुषोत्तमयोगो नाम

पञ्चदशोऽध्यायः ॥ १५ ॥

इत्येवमशुद्धतम गोप्यतममल्वन्तरहस्यमित्येव । किं तच्छास्त्रम् । यद्यपि गीता-
ख्यं समस्त शास्त्रमुच्यते तथाप्ययमेवाध्याय इह शास्त्रमित्युच्यते स्तुत्यर्थं
प्रकरणात् । सर्वो हि गीताशास्त्रार्थोऽसिञ्चध्याये समासेनोक्तो न केवलं, सर्वश्च
वेदार्थ इह परिसमाप्तो ' यस्त वेद स वेदविद् ' (XV, 1) ' वेदैश्च सर्वैरहमेव
वेपः ' (XV, 15) इति चोक्तम् । इदमुक्तं कश्चिन् यथा हेऽनपापाय । एतच्छास्त्र
यथादशितार्थं बुद्ध्या बुद्धिमान्स्यान्नवेदान्ततया कृतकृत्वाश्च भारत इत एतदं कर्तव्य
येन स कृतकृत्यो विशिष्टजनप्रयत्नेन ब्राह्मणेन यत्कर्तव्य तत्सर्वं भगवत्तत्त्वे विरिते
कृत भवेदित्यर्थः । न चान्यथा कर्तव्य परिसमाप्यते यस्यपिदित्वाभिप्रायः ।

' सर्वं कर्मास्तिल पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते ' इति चोक्तम् (IV, 38) ।

" यतश्चि जन्मसामयम् * ब्राह्मणस्य विशेषतः ।

श्राप्यैतत्कृतकृत्यो हि द्विवो भवति मान्यया " ॥ (Manu XII 93)

इति च मानव वचनम् । यत एतत्परमार्थतत्त्वं न च भुतबानसि तत्-
कृतार्थत्वं भारतेति ॥ २० ॥

इति श्रीमत्पद्मदत्तपारिजातवाकार्ययोगिन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकर-

भगवतः कृतौ श्रीमद्भगवद्गीताभाष्ये पुरुषोत्तमयोगो नाम

पञ्चदशोऽध्यायः ॥ १५ ॥

* Manuscript reads जन्मसाफल्यम् for जन्मसामयम्.



षोडशोऽध्यायः

दैव्यासुरी राक्षसी चति प्राणिना प्रकृतयो नवमेऽध्याये सूचितास्तासां
विस्तरेण प्रदर्शनायाभय सत्त्वमशुद्धिरित्यादिरध्याय आरभ्यते, तत्र सत्तारभो-
क्षाय देवी प्रकृतिनिवधनायासुरी राक्षसी चेति दैव्या आदानाय प्रदर्शनं क्रियत
इतरयो परिवचनाय च—

श्रीभगवानुवाच—

अभय सत्त्वसशुद्धिज्ञानयोगव्यवस्थिति ।

दानं दमश्च यज्ञश्च स्वाध्यायरूप आर्जेवम् ॥ १ ॥

अभयमभीरुता मत्त्वमशुद्धि सत्त्वस्यान्त वरणस्य सशुद्धिः मध्यवहारेषु परवधना-
मायानृतादिपरिवर्जनं शुद्धभावेन व्यवहार इत्यर्थः । ज्ञानयोगव्यवस्थितिज्ञानं शारुत
आचार्यतश्चात्मादिपदार्थानामवगमोऽवगतानामिन्द्रियाणुपसंहारगैकाग्रतया स्वात्मसवे-
षतापादनं योगस्योक्तज्ञानयोगयोर्व्यवस्थितिव्यवस्थानं तन्निष्ठनैषा प्रधाना देवी सात्त्वि-
की सपत्न्यं, यत्र येषामधिकृतानां या प्रकृतिः सभवति साहि यी सोच्यते । दानं
यथाशक्ति सैविभागोऽत्रादानं, दमश्च बाह्यकरणानामुपशमोऽन्त वरणस्योपशमं शान्तिं
वक्ष्यति, यज्ञश्च श्रौतोऽग्निहोत्रादि, स्मार्तश्च द्रव्यशादि, स्वाध्याय ऋग्वेदाद्यध्ययनम-
दृष्टार्थं, तपो वक्ष्यमाण शरीरादि, आर्जेवञ्जुल्य सर्वदा ॥ १ ॥

किं च—

अहिंसा सत्यमशोधस्त्यागं शान्तिरपैशुनम् ।

दया भूतेष्वलोलुप्त्वं मार्दवं ह्रीरचापलम् ॥ २ ॥

अहिंसाहिंसनं प्राणिनां पीडावजनं, सत्यमप्रियानृतवर्जितं यथाभू-
तार्थवचनम्, अक्रोधं परैरक्रुष्टस्याभिहृतस्य वा प्राप्तस्य क्रोधस्योपश-
मनं, त्यागं संन्यासं पूर्वं दानस्योक्तत्वात्, शान्तिरन्त वरणस्यापशमं, अपैशुन-
मपिशुनता परस्मै परस्मैप्रकटीकरणं पैशुनं तदभावोऽपैशुनं, दया कृपा भूतषु

ऽस्त्रिणेषु, अलोलुप्त्वामिन्द्रियाणा विषयमन्तिभावविक्रिया, मार्दवं मृदुताकीर्णं
ह्रीर्लज्जा, अवापलममति प्रयोजने वाक्पाणिपादादादीनामवापारवितुल्यम् ॥ २ ॥

किं च—

तेजः क्षमा धृतिः शौचमद्रोहो नातिमानिता ।

भवन्ति संपदं देवीमभिजातस्य भारत ॥ ३ ॥

तेजः प्रागल्भ्यं न त्वग्गता दीप्तिः, क्षमाकुट्टस्य ताडितस्य शान्तविक्रियातुल्यपि-
रुपत्राया विक्रियायां प्रशमनमक्रोध इत्यवोचाम, हृद्यं क्षमाया अक्रोधस्य च
विशेष, धृतिर्देहेन्द्रियेष्ववमाद् प्रभेदेषु तस्य प्रतिषेधकोऽन्तःकरणवृत्तिविशेषो येनो-
चमिमतानि कर्णानि देहस्य नावमीदन्ति, शौचं द्विविधं मृजलकृतं बाह्यमाभ्यन्तर
च मनोबुद्धयोर्नैर्मस्य मारणादिकाङ्क्षयाभाव एव द्विविधं शौचम्, अद्रोहः पर-
निघाताभावोऽहितं, नातिमानितास्यैर्मानोऽतिमानं न तस्य विषये सोऽति-
मानो तद्भावोऽतिमानिता तद्भावो गतिमानित्यात्मनः पूर्वतानि शयभावनामान
इत्यर्थः । भवन्त्यभ्यादग्नेयद्रव्यतानि संपदमभिजातस्य । किंविशिष्टं संपदं देवीं
देवानां संपदमिलक्ष्य जातस्य देवविभूत्वर्थस्य भाविकस्यागस्त्यर्थो हे भारत ॥ ३ ॥

अभेदांगीमासुरी मपदुच्यते—

दम्भो दर्पोऽतिमानश्च क्रोधः पारुष्यमेव च ।

अज्ञानं चाभिजातस्य पार्थ सपदमासुरीम् ॥ ४ ॥

दम्भो धर्मध्वजित्वम्, दर्पो धनस्ववनादिनिमित्त उत्तेकोऽतिमान. पूर्वोक्त-
क्रोधश्च, पारुष्यमेव च पश्यवचनं यथा काणं चक्षुष्यात्, विरूप रूपवात्, हांता-
भिजनमुत्तमाभिजन इत्यादि । अज्ञानं चाविवेकज्ञान मिथ्याप्रत्ययः कर्मव्याकर्तव्यादि-
विषयमभिजातस्य पार्थ । किमभिजातस्येत्वाद्—सपदमासुरीन्—असुराणां सपदासुरी-
तामभिजातस्येत्यर्थः ॥ ४ ॥

अनयोः सपदोः कार्यमुच्यते—

देवी संपद्रिमोक्षाय निबन्धायासुरी मता ।

मा शुचः संपदं देवीमभिजातोऽसि पाण्डव ॥ ५ ॥

देवी सपदा सा विमोक्षाय ससारबन्धनात्, निबन्धाय नियतो रूपो निबन्धन-
दर्शनमासुरी सपन्मताभिधेता तथा राक्षसी च । तत्रैवमुक्तेऽर्जुनस्यान्तर्गतं भाव किम-
हमासुरमपदुक्तः किं वा देवमपदुक्त इत्येवमालोचनारूपमाह इत्याह भगवान्मा शुचः
शोक मा कार्षी' सपदं देवीमभिजातोऽस्यमिलक्ष्य जातोऽसि भाविकस्यागस्त्यर्थो-
त्यर्थो हे पाण्डव ॥ ५ ॥

हो भूततर्गो लोकेऽस्मिन्देव आसुर एव च ।

देवो विकारशः शोक आसुरं पार्थ मे पृथु ॥ ६ ॥

द्वौ भूतेति । द्वौ द्विसंख्याकौ भूतमर्गौ भूतानां मनुष्याणां सर्गौ सृष्टी भूतसर्गौ
सृज्येते इति मर्गौ भूतान्येव सृज्यमानानि देवासुरसंपुक्तानि द्वौ भूतसर्गावित्युच्येते
“ दद्याद् दैवै प्राजापत्या देवाश्चासुराश्च ” इति श्रुतेः (Br. Upa. I. 3. 1) ।
लोकेऽस्मिन्संसार इत्यर्थः । सर्वेषां द्वैविध्योपपत्तेः । कौ तौ भूतसर्गावित्युच्येते
प्रकृतादेव दैव आसुर एव च । उक्तयोरेव पुनरनुवादे प्रयोजनमाह दैवो भूतमर्गो-
ऽमर्थं सत्त्वसद्बुद्धिरित्यादिना विस्तरशो विस्तरप्रकृतौ प्रोक्तः कथितो न त्वासुरो
विस्तरशोऽतस्तरपरिवर्जनार्थमासुर पार्थ मे मम वचनादुच्यमान विस्तरशः शृण्वव-
धारय ॥ ६ ॥

आध्यायपरिसमाप्तेरासुरा मपत्प्राणिविशेषणत्वेन प्रदश्यन्ते प्रत्यक्षीकरणेन च
शक्यतेऽस्याः परिवर्जनं वक्तुमिति—

प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च जना न विदुरासुराः ।

न शौचं नापि चाचारो न सत्यं तेषु विद्यते ॥ ७ ॥

प्रवृत्तिं च प्रवर्तनं यस्मिन्पुरुषार्थसाधने कर्तव्ये प्रवृत्तिस्ता निवृत्तिं च तद्विपरीता
यस्मादनर्थहेतोर्निवर्तितव्यं सा निवृत्तिस्ता च जना आसुरा न विदुर्न जानन्ति । न
केवलं प्रवृत्तिनिवृत्ती एव न विदुर्न शौचं नापि चाचारो न सत्यं तेषु विद्यते ।
अशौचा अनाचारा मादाविनोऽनृतवादिनो आसुराः ॥ ७ ॥

किं च—

असम्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनाश्रमम् ।

अपरस्परसभृतं किमन्यत्कामहेतुकम् ॥ ८ ॥

असम्यं यथा वयमनृतप्रायास्तथेदं जगत्सर्वमसम्यमप्रतिष्ठं च नास्य धर्माधर्मौ
प्रतिष्ठातोऽप्रतिष्ठं चेति त आसुरा जना जगदाहुरनाश्रमं न च धर्माधर्मसम्य-
पेक्षकोऽस्य द्यामितेश्वरो विद्यत इत्यतोऽनाश्रमं जगदाहुः । किं चापरस्परसंभृतं
कामप्रयुक्तयोः स्त्रीपुरुषयोरन्योन्यसंयोगाजगत्सर्वं सभृतम् । किमन्यत्काम-
हेतुकं कामहेतुकमेव कामहेतुकं किमन्यत्जनतः कारणं न किञ्चिददृष्टं धर्माधर्मादि
कारणान्तरं विद्यते जगतः काम एव प्राणिना कारणमिति श्लोकायतिकदष्टिरियम् ॥८॥

एतां दृष्टिमवष्टभ्य नष्टात्मानोऽल्पबुद्धयः ।

प्रमदन्त्युग्रकर्माणः क्षयाय जगतोऽहिताः ॥ ९ ॥

एतामिति । एतां दृष्टिमवष्टभ्यामिष्य नष्टात्मानो नष्टत्वभावा विभ्रष्टपरलोक-
माधना अल्पबुद्धयो विषयविषयार्थैव बुद्धियेषां तेऽल्पबुद्धयः प्रमदन्त्युग्रकर्माणः क्रूर-
कर्माणो हिंसात्मका क्षयाय जगतः प्रमदन्तीनि सम्यन्धः । जगतोऽहिताः
क्रूरव इत्यर्थः ॥ ९ ॥

ते च—

काममाश्रित्य दुष्पूरं दम्भमानमदान्विताः ।

मोहाद्गृहीत्वासाद्ग्राहान्प्रवर्तन्तेऽशुचिप्रताः ॥ १० ॥

काममिच्छाविशेषमाश्रित्यावष्टम्ब्य दुष्पूरमशक्यपूरणं दम्भमानमदान्विता दम्भश्च मानश्च मदश्च दम्भमानमदास्तेरन्विता दम्भमानमदान्विता मोहाद्दिविक्रमते गृहीत्वोपादायामद्ग्राहान्शुभानिश्चयान्प्रवर्तन्ते लोकेऽशुचिप्रता अशुचीनि इवानी येषां तेऽशुचिप्रता ॥ १० ॥

किं च—

चिन्तामपरिमेयां च प्रलयान्तासुपाश्रिताः ।

कामोपभोगपरमा एतावदितिनिश्चिताः ॥ ११ ॥

चिन्तामपरिमेयां च न परिमातुं शक्यते यस्याश्चिन्ताया इयता सापरिमेया तामपरिमेयां प्रलयान्तां मरणान्तासुपाश्रिताः सदा चिन्तापरा इत्यर्थः । कामोपभोगपरमा काम्यभूत इति कामा शब्दादयस्तदुपभोगपरमा, अयमेव परम पुरुषार्थो यः कामोपभोग इत्येवनिश्चितात्मान एतावदितिनिश्चिताः ॥ ११ ॥

आशापाशशतैर्बद्धा. कामक्रोधपरायणा.

ईदृशन्ते कामभोगार्थमन्यायेतार्थसंचयान् ॥ १२ ॥

आशापाशेति । आशापाशशतैराशा एव पाशास्तच्छरीराशावाशशतैर्बद्धा निपन्त्रिताः सन्तः सर्वतः आकृष्यमाणाः, कामक्रोधपरायणा कामक्रोधौ परमवत् पर आश्रयो येषां ते कामक्रोधपरायणाः, ईदृशन्ते चेदन्ते कामभोगार्थं कामभोगप्रयोजनार्थं न धर्मार्थमन्यायेतार्थसंचयानर्थप्रचयान्प्राप्तयेत् परत्वापहरणादिनेत्यर्थः ॥ १२ ॥

ईदृशश्च तेषामभिप्राय -

इदमद्य मया लब्धमिदं प्राप्स्ये मनोरथम् ।

इदमस्तीदमपि मे भविष्यति पुनर्धनम् ॥ १३ ॥

इदं द्रव्यमपेक्षानो मया लब्धमिदमन्यथाप्राप्स्ये मनोरथं मनस्तुष्टिकरमिदं चास्तीदमपि मे भविष्यत्यागामिनि सवाम्ने पुनर्धनं तेनाहं भनी विलयातो भविष्यामि ॥ १३ ॥

असौ मया हतः शत्रुर्हनिष्ये चापरानपि ।

ईश्वरोऽहमहं भोगी सिद्धोऽहं बलवान्मुखी ॥ १४ ॥

असौ मयेति । शत्रौ देवदत्तनाना मया हतो दुर्जयः कष्टः, हनिष्ये चान्वा-
न्वराकानपरानपि किमेते करिष्यामि तपस्विनः सर्वेषां च नास्ति मत्पुत्र्य ईश्वरोऽह-
महं भोगी सर्वप्रकारेण न सिद्धोऽहं संपन्नः पुत्रैः पौत्रैर्नष्टमिर्न केवलं मानुषोऽहं
बलवान्मुखी नाहमेवान्ये तु भूमिमात्रावावर्तार्थाः ॥ १४ ॥

आङ्गोऽभिजनवानस्मि कोऽन्योऽस्ति सदृशो मया ।

यद्ध्ये दास्यामि मोदिष्य इत्यज्ञानविमोहिताः ॥ १५ ॥

आह्वय इति । आङ्गो धनेनाभिजनेनाभिजनवान्तत्पुरुष श्रोत्रियत्वादिसपत्र-
स्तेनापि न मम तुल्योऽस्ति कश्चित्कोऽन्योऽस्ति सदृशस्तुल्यो मया, किञ्च यद्ध्ये
यागेनाप्यन्यानभिभविष्यामि दास्यामि नटादिभ्यो मोदिष्ये हर्षं चातिशयं
प्राप्स्यामीत्येवमज्ञानेन विमोहिता अज्ञानविमोहिता विविधमविवेकभावमापन्ना ॥ १५ ॥

अनेकचित्तविभ्रान्ता मोहजालसमावृताः ।

प्रसक्ता. कामभोगेषु पतन्ति नरकेऽशुचौ ॥ १६ ॥

अनेकेति । अनेकचित्तविभ्रान्ता उक्तप्रकारेणैकैश्चित्तैर्विभिन्नं भ्रान्ता अनेकचित्त
विभ्रान्ता मोहजालसमावृता मोहोऽविवेकोऽज्ञान तदेव जालमिवावरणारमकत्वात्तेन
ममावृता प्रसक्ता कामभोगेषु तत्रैव निषण्णा सन्तस्तेनोपचितकल्मषा पतन्ति
नरकेऽशुचौ वेतरण्यादौ ॥ १६ ॥

आत्मसभाविता. स्वप्ना धनमानमदान्विताः ।

यजन्ते नामयज्ञेस्ते दम्भेनाविधिपूर्वकम् ॥ १७ ॥

आरमेति । आत्मसभाविता सर्वगुणविशिष्टनयारमणैव सभाविता आत्मसभा-
विता न साधुभिः, स्वप्ना अप्रणयात्मनो धनमानमदान्विता धननिमित्तो मानो मदश्च
ताभ्या धनमानमदाभ्यामन्विता यजन्ते नामयज्ञेनाममात्रैर्यज्ञेस्ते दम्भेन धर्मभ्रजिनया-
विधिपूर्वकं विहिताङ्गनिकर्तव्यतारहितम् ॥ १७ ॥

अहंकार बलं दर्पं काम क्रोधं च सधिताः ।

मामात्मपरदेहेषु प्रद्विपन्तोऽभ्यस्यका ॥ १८ ॥

अहमिति । अहंकारमहंकरणमहंकारो विद्यमानैरवित्तमानैश्च गुणैरात्मन्यध्यारो-
पितैर्विशिष्टमात्मानमहमिति मन्यते सोऽहंकारोऽविद्यालयः कष्टतमः सर्वदोषाणां
मूलं सर्वानर्थप्रवृत्तीनां च तम् । तथा बलं पराभिभवनिमित्तं कामरागान्वितं दर्पं दर्पो
नाम यस्याङ्गवे धर्ममानकामानि सोऽयमन्न करणाश्रयो दोषविशेषं काम ऊयादिविषय
क्रोधमनिष्टविषयमेतानन्याश्च महतो दोषान्मथिता किञ्च ते मामीश्वरमात्मपर-
देहेषु स्वदेहे परदेहेषु च तद्गुणद्विकर्मसाक्षिभूतं मां प्रद्विपन्तो मच्छासनाति-
बतिलं प्रद्वेषन् कुर्वन्तोऽभ्यस्यका सन्मार्गशानां गुणेष्वराहमाना ॥ १८ ॥

तानह द्विपतः शूरान्ससारेषु मराधमान् ।

श्रियाम्यजस्रमशुभानासुरीष्वेव योनिषु ॥ १९ ॥

तानहमिति । तानहं सर्वान्स्वनामार्गप्रतिपन्नभूतान्सायुदेपिणो द्विषतश्च मां
कूराभ्तसरोभ्रैव नरकमं सरणमार्गेषु नराभमानधर्मदोषवत्त्वात्स्त्रियाणि प्रक्षिपाम्यनक्ष
सततमनुमानश्चभकर्मकारिण आसुरीभ्येवकूटकर्मप्रायस्य व्याघ्रसिंहतदिवोनिषु क्षिपा-
मीत्यनेन संबन्ध ॥ १९ ॥

• आसुरीं योनिमापन्ना मूढा जन्मनि जन्मनि ।

मामप्राप्यैव कौन्तेय सतो दान्त्यधर्मां गतिम् ॥ २० ॥

आसुरीमिति । आसुरीं योनिमापन्नाः प्रणिपन्ना मूढा अविवेकिनो जन्मनि जन्मनि प्रति
जन्म तमोवदुलारयेव योनिषु जायमाना अथो गच्छन्तो मूढा मामीश्वरमप्राप्यना-
साधिव हे कौन्तेय ततस्तस्मादपि यान्त्यधर्मां निवृष्टतर्मां गतिम् । मामप्राप्यैवेति न
सत्प्रार्थी काचिदप्याशङ्कास्त्वतो मन्दिष्टमायुमार्गमप्राप्यैत्यर्थः ॥ २० ॥

सर्वथा भासुर्वाः सपदः सक्षेपोऽयमुच्यते, यस्मिंस्त्रिविधे सर्वे आसुरसगद्ग्रेदोऽ-
नन्तोऽप्यन्तर्भवति, यत्परिदारेण परिहृतश्च भवति, यन्मूल सर्वस्थानधर्मस्य तदेतदुच्यते—

त्रिविधं नरकस्येदं द्वार नाशनमात्मनः ।

कामः श्रोत्रस्तथा लोभस्तस्मादेतत्त्रयं त्यजेत् ॥ २१ ॥

त्रिविध त्रिप्रकार नरकस्य प्राणाविद द्वार नाशनमात्मनो यद्द्वार त्रिविधमेव
नश्यत्प्रात्मा कर्मैरिचिपुहृषार्थाय योभ्यो न भवतीत्येतदत उच्यते द्वार नाशनमात्मन
श्चि । किं तत्कामः क्रोधस्तथा लोभस्तस्मादेतत्त्रयं त्यजेत् । यत् प्रतद्द्वार नाशन-
मात्मनस्तस्मात्कामादिष्वधर्मेतस्येव ॥ २१ ॥

(*) त्याज्यस्तुतिरिवम्—

एतैर्विमुक्तः कौन्तेय तप्तोद्गारीस्त्रिभिर्नरैः ।

आचारत्यात्मनः श्रेयस्ततो याति परां गतिम् ॥ २२ ॥

एतैरिति । एतैर्विमुक्तः कौन्तेय तप्तोद्गारीस्त्वमसौ नरकस्य दुःखमोहात्मनस्व
द्वाराणि कामादयस्यैरेतैस्त्रिभिर्विमुक्तो नर आचरत्यस्तुतिइति । विद्यात्मनः भेदो
वाप्रतिपक्ष पूर्व नाचरति— तदप्यमाराचरति ततस्त्वदाचरणानि परां गतिं
भोक्ष्यमपीति ॥ २२ ॥

सर्वथैतत्स्वाभ्युत्थत्परिवर्तस्य श्रेयभाचरणस्य च शास्त्र कारण शास्त्रमगण्य
दुग्धम शनयं कर्तुं तान्यथात्—

यः शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजेते कामकास्त ।

य स सिद्धिमावाप्नोति न सुखं न परां गतिम् ॥ २३ ॥

* ASS reads this as part of Bhāṣya on v 21

— POA and VPP read नाचत्तार for नाचरति.

यः शास्त्रविधि* कर्तव्याकर्तव्यज्ञानकारणं विधिप्रतिषेधाख्यमुत्सृज्य स्वक्त्वा
वर्तते कामकारतः कामप्रयुक्तं सन्न न सिद्धिं पुरुषार्थयोग्यतामवाप्नोति । नाप्यस्मिंश्लोके
सुखं नापि परां प्रकृष्टां गतिं स्वर्गं मोक्षं वा ॥ २३ ॥

तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ ।

ज्ञात्वा शास्त्रविधानोक्तं कर्म कर्तुमिहाहंसि ॥ २४ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां पैयासत्रयां भीष्म-
पर्वणि श्रीभगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादे देवासुरसंपद्विभागयोगो
नाम षोडशोऽध्यायः ॥ १६ ॥

तरमादिनि । तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ज्ञानसाधनं ते तत्र कार्याकार्यव्यवस्थितौ कर्तव्या-
कर्तव्यव्यवस्थायामतो ज्ञात्वा बुद्ध्वा शास्त्रविधानोक्तं विधिविधानं शास्त्रेण विधानं
शास्त्रविधानं कुर्यान्न कुर्यादित्येवंलक्षणं तेनोक्तं स्वकर्म यत्तत्कर्तुमिहाहंसि । इहेति
कर्माधिकारभूमिप्रदर्शनार्थमिति ॥ २४ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिज्जाजकाचार्ययोगिबिन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीम-
च्छंकरभगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये देवासुरसंपद्विभागयोगो
नाम षोडशोऽध्यायः ॥ १६ ॥

* VPP and POA add शास्त्र वेदस्वस्य विधिम् after शास्त्रविधिम्,
a reading noticed by ASS also.



सप्तदशोऽध्यायः ।

तरमाच्छास्त्रं प्रमाणं त इति भगवद्वाक्याच्छम्भप्रशस्त्राज —

अर्जुन उवाच—

ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते अद्रयान्विताः ।

तेषां निष्ठा तु वा कृष्ण सत्त्वमाहो रजस्तमः ॥ १ ॥

ये काचिरविशेषिणा शास्त्रविधिं शास्त्रविधानं श्रुतिस्मृतिशास्त्रचौदमासुत्सृज्य परित्यज्य यजन्ते देवादी-पूजयन्ति अद्रयास्तिवयवुद्धयान्विता सयुक्ता सन्त ध्रुतिलक्षण स्मृतिलक्षण वा कंचिच्छास्त्रविधिमपश्यन्तो युद्धव्यवहारदर्शनादेव अद्रयान्विता ये देवादी-पूजयन्ति त इह ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते अद्रयान्विता इत्येव गृह्यन्ते । ये पुनः कंचिच्छास्त्रविधिसुपलम्बमाना एव तमुत्सृज्यापथाविधि देवादीन्पूजयन्ति त इह 'ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्त' इति न परिगृह्यन्ते । कस्माच्छ्रद्धयान्वितत्वविशेषणाय । देवादिपूजाविधिपर किंचिच्छास्त्रं पश्यन्त एव तदुत्सृज्याअद्रयान्विता तद्विहिताया देवादिपूजाया अद्रयान्विता प्रवर्तन्त इति न शक्यं वक्ष्यामित्तुं यस्मात्समापूर्वोक्ता एव 'ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते अद्रयान्विता' इत्येव गृह्यन्ते । तेषामेवभूतानां निष्ठा तु वा कृष्ण सत्त्वमाहो रजस्तम किं मस्य निष्ठावस्थानमाहोस्विद्रजोऽप वा तम । एतदुक्तं भवति या तेषां देवादिविषया पूजा सा हि सात्त्विकमाहोस्विद्रजस्तस्युत तामर्गाति ॥ १ ॥

सामान्यविषयोऽयं प्रश्नो नाश्विभज्य प्रतिवचनमदतीति—

श्रीभगवानुवाच—

त्रिविधा भवति अद्रा देहिनां सा स्वभावजा ।

सात्त्विकी राजसी चैव तामसी चेति तां शृणु ॥ २ ॥

त्रिविधा त्रिविधारा भवति अद्रा । यस्यां निष्ठायां तत्र पृच्छति देहिनां सा

स्वभावजा । जन्मान्तरकृतो धर्मादिसंस्कारो मरणकालेऽभिव्यक्तः स्वभाव उच्यते ततो जाता स्वभावजा । सात्त्विकी सत्त्वनिर्वृत्ता देवपूजादिविषया, राजसी रजोनिर्वृत्ता यक्षरक्षपूनादिविषया, तामसी तमोनिर्वृत्ता प्रेतपिशाचादिपूजाविषयैव त्रिविधा तामुच्यमाना अद्वा शृणु ॥ २ ॥

सैव त्रिविधा भवति—

सत्त्वानुरूपा सर्वस्य श्रद्धा भवति भारत ।

अद्वामयोऽयं पुरयो यो यच्छ्रद्धः स एव सः ॥ ३ ॥

मत्त्वानुरूपा विशिष्टमस्फारापेतान्तःकरणानुरूपा सर्वस्य प्राणिजानस्य अद्वा भवति भारत । यथेव तत किं स्यादित्युच्यते अद्वामय श्रद्धाप्रायोऽयं पुरुष समारी जीव । यथ यो यच्छ्रद्धो या यद्वा यस्य जीवस्य स यच्छ्रद्धः स एव तच्छ्रद्धानुरूप एव म जीव ॥ ३ ॥

ततश्च कार्येण लिङ्गेन देवादिपूजया सत्त्वादिनिष्ठानुमेयेत्याह—

यजन्ते सात्त्विका देवान्यक्षरक्षांसि राजसाः ।

प्रेतान्भूतगणाश्चान्ये यजन्ते तामसा जनाः ॥ ४ ॥

यजन्ते पूजयन्ति मारिक्वा मत्त्वनिष्ठा देवान्, यक्षरक्षामि राजसा, प्रेतान्भूत गणाश्च सप्तमातृकादोश्चान्ये यजन्ते तामसा जना ॥ ४ ॥

एव कार्यतो निर्णीता सत्त्वादिनिष्ठा शास्त्रविध्युत्सर्गे तत्र कश्चिदेव सहस्रेषु देवपूजादितत्परं मत्त्वनिष्ठो भवति बाहुल्येन तु रजोनिष्ठास्तमोनिष्ठाश्चैव प्राणिनो भवन्ति, यथम्—

अशास्त्रविहितं घोरं तप्यन्ते ये तपो जनाः ।

दम्भाह्वारसयुक्ताः कामरागबलान्विताः ॥ ५ ॥

अशास्त्रविहितं न शास्त्रविहितमशास्त्रविहितं घोरं पीडाकरं प्राणिनामात्मनश्च तपस्तप्यन्ते निर्वर्कयन्ति य तपो जनास्ते च दम्भाह्वारसयुक्ता दम्भशाह्वारश्च दम्भाह्वारौ ताभ्यां सयुक्ता दम्भाह्वारसयुक्ता कामरागबलान्विता कामश्च रागश्च कामरागौ तस्यैव बलं कामरागबलं तेनान्विता कामरागबलैरान्विता ॥ ५ ॥

यज्ञेयन्तः शरीरस्थं भूतभ्राममचोसः ।

मां चैत्रान्तःशरीरस्थं तात्विदयासुरनिश्चयान् ॥ ६ ॥

यज्ञेयन्त इति । यज्ञेयन्तं वृशीकुर्वन्तं शरीरस्थं भूतभ्रामं करणममुदायम चेतमोऽत्रिविवेकितो मां चैव तत्त्वमंशुदिसाक्षिभूतमनं शरीरस्थं यज्ञेयन्तो मद-

नुशासनाकरणमेव मत्कर्मैर्न तान्विद्ववासुरनिश्चयानासुरो निश्चयो येषां त आसुर
निश्चयान्परिहरणार्थं विद्वीत्युपदेशः ॥ ६ ॥

आहारार्थां च रस्यस्त्रिधादिवर्गत्रयरूपेण भिन्नाना यथाक्रम सात्त्विक
राजसतामसपुरुषप्रियत्वदर्शनविद् क्रियेन रस्यारिगन्धादिभाहारविशेषत्वात्मन
प्रोत्थानेरेकेण लिङ्गेन सात्त्विकत्वं राजसत्वं तामसत्वं च बुद्ध्या
एतन्नमोर्लज्जानामाहारार्थां परिवर्जनार्थं सर्वलिङ्गान्त चोपादानार्थं तथा यथा
दीनामपि मन्वादिगुणभेदेन त्रिविधत्वप्रतिपादनविद् राजसतामसाश्चुद्ध्वा कथं तु
नाम परिस्पन्नेःसात्त्विकानेवास्तुतिष्ठदिरिवेवमर्थम्—

आहारस्तपि सर्वस्य त्रिविधो भवति त्रिविधः ।

यश्चक्षुषस्तथा दानं तेषां भेदमिमं शृणु ॥ ७ ॥

आहारस्तपि सर्वस्य भाक्तुस्त्रिविधो भवति त्रिविध इत्यन्थाः यश्चक्षुषस्तथा दानं तेषां
दानं तेषामाहारादानां भेदमिमं बक्ष्यमाणं शृणु ॥ ७ ॥

आयु सत्त्वबलारोग्यमुपप्रीतिविवर्धना ।

रस्या स्त्रिधा स्थिरा हृदा आहारा सात्त्विकप्रिया ॥ ८ ॥

आयुरिति । आयुश्च मत्त्वं च बलं चारोग्यं च सुखं च प्रातिश्च तायां विव
र्धना आयु सत्त्वबलारोग्यमुपप्रीतिविवर्धनास्तं च रस्या रमयेता स्त्रिधा रनेहान्त
स्थिराश्चिरकालमवाप्तिनो देहे, हृदा हृदयप्रिया आहारा सात्त्विकप्रिया सात्त्विक-
स्येष्टा ॥ ८ ॥

कट्वक्लृत्त्वणायुष्णतीक्ष्णरूक्षमिदाहिन ।

आहारा राजसस्येष्टा दुःखशोकामयप्रदा ॥ ९ ॥

कटिविति । कटुगन्धा लवणोऽयुष्णाऽतिशब्द कट्वादिषु सर्वेषु योज्याऽति
कटुरतितीक्ष्ण इत्यत्र कट्वक्लृत्त्वणायुष्णतीक्ष्णरूक्षमिदाहिन आहारा राजसस्येष्टा दुःख
शोकामयप्रदा इत्यत्र च शोकं चामयं च प्रयच्छन्त्यानि दुःखशोकामयप्रदा ॥ ९ ॥

यातयाम गतरस्त पूति पृथुं पित्तं च यत् ।

उच्छिष्टमपि चानेष्य भोजनं तानसन्निवम् ॥ १० ॥

यातयाममिति । यातयाम मन्दपक्वं निर्बीर्यत्वं गतरस्तेनोत्तत्वात्तरस्त रगनि
युक्तं पूति दुर्गन्धं पशुपित्तं च पक्वं सदा वन्तरितं च उच्छिष्टमपि च उच्छिष्टमपि
प्रेमेष्टमयकार्यं भोजनयाहृत्तं तानसन्निवम् ॥ १० ॥

भयेदानीं यदस्त्रिविधं जन्यते—

अफलाकाङ्क्षिमर्षलो त्रिविधो य इत्यते ।

यद्यप्यमेवेति जन. समाधाय स सात्त्विकः ॥ ११ ॥

अफलाकाङ्क्षिभिरफलाधिभिर्वक्तो विधिदृष्ट शास्त्रचोदनादृष्टो यो यश् इज्यते
निर्वर्त्येन यष्टव्यमेवेति यश्चस्वरूपनिर्वर्तनमेव कार्यमिति मन समाधाय नानेन
पुरुषार्थो मम कर्तव्य इत्येव निश्चित्य स सात्त्विको यश् उच्यते ॥ ११ ॥

अभिसंधाय तु फल दम्भार्थमपि चैव यत् ।

इज्यते भरतश्रेष्ठ त यश्च विद्धि राजसम् ॥ १२ ॥

अभिमन्थायेति । अभिमन्थायाद्दिश्य फल दम्भायमपि चैव यदिज्यते भरतश्रेष्ठ
त यश्च विद्धि राजसम् ॥ १२ ॥

विधिहीनमसृष्टञ्च मन्त्रहीनमदक्षिणम् ।

श्रद्धाविरहितं यश्च तामस परिचक्षते । १३ ॥

विधिहीनमिति । विधिहीनं यथाचादितविपरीतम् असृष्टञ्च ब्राह्मणेभ्यो न सृष्टं
न दत्तमन्नं यस्मिन्पञ्चे सोऽसृष्टान्नरतमसृष्टान्नम् मन्त्रहीनं मन्त्रतः स्वरतो वर्णं
तश्च विद्युक्तं मन्त्रहीनम्, अदक्षिणमुक्तदक्षिणारहितं, श्रद्धाविरहितं यश्च तामस
परिचक्षते तमोनिवृत्तं वक्ष्यति ॥ १३ ॥

अभेदानां तपस्विविषमुच्यते—

देवद्विजगुरुप्राज्ञपूजने शोचमार्जवम् ।

ब्रह्मचर्यमहिंसा च शरीर तप उच्यते ॥ १४ ॥

देवाश्च द्विजाश्च गुरुवश्च प्राज्ञाश्च देवद्विजगुरुप्राज्ञास्त्वा पूजने देवद्विजगुरुप्राज्ञपूजने
शौचमार्जवमृजुत्व ब्रह्मचर्यमहिंसा च शरीरनिर्वर्त्यं शारीरं शरीरप्रधानं सर्वैरेव
कार्यकरणैः कर्त्रादिभिः स्वाध्यं शरीर तप उच्यते । पञ्चैते तस्य हेतव इति
हि वक्ष्यति (XVIII 15) ॥ १४ ॥

अनुद्वेगकर वाक्य सत्यं प्रियहितं च यत् ।

स्वाध्यायाभ्यसनं चैव बाह्यमप्य तप उच्यते ॥ १५ ॥

अनुद्वेगिति । अनुद्वेगकरं प्राणिनामदुःखकरं वाक्यं न यं प्रियहितं च यत्प्रियहिते
दृष्टादृष्टार्थे । अनुद्वेगकरत्वादिभिर्धर्मैर्वाक्यं विशिष्यते । त्रिदोषणधर्मसमुच्चयार्थश्चशब्दः ।
परप्रत्यायनार्थं प्रयुक्तस्य वाक्यस्य मत्प्रियहितानुद्वेगकरत्वानामन्यतमेन द्वाभ्यां त्रिभिर्वा
हीनता इत्यादि न तद्वादमप्य तपः । तथा मत्प्रियवाक्यस्यैतरेषामन्यतमेन द्वाभ्यां त्रिभिर्वा
हीनताया न बाह्यमप्यतपस्त्वम् । तथा प्रियवाक्यस्यापान्तरेषामन्यतमेन द्वाभ्यां त्रिभिर्वा
हीनताया न बाह्यमप्यतपस्त्वम् । तथा हितवाक्यस्यापान्तरेषामन्यतमेन द्वाभ्यां त्रिभिर्वा
विद्युक्तस्य न बाह्यमप्यतपस्त्वम् । किं पुनस्तप्तो यत्प्रत्ययं वाक्यमनुद्वेगकरं प्रियहितं च
दत्तस्परमं तपो बाह्यमप्यम् । यथा सा नो भवत्तन् एवाध्याय योष चानुनिष्ठ तथा ते
अथो भविष्यति इति । स्वाध्यायाभ्यसनं चैव यथाविधि बाह्यमप्य तप उच्यते ॥ १५ ॥

मनःप्रसादः सौम्यत्व मौनमात्मनिग्रहः ।

भावसंशुद्धिरित्येतत्तपो मानसमुच्यते ॥ १६ ॥

मन इति । मनःप्रसादो मनसः प्रशान्तिः स्वच्छतापादनं मनसः प्रसादः ।
सौम्यत्वं यत्सौमनस्यमाहुर्मुखादिप्रसादकार्योन्नेयान्तं करणस्य* शृत्तं, मौनं
वाक्यमंशोऽपि मनःसंयमपूर्वको भवतीति कार्येण कारणमुच्यते मनःसंयमो मौनमिति ।
आत्मविनिग्रहो मनोनिरोधः सर्वतः सामान्यरूप आत्मविनिग्रहो वाग्विषयस्यैव
मनसः संयमो मौनमिति विशेषः । भावसंशुद्धिः परैर्भ्यवहारकालेऽमायावित्त्य
भावसंशुद्धिरित्येतत्तपो मानसमुच्यते ॥ १६ ॥

यथोक्तं कायिकं वाचिकं मानसं च तपस्तप्तं नरैः सत्त्वादिभेदेन वक्ष्ये त्रिविधं
भवतीत्युच्यते—

श्रद्धया परया तप्तं तपस्तत् त्रिविधं नरैः ।

अफलाकाङ्क्षिभिर्युक्तैः सात्त्विकं परिचक्षते ॥ १७ ॥

श्रद्धयास्तिव्यदुद्ध्या परया प्रकृष्टया तप्तमनुष्ठितं तपस्तत्प्रकृतं त्रिविधं त्रिप्रकारं
श्रद्धिपानं नरैरनुष्ठातुभिरफलाकाङ्क्षिभिः फलाकाङ्क्षारहितैर्युक्तैः समाहितैर्षरीरैश्च
तपस्तत्सात्त्विकं सत्त्वनिवृत्तं परिचक्षते वक्ष्यन्ति शिष्टा ॥ १७ ॥

सत्कारमानपूजार्थं तपो दम्भेन चैव यत् ।

क्रियते तदिह प्रोक्तं राजसं चलमधुवम् ॥ १८ ॥

सत्कारोने । सत्कारमानपूजार्थं सत्कारं साधुवारं साधुरयं तपस्वी ब्राह्मण
इत्येवमर्थं मानो मानसं प्रत्युत्थानाभिवादानादिस्तदर्थं पूजा पादप्रक्षालनार्थनाशयि-
त्वादिस्तदर्थं च तपः सत्कारमानपूजार्थं दम्भेन चैव यत्क्रियते तपस्तदिह प्रोक्तं
कथितं राजसं चलं कादाचित्कफलत्वेनाधुवम् ॥ १८ ॥

मूढमाहेणात्मनो यत्पीडया क्रियते तपः ।

परस्योत्सादनार्थं वा तत्तप्तममुदाहृतम् ॥ १९ ॥

मूढेति । मूढमाहेणाविवेकनिक्षयेनात्मनः पीडया क्रियते यत्तपः परस्योत्सादनार्थं
विनाशार्थं वा तत्तप्तममुदाहृतम् ॥ १९ ॥

इदानीं दानभेद उच्यते—

* ASS 'reads' मुखादिप्रसादकार्यान्तं करणस्य ।

दातव्यमिति यद्दान दीयतेऽनुपकारिणे ।

दशे काले च पात्रे च तद्दान सात्त्विकं स्मृतम् ॥ २० ॥

दातव्यमित्येव मन कृत्वा यद्दान दीयतेऽनुपकारिणे प्रत्युपकारासमर्थाय सम-
र्थायपि निरपेक्ष दायने दश पुण्य कृष्णघ्रादी काले सकालादौ पात्रे च षडङ्ग
विद्दपारम इत्यादी तद्दान सात्त्विकं स्मृतम् ॥ २० ॥

यत्तु प्रत्युपकारार्थं फलमुद्दिश्य वा पुन ।

दीयते च परिक्लिष्टं तद्दान राजसं स्मृतम् ॥ २१ ॥

यत्त्विति । यत्तु दान प्रत्युपकारार्थं काले त्वय मा प्रत्युपकरिष्यतात्येवमर्थं फल
वास्य दानस्य मे भविष्यत्यदृष्टमिति तद्दिश्य पुनर्दीयते च परिक्लिष्टं यद्
सयुक्तं तद्दानसं स्मृतम् ॥ २१ ॥

अदेशकाले यद्दानमपात्रेभ्यश्च दीयते ।

असङ्गतमवज्ञातं तत्तामसमुदाहृतम् ॥ २२ ॥

अदेशेति । अदशकालेऽपुण्य दशे भ्लेच्छशुच्यादिसर्कार्णैऽकाले पुण्यहेतुत्वे-
नाप्रख्याते सकान्त्वाद्दिविषेवराहितेऽपात्रेभ्यश्च मूर्खतस्करादिभ्यो देशादिसपत्नी-
चान्तकृत प्रियवचनपादप्रक्षालनपूजात्रिदितमवज्ञातं पात्रपरिभवयुक्तं यद्दानं तत्ता-
मसमुदाहृतम् ॥ २२ ॥

यज्ञदानतपःप्रभृतीनां साद्गुण्यकरणायामुपदेश उच्यते—

ओं तत्सदिते निर्देशो ब्रह्मणस्त्रिविधः स्मृतः ।

ब्राह्मणास्तेन वेदाश्च यज्ञाश्च विदिता पुरा ॥ २३ ॥

ओं तत्सदित्येष निर्देशो निर्दिश्यतेऽनेनेति निर्देशस्त्रिविधो नामनिर्देशो
ब्रह्मणः स्मृतश्चित्तो वेदान्तेषु ब्रह्मविद्धि । ब्राह्मणास्तेन निर्देशेन त्रिविधेन
वेदाश्च यज्ञाश्च विदिता निमित्ता पुरा पूर्वमिति निर्देशस्तुत्पर्यमुच्यते ॥ २३ ॥

तस्मादोमित्युदाहृत्य यज्ञदानतपः क्रिया ।

प्रवर्तन्ते विधानोक्ता सततं ब्रह्मवादिनाम् ॥ २४ ॥

तस्मादोमित्युदाहृत्य यज्ञदानतपः क्रिया यज्ञादिसंख्या क्रिया प्रवर्तन्ते
विधानोक्ता शास्त्रचोदिता सततं सदा ब्रह्मवादिनां ब्रह्मवदनशीलानाम् ॥ २४ ॥

तदित्यनभिसंघायं फलं यज्ञतपः क्रिया ।

दाननिर्याश्च विविधा प्रियन्ते मोक्षकाङ्क्षिभिः ॥ २५ ॥

तदिति । तदित्यसमिंभाय तदिति ब्रह्मामिधानमुच्चार्यनिमित्ताय च कर्मणः
फल यशस्य क्रिया यशक्रियाश्च तपःक्रियाश्च यशतपःक्रिया दानक्रियाश्च विविधाः
धनद्विरूप्यप्रदानादिलक्षणाः कियन्ते निर्वर्त्यन्ते मोक्षकादक्षिभिर्मोक्षार्थनिर्मुं-
क्षुभिः ॥ २५ ॥

अतच्छब्दयोर्विनियोग उक्तोऽधेदानीं सच्छब्दस्व विनियोग कथ्यते—

सद्भावे साधुभावे च सदित्येतत्प्रयुज्यते ।

प्रशस्ते कर्मणि तथा सच्छब्दः पार्थ युज्यते ॥ २६ ॥

सद्भावेऽसत सद्भावे तथाविद्यमानस्य पुत्रस्य जन्मनि तथा साधुभा-
वेऽसद्वृत्तस्यासार्थोः सद्वृत्तता साधुभावस्तद्विधमाधुभावे च सदित्येतदभिधानं
ग्रहणं प्रयुज्यते तत्रोच्यतेऽभिधीयते । प्रशस्ते कर्मणि विवाहादौ च तथा सच्छब्दः
पार्थ युज्यते प्रयुज्यत इत्येतत् ॥ २६ ॥

यज्ञे तपसि दाने च स्थितिः सदिति चोच्यते ।

कर्म चैव तदर्थाय सदित्येतामिधीयते ॥ २७ ॥

यज्ञे यशकर्मणि वा स्थितिरापत्ति च वा स्थितिर्दाने च वा स्थितिः सा
सदित्युच्यते निद्विद्भिः, कर्म चैव तदर्थाय यज्ञदानतपोऽर्थाविमथवा यस्याभि-
धानत्रयं प्रकृतं तदर्थापत्तिरार्थाभिधेयतत् । सदित्येतामिधीयते ।
तदेतद्यज्ञतपजादिकर्मासात्त्विक प्रिगुणमपि श्रद्धापूर्वकं ग्रहणोऽभिधानत्रय-
प्रयोगेण सगुणं सात्त्विक संपादितं भवति ॥ २७ ॥

तत्र च सर्वत्र श्रद्धाप्रधानतया सर्वं संपाद्यते प्रस्मात्तस्मात्—

अश्रद्धया हुत दत्तं तपस्तप्त कृतं च यत् ।

असदित्युच्यते पार्थ न च त्वमेव नो इह ॥ २८ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्म-

पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु प्रह्लादविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे श्रद्धात्रयविन्नागयोरौ नाम

सप्तदशोऽध्यायः ॥ १७ ॥

अश्रद्धया हुत इवन कृत दत्त च माद्वेग्योऽश्रद्धया, तपस्तप्तपुष्टिभयश्रद्धया,
सथामदवैव कृत यस्तुठिनमस्कारादि तत्संबन्धनदित्युच्यते मय्याप्तिसाधनमात्रं

वाह्यत्वात्पर्य । न च तद्वहायासमपि श्रेय फलाय नो अपीक्षार्थं साधुभि-
निन्दितत्वमिति ॥ २८ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्ययोगेन्द्रभगवत्पूज्यपादाशिष्यश्रीमच्छंकर-
प्रभवतः कृती श्रीभगवद्गीताभाष्ये यद्वाचयविभागयोगो नाम
सप्तदशोऽध्यायः ॥ १७ ॥



अथ पञ्चमोऽध्यायः

Coupon

THIS coupon entitles the holder to receive the remaining ^{Adhyāya XI, etc.} portion of my Bhagavadgīta with Śaṅkara's Commentary free of any cost.

P. M. Modi.

Kārmayoga. Arjuna, now, wishes to know which of the two is better.

II. An opponent holds that the Sannyāsa stated is that for a Jñānin while the Karmayoga is meant for an ignorant man. He asks, "How does the question of a choice between the two arise at all?"

Śaṅkara—Though the Sannyāsa mentioned is meant for an Atmavid, Arjuna believed that even an un-Atmavid may follow the Path of Sannyāsa, because the Lord has not intended to exclude an ignorant one from the Sana-

(b) अन्तरेण च कर्तारं तस्य कर्तव्यत्वात्तन्वात् अनात्मविदपि कर्ता पक्षे प्राप्नोऽनूयन एव,

(c) न पुनरात्मवित्कर्तृकत्वमेव संन्यासस्य विवक्षितमिति । एव मन्वानस्याज्ञानस्य कर्मानुष्ठानकर्मसंन्यासयोरपि द्वेषुरपकर्तृकत्वमप्यस्तीति पूर्वोक्तेन प्रकारेण तयो परस्परविरोधादन्यतरस्य कर्तव्यत्वे प्राप्ते प्रशस्यतर च कर्तव्यं नेतरदिति प्रशस्यतरविशिदिपया प्रश्नो नानुपपन्नः ।

III प्रतिवचनवाक्यार्थनिरूपणेनापि प्रष्टुरभिप्राय एवमेवेति गम्यते ।

कथं, संन्यासकर्मयोगौ नि श्रेयसकरौ तयोस्तु कर्मयोगो विशिष्यत (V 2) इति प्रतिवचनमेतन्निरूप्य किमनेनात्मवित्कर्तृकयो संन्यासकर्मयोगयोर्नि श्रेयसकरत्वं प्रयोजनमुक्त्वा तयोरेव कृताश्चिद्विशेषात्कर्मसंन्यासात्कर्मयोगस्य विशिष्टत्वमुच्यत आहोस्त्विदनात्मवित्कर्तृकयो संन्यासकर्मयोगयोस्तदुभयमुच्यत इति । विचातो यदात्मवित्कर्तृकयो संन्यासकर्मयोगयोर्नि श्रेयसकरत्वं तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगस्य विशिष्टत्वमुच्यते यदि वानात्मवित्कर्तृकयो संन्यासकर्मयोगयोस्तदुभयमुच्यत इति ।

अत्रोच्यते ।

(a) आत्मवित्कर्तृकयो संन्यासकर्मयोगयोरसंभवात्तयोर्नि श्रेयसकरत्वं वचनं तदायाश्च कर्मसंन्यासात्कर्मयोगस्य विशिष्टत्वाभिधानमित्येतदुभयमनुपपन्नम् । यच्च नात्मविदः* कर्मसंन्यासस्तत्प्रतिकूलश्च कर्मानुष्ठानलक्षणं कर्मयोगं समवेता तदा तयोर्नि श्रेयसकरत्वोक्तिं कर्मयोगस्य च कर्मसंन्यासाद्विशिष्टत्वाभिधानमित्येतदुभयमुपपन्ने, आत्माविदस्तु संन्यासकर्मयोगयोरसंभवात्तयोर्नि श्रेयसकरत्वाभिधानं कर्मसंन्यासाश्च कर्मयोगो विशिष्यत इति चानुपपन्नम् ।

yāva So, he asks a question of choice between Sannyāsa of an Ignorant man and Karmayoga also of the same man

III. Form the answer of the Lord also we can infer that Arjuna's question is for a choice between Sannyāsa of the un-Atmavid and Karmayoga (which is always followed by the un-Atmavid)

The Lord's reply is two-fold (1) both the Paths lead to final Beatitude and (2) that the Karmayoga is better than the Sannyāsa.

Here Śankara says that—

(a) Both Sannyāsa and Karmayoga are impossible for the Atmavid. Therefore the above twofold reply of the Lord refers to both the Paths as adopted by un-Atmavid only

* POA reads आत्मविद which does not suit the context at all

(b1) अत्राह किमात्मविदः सन्यासकर्मयोगयोरुभयोरप्यसंभव आहोस्विदन्यतरस्या-
संभवो यदा चान्यतरस्यासंभवस्तदा किं कर्मसन्यासरथोत कर्मयोगस्यैवमभवे वारण
च यत्कथ्यमिति ।

अत्रोच्यते, आत्माविदो निवृत्तमिध्याशानत्वाद्विपर्ययज्ञानमूलस्य कर्मयोगस्या-
संभव स्याज्जन्माद्रिमर्वाविक्रियारहितत्वेन निष्क्रियमात्मानमात्मत्वेन यो वेत्ति तस्या-
त्मविदः सम्यग्दर्शनेनापास्तमिध्याशानस्य निष्क्रियात्मस्वरूपावस्थानलक्षणं सर्व-
कर्मसन्यासमुक्त्वा तद्विपरीतस्य मिध्याशानमूलकर्तृत्वाभिमानपुर सरस्य सक्रियात्मस्व-
रूपावस्थानरूपरथकर्मयोगस्येह गीताशास्त्रे तत्र तत्रात्मस्वरूपनिरूपणप्रदेशेषु सम्यग्ज्ञान-
मिध्याशानतत्कार्यविरोधाद्भाव प्रतिपाद्यते यस्मात्तस्मादात्मविदो निवृत्तमिध्याज्ञान-
स्य विपर्ययज्ञानमूलः कर्मयोगो न संभवतीति युक्तमुक्तं स्यात् । तेषु तेषु
पुनरात्मस्वरूपनिरूपणप्रदेशेष्व्वात्मविदः कर्माभावः प्रतिपाद्यत इति । अत्रोच्यते, अवि-
नाशी तु तद्विद्वाति (II. 17) प्रकृत्य ' य एन वेत्ति हन्तारम् ' (II. 19)
' वेदाविनाशिन नित्यम् ' (II. 21) इत्यादौ तत्र तत्रात्माविदः कर्माभाव उच्यते ।

(b2) ननु च कर्मयोगोऽध्यात्मस्वरूपनिरूपणप्रदेशेषु तत्र तत्र प्रतिपाद्यत एव
तद्यथा ' तस्माद्युध्यस्व भारत ' (II. 18) ' स्वधममपि चावेक्ष्य ' (II. 31)
' कर्मण्येवाधिकारस्ते ' (II. 47) इत्यादावतश्च कथमात्मविदः कर्मयोगस्या-
संभवः स्यादिति । अत्रोच्यते (i) सम्यग्ज्ञानमिध्याज्ञानतत्कार्यविरोधात् (ii)
' ज्ञानयोगेन साख्यानाम् ' (III 3) इत्यनेन साख्यानामात्मतत्त्वविदामनात्मावित्वत्क-
कर्मयोगनिष्ठातो निष्क्रियात्मस्वरूपावस्थानलक्षणाया ज्ञान योगनिष्ठाया पृथक्करणत् (iii)

(b1) Sannyāsa of all duties is prescribed in Bha. Gī. II-IV for an Atmavid Ignorance that Atman is a Kartr and is therefore impossible for an Atmavid

(b2) Karmayoga though mentioned in the verses which deal with the knowledge of Atman, just as the Sannyāsa, is meant for un-Atmavid and not for the Atmavid for the following reasons—

(i) Karmayoga is the result of false knowledge, Sannyāsa or the Jñānayoga is the result of right knowledge The two are mutually inconsistent (ii) The Gītā says that Jñānayoga is meant for the Sāmkhyas and the Sāmkhyas are Atmavids And Bha Gī III 3B separates the Jñānayoga from the Karmayoga So the latter is meant for un-Atmavid. (iii) Atmavid having achieved all his

कृतकृत्यत्वेनात्मविद प्रयोजनान्तराभावात् ' तस्य कार्यं न विघ्ने ' (III 17) इति वर्तमानान्तराभाववचनाच्च । (1४) ' न कर्मणामनारम्भात् ' (III 4) ' सन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्नुमयोगत ' (V 6) इत्यादिना चात्मशानाङ्गत्वेन कर्मयोगस्य विधानात्, (१५) योगारूढय तस्यैव शम कारणमुच्यते ' (VI 3) इत्यनेन चोत्पन्नमम्यदर्शनस्य कर्मयोगाभाववचनात् । (१६-१७) ' शरीरं केवलं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ' (IV 21) इति च शरीरस्थितिकारणानिरिक्तस्य कर्मणो निवारणात् ' नैव किञ्चित्करोमीति युक्तो मन्यत तत्त्वविद् ' (V 8) इत्यनेन च शरीरस्थितिमात्रप्रयुक्तेष्वपि दशनश्रवणादि कर्मस्वामयाथात्म्याविद नाह वरामीति प्रलयस्य समाहितचेतस्य सदाकर्तव्यत्वोपदेशात् दामतत्त्वविद सम्यग्दर्शनविरुद्धो मिथ्याज्ञानहेतुक कर्मयोग स्वप्नेऽपि न सभावयितुं शक्यते यस्मात्तस्मादनामवित्कर्तृकयोरेव सन्यासकर्मयोगगयोनि श्रेयसकरत्ववधन,

(०) तद्दीयाच्च कर्मसन्यासात्पूर्वोक्तामवित्कर्तृकसंप्रकर्मसन्यासात्प्रिलक्षणात्सत्येव कर्तृत्वविज्ञाने कर्मदेशविषयाद्यमनियमादिसहितत्वेन च दुरनुष्ठयात्सुकरत्वेन च कर्मयोगस्य विशिष्टत्वाभिधानमित्येव प्रतिवचनवाक्याथनिरूपणनापि पूर्वोक्तप्रष्टुरभिप्रायो निश्चायत इति स्थितम् ।

aims has nothing to achieve and so need not follow Karma yoga (1४) In the Gita (III 4, V 6) Karmayoga is laid down as a help to Jñāna and the Gītā also says that there is no Karmayoga for one who has attained the right knowledge (१५-१६) The Gītā asks a Jñānin to give up all actions not meant for the sustenance of his body only and not to believe that even those actions are done by him

Therefore Karmayoga can never be possible for an Atmavid

(c) When we have shown that the Sannyāsa and the Karmayoga in Adh V are both meant for the Atmavid, it is easy to see that the Karmayoga of the Ignorant is easier (and in that sense better) than the Sannyāsa of the same The Sannyāsa of the Ignorant is in fact Karman itself and is therefore a part of Karman Moreover that sannyāsa is difficult to follow because that sannyāsa must be accompanied by the practice of yama, niyama, etc

Thus, even according to the reply of the Lord the

IV. 'उपायनी चेत्कर्मणस्ते' इत्यत्र ज्ञानकर्मणो सहामभवे वद्वेष एतयो-
स्तन्मे ब्रूहीत्येव पृष्टोर्जुनेन भगवान्साख्याना सन्ध्यामिना ज्ञानयोगेन निष्ठा
पुनः कर्मयोगेन योगिना निष्ठा प्रोक्तेति निर्णयं चकार । न च सन्वसनादेव कैवल्य-
त्यादौ समधिगच्छतीति (III 4) यत्तदाज्ञानसहितस्य तस्य सिद्धिसापनत्वमिष्टः
कर्मयोगस्य च विधानात् (IV 42) ज्ञानरहितस्य संन्यासः श्रेयान्क वा कर्मयोगः
श्रेयानित्येतयोर्विशेषतुभुत्सया—

अर्जुन उवाच—

संन्यास कर्मणां कृत्वा पुनर्दोगं च शससि ।

वच्छेद्य एवयोरेकं तन्मे ब्रूहि सुनिश्चितम् ॥ १ ॥

सन्ध्याम परित्याग कर्मणा शास्त्रीवाणामनुष्ठेयविशेषाणा शससि वधवसीत्येतत् ।
पुनर्योगं च तेषामेवानुष्ठानमवश्यकर्तव्यत्वं शसस्यती मे वतरच्छेद्य इति सशयं किं
कर्मणुष्ठानं श्रेयं विद्या तद्व्याप्तमिति, प्रशस्यत् चानुष्ठेयमतश्च वच्छेद्यं प्रशस्यत्तयोयो-
कर्मसंन्यासत्वमयोगयोर्वदनुष्ठानाच्छ्रेयोवाप्तिर्मम स्यादिति मन्यमे तदेवमन्वतरत्
तद्वैकल्यरूपानुष्ठेयत्वासम्भवात्मे ब्रूहि सुनिश्चितमभिप्रेत तवेति ॥ १ ॥

स्वामिप्रायमाचक्ष्णो निर्णयाय—

श्रीभगवानुवाच—

संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयसकराद्युभौ ।

तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विदीन्यते ॥ २ ॥

संन्यासः कर्मणा परित्यागः कर्मयोगश्च तेषामनुष्ठान तातुभावपि निःश्रेयसकरी
निःश्रेयस मोक्ष कुर्वन्ते ज्ञानोत्पत्तिहेतुत्वेनोभौ यद्यपि निःश्रेयसकरी तथापि तयोस्तु
निःश्रेयसहेत्वो, कर्मसंन्यासात्कैवल्यात्मयोगो विशिष्यत इति कर्मयोग उच्यते ॥ २ ॥

परमादित्याह—

ज्ञेयः स नित्यसंन्यासी यो न द्वेष्टि न काङ्क्षति ।

निर्द्वन्द्वो हि महाबाहो सुखं दन्धात्प्रमुच्यते ॥ ३ ॥

Sannyāsa and Karmayoga of Adh V are both of them
such as are followed by the Ignorant

IV. Introduction to verse 1 of Adh. V Sankara connects
Adh. V with beginning of Adh III In the latter Sannyāsa
adopted by the Ignorant (वेद्यत्वं संन्यासः) and Karmayoga
were mentioned So, now Arjuna wants to know which of
these two is better (in the sense of easier)

ज्ञेय इति । ज्ञेयो ज्ञातव्य स कर्मयोगी नित्यमन्यासानि या न द्वेष्टि किञ्चित्
काङ्क्षति दुःखसुखे तत्साधने चैवविधौ य कर्मणि वतमानोऽपि स नित्यमन्यामाति
ज्ञातव्य इत्यर्थः । निर्द्वन्द्वो ब्रह्मवर्जितो हि यस्मान्महाबाहो सुख बन्धादनायासेन
प्रमुच्यते ॥ ३ ॥

सन्यासकर्मयोगयोर्भिन्नपुरुषानुष्ठेययोर्विरुद्धयोः फलऽपि विरोधो युक्तो न तूभयोर्नि-
श्रेयसवरत्नमेवेति प्राप्त इदमुच्यते—

साध्ययोगौ पृथग्बाला प्रवदन्ति न पण्डिता ।

एकमप्यास्थित सम्यग्भयोविन्दते फलम् ॥ ४ ॥

सारथयोगाविति । सारथयोगौ पृथग्विरुद्धभिन्नफलो बाला प्रवदन्ति न
पण्डिता । पण्डितास्तु ज्ञानिन एक फलमविरुद्धमिच्छन्ति कथम्, एकमपि सारथयोगयो
सम्यगारिणत सम्यगनुष्ठितवानित्यथ । उभयोर्विन्दत फलमुभयोस्तदेव निश्रेयस
फलमतो न फले विरोधोऽस्ति । ननु सन्यासकर्मयोगशब्देन प्रस्तुत्य सारथयोगया
फलेकत्व कथमिहाप्रकृतं भवीति । नैष दोषो यद्यप्यनुनेन सन्यास कर्मयोग च
केवलमभिप्रेत्य प्रश्न कृतो भगवास्तु तदपरित्यागनैव स्वाभिप्रेतं च विशेष
सयोज्य शब्दान्तरवाच्यतया प्रतिवचन ददौ सारथयोगाविति । तावैव सन्यास
कर्मयोगी ज्ञानतदुपायसमबुद्धित्वादिसयुक्तौ सारथयोगशब्दवाच्याविति भगवतो
मनमतो नाप्रकृतप्रक्रियेति ॥ ४ ॥

एकस्यापि सम्यगनुष्ठानात्कथमुभयोः फलं विन्दत इत्युच्यते—

यत्साध्यं प्राप्यते स्थान तद्योगैरपि गम्यते ।

एक सांख्य च योग च य पश्यति स पश्यति ॥ ५ ॥

यदिति । यत्साध्यं ज्ञाननिष्ठं सन्यासिभिः प्राप्यते स्थान मोक्षारथ तद्यो
गैरपि ज्ञानप्राप्त्युपायत्वेनेश्वरे समर्प्य कर्माण्यात्मन फलमनाभिसंधायानुति
ष्ठन्ति ये ते योगा योगिनस्तेरपि परमार्थज्ञानसन्यासप्राप्तिद्वारेण गम्यत इत्यभिप्रा
याऽत एक सांख्य च योग च य पश्यति फलैवत्वात्स पश्यति सम्यक्पश्यतात्पथ ॥५॥
एव तद्दि योगासनायास एव विशिष्यते । कथं तर्हीदमुक्तं तयोरु
कर्मन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यत इति । शृणु तत्र कारणम् । त्वया
पृष्ठं केवलं कर्मसन्यास कर्मयोग आभिप्रेय तयोरयतर कं श्रेयान् । तदनु
रूपं प्रतिवचनं मयोक्तं कर्मन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यत इति ज्ञानमन
पेक्ष्य । ज्ञानपेक्षस्तु सन्यास साध्यमिति मयाऽभिप्रेतं । पर-
मार्थयोगश्च स एव । यस्तु कर्मयोगो वैदिक स तादर्थ्याद्योग सन्यास
इति चोपचर्यते । कथं तादर्थ्यमियुच्यते—

सन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्तुमयोगतः ।

योगयुक्तो मुनिर्ब्रह्म नचिरेणाधिगच्छति ॥ ६ ॥

सन्धासस्तु पारमार्थिको ह महाबाहो दु स्वमाप्तु प्राप्नुमयोगतो योगेन विना ।
योगयुक्तो वैदिकन कर्मयोगेनेश्वरसमर्पितरूपेण फलनिरपेक्षेण युक्तो मुनिमंगनारीश्वर
स्वरूपस्य मुनिर्ब्रह्म परमात्मज्ञाननिष्कालक्षणत्वात्प्रकृत सन्यासो ब्रह्मोच्यते " न्यास
इति ब्रह्मा ब्रह्मा हि पर. " इति श्रुते (Mahana Upa 21 2) । ब्रह्म परमार्थं
स-न्यास परमात्मज्ञाननिष्कालक्षण नचिरेण क्षिप्रमेवाभिगच्छति । प्राप्नोत्यतो मयोर
कर्मयोगो विशिष्यत इति ॥ ६ ॥

यदा पुनरय मन्मद्दर्शनप्राप्त्युपायत्वेन—

योगयुक्तो विशुद्धात्मा विजितात्मा जितेन्द्रियः ।

सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्नपि न लिप्यते ॥ ७ ॥

योगेन युक्तो योगयुक्तो विशुद्धात्मा विशुद्धसत्त्वो विजितात्मा विजितदेहो जिने
न्द्रियश्च सर्वभूतात्मभूतात्मा सर्वेषा ब्रह्मादीना स्तम्बपदेन्ताना भूतानामात्मभूत आत्मा
प्रत्यन्वेतनो यस्य स सर्वभूतात्मभूतात्मा सम्यग्दर्शालम्बं । स तत्रैवं धर्तमानो
लोकसमग्रहाय कर्म कुर्वन्नपि न लिप्यते न कर्मभिर्वध्यत इत्यर्थं ॥ ७ ॥
न चासौ परमार्थत करोतीत्यत—

नैव किञ्चित्करोमीति युक्तो मन्येत तत्त्ववित् ।

नैव किञ्चित्करोमीति युक्त समाहित मन्मन्येत चिन्तयेत्तत्त्वविदात्मनो
याथात्म्य तत्त्व वेत्तीति तत्त्ववित्परमार्थदर्शालम्बं ।

कदा कथ वा तत्त्वमवधारयन्मन्येतेत्युच्यते—

पश्यन्तृष्वन्स्पृशन्निघ्नन्नभ्रनाच्छन्त्वपञ्च्यतन् ।

प्रलपन्विसृजन्गृह्णन्नुन्मिपन्निमिपन्नपि ।

इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् ॥ ८-९ ॥

मन्येतेति पूर्वेण सतन्ध । यस्यैव तत्त्वविद् सर्वकार्यकरणचेष्टासु सर्वकर्मस्वकर्मैव
पश्यत सम्यग्दर्शिनस्तस्य सर्वकर्मसन्यास एवाधिकार कर्मणोऽभाप्रदर्शनात् ।
नहि मृगतृणिकायामुदकबुद्ध्या पानाय प्रवृत्त उदकाभाप्रज्ञानेऽपि तत्रैव
पानप्रयोजनाय प्रवर्तते ॥ ९ ॥

यस्तु पुनरतत्त्ववित्प्रवृत्तश्च कर्मयोगे—

ब्रह्मण्याधाय कर्माणि सन्न त्यक्त्वा करोति य ।

लिप्यते न स पापेन पद्मपत्रमिगाम्भसा ॥ १० ॥

ब्रह्मणीश्वर आधाय निशिष्य तदर्थं करोमाति भृत्य इव स्वाम्यर्थं सर्वाणि
कर्माणि भौक्षेऽपि फले सन्न त्यक्त्वा करोति य सवकर्माणि, लिप्यते न स पापेन न
सवध्यते पद्मपत्रमिगाम्भसोदकेन ॥ १० ॥

केवल सत्त्वबुद्धिमात्रमेव फल तस्य कमग स्यात्, यस्मात्—

कायेन मनसा बुद्ध्या केवलैरिन्द्रियैरपि ।

योगिन कर्म कुर्वन्ति सद्ग ल्यक्त्वामशुद्धये ॥ ११ ॥

कायेन दहेन मनसा बुद्ध्या च केवलैर्ममवयजितैरीश्वरायैव कर्म करोमि न मम फलयेति ममत्वबुद्धिः इन्द्रियैरपि केवलशब्द कायादिभिरपि प्रत्येक सबध्यते सबशापारेषु ममातावर्जनाय, योगिन कर्मिण कर्म कुर्वन्ति सद्ग ल्यक्त्वा फलविषय मामशुद्धये सत्त्वशुद्धय इत्यर्थः । तस्मात्तत्रैव तवाधिकार इति कुरु कर्मैव ॥ ११ ॥

यस्माच्च—

युक्त कर्मफल त्यक्त्वा शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम् ।

अयुक्त कामकारेण फले सक्तो नियध्यते ॥ १२ ॥

युक्त इति युक्त ईश्वराय कर्माणि करोमि न मम फलायेत्येव समाहित सन्कर्मफल त्यक्त्वा परित्यज्य शान्ति मोक्षारयामाप्नोति नैष्ठिकीं निष्ठाया भवा सर्वशुद्धि ज्ञानप्राप्तिसर्वकर्मसत्यासज्ञाननिष्ठाक्रमेणेति वाक्यद्वयेन । यस्तु पुनरयुक्तोऽ समाहित कामकारेण वरण कार कामस्य कार कामवारस्तेन कामकारेण बान्धेयिततयेत्यर्थः । मम फलायेद करोमि कर्मैवेव फले सक्तो नियध्यतेऽतस्तु युक्तो भवेत्यर्थः ॥ १२ ॥

यस्तु परमार्थदर्शी स—

सर्वकर्माणि मनसा सन्न्यस्यास्ते सुप्त वशी ।

नवद्वारे पुरे देही नैव कुर्वन्न कारयन् ॥ १३ ॥

सर्वाणामि । सर्वाणि कर्माणि सर्वकर्माणि सत्यस्य परित्यज्य नित्य नैमित्तिक काम्य प्रतिपिद्य तानि सर्वकर्माणि मनसा विवेकबुद्ध्या वमान्त्रकमसदशनेन सत्यज्येत्यर्थः । आत्मे तिष्ठति सुप्त स्वप्नवाङ्मनवाच्येष्टो निरापाण प्रसन्नचित्त आमनोऽन्वय निवृत्तमवकाशप्रयोजन इति सुप्तमास्त इत्युच्यते । वशी जितेन्द्रिय इत्यर्थः । क वयमास्त इत्याह—नवद्वारे पुरे सप्त शीर्षेणान्यामन उपलम्बिद्वाराण्यवान्द्र मृगपुरीष विमर्गार्थे तैर्दारैर्नवद्वार पुरमुच्यते शरीर पुरमित्य पुरमात्मैकस्वामिक तद्वयप्रयोजनै श्वेन्द्रियमनोऽनुद्वेषियैरनेककल्पविशानरयोऽपान्त्रै र्वाँरैरिवाधिष्ठित तस्मिन्नवद्वारे पुरे दर्शी सर्वं कर्म सन्न्यस्याऽस्ते । वि विनेपेण सर्वो हि देही सयास्यमयासी वा देह प्रकारत तत्रानयक विदेषामिति । उच्यते, यत्सवज्ञा देही देहेन्द्रियमपातमा प्रामदशी स सर्वो गृहे भूमावामन वाम इति मन्यते । न हि देहमात्रामन्दिनो गेह इव देह आण इति मन्यतु । देहादिग्वानव्यतिरिक्तामदापिनस्तु दह आम इति मन्यतु उच्यते । परकर्मणि च परस्मिन्नामन्याविषयाध्यारोपिपानां

विषया विवेकज्ञानेन मनसा सन्धास्त उपपद्यते । उत्पन्नविवेकविज्ञानस्य* सर्ववर्गसन्धा-
 निनोऽपि गेह इव देह एव नवद्वारे पुर आसन प्रारब्धफलकर्मसंस्कारशेषानुवृत्त्या
 देह एव विशेषभिज्ञानोत्पत्तेर्देह एवास्त इत्यस्त्येव विशेषणफल विद्रवविद्रव्यत्वय-
 भेदापेक्षत्वात् । यद्यपि कार्यकरणकर्माण्यविषयात्मन्यध्यारोपित्तानि सन्धास्तास्त इत्युक्तं
 तथापि कृत्स्नसन्धासत्यात्मसमवायि× तु कर्तृत्वं कारयितृत्वं च स्यादित्याशङ्क्याह
 नैव कुर्वन्स्वयं न च कार्यवरणानि पारयन्क्रियासु प्रवर्तयन् । किं यत्कर्तृत्वं कारयितृत्वं
 च देहिन् इत्यात्मसमवायि सत्सन्धानात् सम्भवति यथा गच्छन् गनिर्गमन-
 व्यापारपरित्यागे न स्यात्तद्वत्, किं वा स्वत एवाग्नौ नास्तीति । अत्रोच्यते
 नास्त्यात्मन स्वत कर्तृत्वं कारयितृत्वं च । उक्तं हि-‘अविनायोऽवमुच्यते’ (II 25)
 ‘शरीररक्षोऽपि धीन्तेय न करोति न लिप्यते (XIII 31)’ इति । “ध्यावनीर
 लेलायतीव” (Br Upa IV 3 7) इति च श्रुते ॥ १३ ॥

न कर्तृ व न कर्माणि लोकरस्य सृजति प्रभु ।

न कर्मफलसंयोग स्वभासु प्रवर्तते ॥ १४ ॥

न कर्तृत्वमिति । न कर्तृत्वं स्वत कुर्विति नापि कर्माणि रक्षयग्रासादादानीं
 स्थिततमानि लोकस्य सृजत्युत्पादयति प्रभुरात्मा नापि रथादि कृन्वतस्त-
 फलेन संयोग न कर्मफलसंयोगम् । यदि किञ्चिदपि स्वतो न करोति न कारयति
 च देही कस्तर्हि कुर्वन्कारयश्च प्रवर्तत इत्युच्यते स्वभावस्तु खो भाव स्वभावोऽ
 विद्यालक्षणा प्रकृतिर्माया प्रवर्तते दैवी शीलादिना (VII 14) वक्ष्यमाणा ॥ १४ ॥

परमार्थतस्तु—

नादत्ते कस्याचित्पापं न चैव सुकृतं विभुः ।

अज्ञानेनावृतं ज्ञान तेन मुह्यन्ति जन्तवः ॥ १५ ॥

नादत्ते न च गृह्णाति भक्तस्थापि कस्याचित्पापं न चैवादत्ते सुकृतं भक्तैः प्रयुक्तं
 विभु । किमर्थं तर्हि भक्तैः पूजादिलक्षणा यागदानहोमादिकं च सुकृतं प्रयुज्यन्
 इत्याह—अज्ञानेनावृतं ज्ञान विवेकविज्ञानं तेन मुह्यन्ति करोमि कारयामि मोक्षे भो-
 जयामीत्येव मोहं गच्छन्त्यविवेकिनः सत्सारिणो जन्तवः ॥ १५ ॥

ज्ञानेन तु तदज्ञानं येषां नाशितमात्मनः ।

तेषामादित्यवज्ज्ञानं प्रकाशयति तत्परम् ॥ १६ ॥

ज्ञानेनेति । ज्ञानेन तु येनाज्ञानेनावृता मुह्यन्ति जन्तवस्तदज्ञानं येषां जन्तूनां
 विवेकज्ञानेनात्मविषयेण नाशितमात्मनो भवति तेषामादित्यवयादित्यं समस्तं रूप-
 जातगवभामयति तदज्ञानं चैव वस्तु सर्वं प्रकाशयति तत्परं परमार्थनस्त्रम् ॥ १६ ॥

* ASS reads अविवेकज्ञानस्य for विवेकविज्ञानस्य
 × ASS and VVP drop “ कृन्वन्त्यामस्य ”.

यत्पर ज्ञान प्रकाशितम्—

तद्बुद्धयस्तदात्मानस्तन्निष्ठास्तत्परायणाः ।

गच्छन्त्यपुनरावृत्तिं ज्ञाननिर्धूतकल्मषाः ॥ १७ ॥

तस्मिन्गता बुद्धिर्येषां ते तद्बुद्धयस्तदात्मानस्तदेव पर ब्रह्मात्मा येषां ते तदात्मा नस्तन्निष्ठा निष्ठाभिनिवेशस्तात्पर्यं सर्वाणि कर्माणि संन्यस्य तस्मिन् ब्रह्मण्येवावस्थानं येषां ते तन्निष्ठास्तत्परायणाश्च तदेव परमयत्न परा गतिर्येषां भवति ते तत्परायणाः केवल-आत्मरता इत्यर्थः । येषां ज्ञानेन नाशिनमात्मनोऽज्ञानं ते गच्छन्त्येवविधा अपुनरावृत्तिमपुनर्देहसवन्धं ज्ञाननिर्धूतकल्मषा यद्योक्तेन ज्ञानेन निर्धूतो नाशितः कल्मष पापादिसत्कारणदोषो येषां ते ज्ञाननिर्धूतकल्मषा यतय इत्यर्थः ॥ १७ ॥

येषां ज्ञानेन नाशितमात्मनोऽज्ञानं ते पण्डिता येषु तच्च पश्यन्तीत्युच्यते—

विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।

शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः ॥ १८ ॥

विद्याविनयसंपन्ने विद्या च विनयश्च विद्याविनयौ विनय उपशमस्तान्धा विद्या विनयाभ्यां संपन्नो विद्याविनयसंपन्नो विद्वान्विनीतश्च यो ब्राह्मणस्तरिम्ब्राह्मणे गवि हस्तिनि शुनि चैव श्वपाके च पण्डिता समदर्शिनो विद्याविनयसंपन्न उत्तमसत्कार-वति ब्राह्मणे सात्त्विके मध्यमार्था च राजस्यां गवि सत्कारदीनायामधमे च केवल-तामसे हस्त्यादौ च सत्त्वादिगुणैस्तज्जैश्च तरकारैस्तथा राजसैस्तथा तामसैश्च सत्कारैस्तन्मेवास्त्वष्ट सममेकमविक्रियं ब्रह्म द्रष्टुं शीलं येषां ते पण्डिताः समदर्शिनः ॥ १८ ॥

नन्वभोज्यान्नास्ते दोषवन्तः 'समासमान्यां विषमसमे पूजात्' (Gau Dha. Sū II 8 20, P. 143 of ASS) इति स्मृत्येनं ते दोषवन्तः । कथम्—

इद्वैव तर्जितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः ।

निर्दोषं हि समं ब्रह्म तस्माद्ब्रह्मणि ते स्थिताः ॥ १९ ॥

इद्वैव जीवन्निरेव तैः समदर्शिभिः पण्डितैर्जितो वशीकृतः सर्गो जन्म येषां साम्ये सर्वभूतेषु ब्रह्मणि समभावे स्थितं निश्चलीभूतं मनोऽन्तःकरणं निर्दोषम् । यद्यपि दोषवस्तु श्वपाकादिषु मूढैस्तदोपदेशोपवदिव विभाष्यते तथापि तदोपदेशोपवदिव निर्दोषं दोषवर्जितं हि यस्मान्नापि स्तुत्युपभेदमिच्छन्निर्गुणत्वाच्चैनन्वस्य, वदति च भगवानिच्छादीनां क्षेत्रधर्मत्वमनादिस्वाभिर्गुणत्वादिति च (XIII 6, 31) । नाप्यन्या विशेषा आत्मनो भेदका सन्ति प्रतिशरीरं तेषां सत्त्वं प्रमाणानुपपत्तेरत समं ब्रह्मैकं च तस्माद् ब्रह्मण्येव ते स्थितास्तस्मान्न दोषगन्धमात्रमपि तान्पश्यति देहादिसत्तात्मदर्शनाभिमाना-भावान् । देहादिसत्तात्मदर्शनाभिमानवद्विषयं तु तत्सूत्रं " समासमान्यां विषमसमे पूजातः " इति पूजाविषयत्वविशेषणात् । दृश्यते हि ब्रह्मवित्यङ्गविद्युत्तुर्देविदिति पूजादानादौ गुणविशेषसवन्धं कारणं, ब्रह्म तु सर्वगुणदोषसंबन्धवर्जितमित्यतो ब्रह्मणि ते स्थिता इति युक्तम् । नर्मेविषयं च समासमान्यामित्यादीन् तु सर्वकर्म-

संन्यासिधिययं प्रस्तुतं सर्वकर्माणि मनसेत्यारभ्याध्यायपरिसमाप्ते ॥ १९ ॥

यस्मान्निर्दोषं समं ब्रह्मात्मा तस्मात्—

न ग्रहप्येत्थियं प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम् ।

स्थिरबुद्धिरसमूढो ब्रह्मविद्ब्रह्मणि स्थितः ॥ २० ॥

न ग्रहप्येन्न ग्रहं कुर्यात्प्रियमिष्टं प्राप्य लब्ध्वा नोद्विजेत्प्राप्यैव चाप्रियम्-
निष्टं लब्ध्वा देहमात्रात्मराशेनां हि प्रियाप्रियप्राप्ती ह्यविपादस्थाने न केवलत्म-
दाशिनस्तस्य प्रियाप्रियप्राप्त्यसंभवात् । किं च सर्वभूतेष्वेकं समो निदाध आत्मेति
स्थिरा निर्विचिकित्सा बुद्धिरस्य स स्थिरबुद्धिरसमूढ समोहर्वाजितश्च स्वाधयो-
क्तब्रह्मविद्ब्रह्मणि स्थितोऽकर्मकृत्सर्वकर्मसंन्यासीत्यर्थः ॥ २० ॥

किं च ब्रह्मणि स्थितः—

बाह्यस्पर्शेष्वसक्तात्मा विन्दत्यात्मनि पत्सुखम् ।

स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा सुखमक्षयमश्नुते ॥ २१ ॥

बाह्यस्पर्शेषु बाह्याश्च ते स्पर्शाश्च बाह्यस्पर्शां स्पर्श्यन्त इति स्पर्शां शब्दादयो
विषयास्तेषु बाह्यस्पर्शेष्वसक्त आत्मान्तं करणं यस्य सोऽयममक्तात्मा विषयेषु प्राप्ति-
ब्रजितः सन्विन्दति लभत आत्मनि यत्सुखं तद्विन्दतात्यातत् । स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा
करणं यस्य स ब्रह्मयोगयुक्तात्मा सुखमक्षयमश्नुते व्याप्नोति । तस्माद्बाह्यविषयप्राप्ते
क्षणित्वाया इन्द्रियाणि निवर्तयेदात्मन्यक्षयमुत्सार्थात्यथ ॥ २१ ॥

इतश्च निवर्तयेत्—

ये हि संस्पर्शजा भोगा दुःखयोनय एव ते ।

आद्यन्तवन्तः कान्तेय न तेषु रमते बुधः ॥ २२ ॥

ये हि यस्मात्संस्पर्शजा विषयन्द्रियसंस्पर्शेभ्यो जाता भोगा मुक्तयो दुःखयोनय एव
तेऽविच्छादकतत्वात् । वृश्यन्ते क्षाण्णात्मकादानि दुःखानि तन्निमित्तान्येव । यथेह लोके
तथा परलोकेऽप्यति गम्यत एवसंश्रान् । न संसारे सुखस्य गन्धमानमप्यस्ताति बुद्ध्या
विषयमृगतृष्णिकाया इन्द्रियाणि निवर्तयेत् । न केवलं दुःखयोनय आद्यन्तवन्तश्चा
दिविषयेन्द्रियसंयोगो भोगानामन्तश्च तद्वियोग एवात आद्यन्तवन्ताऽनित्या मध्यक्षण
मानित्वादित्यथ । कान्तेय न तेषु भोगेषु रमते बुधा विवेक्यवगतपरमार्थतत्त्वोऽत्य-
न्तमूढानामेव हि विषयेषु रतिवृश्यते यथा पशुप्रकृतीनाम् ॥ २२ ॥

अथ च अयोमार्गप्रतीपशी कष्टतमो दोषः सर्वानिर्गम्यसिद्धेर्दुर्निर्वायश्चेति तत्परि-
हारि यत्नाधिक्यं कर्तव्यमित्याह भगवान्—

शान्तोतीहैव यः सोढुं प्राक्शरीरविमोक्षणात् ।

कामक्रोधोद्भवं वेगं स युक्तः स सुखी नरः ॥ २३ ॥

शक्योत्सहते इहैव जीवन्नेव यः सोढुं प्रमाहितुं प्राक्पूर्वं शरीरविमोक्षणादात्मरणात् ।
मरणसामाकरणं जीवतोऽवश्यभावात् द्विकामक्रोधोद्भवो वेगोऽनन्तनिमित्तवान्दि स इति ।
यावन्मरणं तावन्न विघ्नम्भणाय ह्यत्यर्थः । कामं इन्द्रियगोचरप्राप्तं इष्टे विषये
श्रयमाणे स्मर्यमाणे वानुभूते सुखहेतौ वा गर्भस्तुष्या स कामः, क्रोधश्चात्मनः
प्रतिकूलेषु दुःखहेतुषु दुःखमानेषु श्रयमाणेषु स्मर्यमाणेषु वा यो द्वेषः स क्रोधस्तौ
कामक्रोधावुद्भवो यस्य वेगत्य स कामक्रोधोद्भवो वेगः रोमाञ्जनदृष्टनेत्रवदनादिलिङ्गो-
ऽन्तःकरणप्रशीभरूपः कामोद्भवो वेगो गात्रप्रवम्यप्रस्वेदसदृष्टौष्ठपुटरत्तनेत्रादिलिङ्ग-
क्रोधोद्भवो वेगस्त कामक्रोधोद्भव वेगः य उत्सहते प्रमाहिते सोढुं प्रमाहितुं स युक्तो योगी
सुखी चेह लोके नरः ॥ २३ ॥

कथंभूतश्च ब्रह्मणि स्थितो ब्रह्म प्राप्नोतीत्याह—

योऽन्तःसुखोऽन्तरारामस्तथाऽन्तज्योतिरेव यः ।

स योगी ब्रह्मनिर्वाण ब्रह्मभूतोऽधिगच्छति ॥ २४ ॥

योऽन्तःसुखोऽन्तरात्मनि सुखं यस्य सोऽन्तःसुखस्तथाऽन्तरेवात्मन्याराम आक्रीडा
यस्य सोऽन्तरारामस्तथैवान्तरात्मनैव ज्योतिः प्रवाशो यस्य सोऽन्तज्योतिरेव । य
इदं स योगी ब्रह्मनिर्वाण ब्रह्मणि निर्वाणो मोक्षमिह जीवन्नेव ब्रह्मभूतः सन्न-
धिगच्छति प्राप्नोति ॥ २४ ॥

वि च—

लभस्ते ब्रह्मनिर्वाणमृषयः क्षीणबल्मयाः ।

छिन्नद्वैधा यतामान सर्वभूतहिते रता ॥ २५ ॥

लभन्ते ब्रह्मनिर्वाण मोक्षमृषयः सम्यग्दर्शिनः सन्त्यासेन क्षीणबल्मया क्षीणपा-
पादिदोषादिछिन्नद्वैधादिछिन्नसंशया यतामानः सयतन्द्रियाः सर्वभूतहिते रता सर्वेषां
भूतानां हितं आनुष्ठये रता अहिंसा इत्यर्थः ॥ २५ ॥

वि च—

वामक्रोधवियुक्तानां यतीनां यतचेतमाम् ।

अमितो ब्रह्मनिर्वाण वर्तते विदितात्मनाम् ॥ २६ ॥

वामक्रोधवियुक्तानां वामश्च क्रोधश्च वामक्रोधो तांभ्यां वियुक्तानां यतीनां
सन्त्यासिनां यतचेतना सयतान्तराणामात्मिनः उभयतो जीवन्तीं शृणानां च ब्रह्म
निर्वाण मोक्षो वर्तते, विदितात्मनां विदितो ज्ञान आत्मा येषां ते विदितात्मना-
न्त्यां विदितात्मनां सम्यग्दर्शिनानित्यर्थः ॥ २६ ॥

सम्यग्दर्शननिष्ठानां सन्यामिनां सधोमुक्तिरुक्ता वनंयोगेश्वरारूपतन्मर्बमावेनेश्वरे
ब्रह्मण्याधाय क्रियमाणः सत्त्वशुद्धिज्ञानप्राप्तिसर्वकर्ममन्त्रासक्रमेण मोक्षावेति भगवान्पदे
पदेऽब्रवीद्दक्षयति च । अपेदानां ध्यानयोगं सम्यग्दर्शनस्यान्तरङ्गं विस्तरेण
वक्ष्यामीति तस्य सूत्रस्थानीयाञ्छ्लोकानुपदिशति स्म—

स्पर्शान्कृत्वा बहिर्यास्यांश्चक्षुश्चैवान्तरे भ्रुवोः ।

प्राणापानौ समौ कृत्वा नासाभ्यन्तरचारिणौ ॥ २७ ॥

स्पर्शान्कृत्वा बहिर्यास्यांश्चक्षुश्चैवान्तरे भ्रुवोः प्रवेशिता शब्दादयो विषया-
स्तानन्निनयत शब्दादयो बाह्या बहिरेव कृता भवन्ति । तानेव बहि कृत्वा चक्षुश्चैवान्तरे
भ्रुवो कृत्वेत्यनुपज्यते । तथा प्राणापानौ नासाभ्यन्तरचारिणौ समौ कृत्वा ॥ २७ ॥

यतेन्द्रियमनोबुद्धिर्मुनिर्मोक्षपरायणः ।

विगतेच्छाभयक्रोधो यः सदा मुक्त एव सः ॥ २८ ॥

यतेन्द्रिय इति । यतेन्द्रियमनोबुद्धिर्यतानि सयतानान्द्रियाणि मनो बुद्धिश्च यस्य
स यतेन्द्रियमनोबुद्धिर्गननान्मुनि संन्यासी मोक्षपरायण एव देहसत्स्थानो मोक्ष-
परायणो मोक्ष एव परमयत्न परा गतिर्यस्य सोऽथ मोक्षपरायणो मुनिर्भवेत् । विगते
च्छाभयक्रोध इच्छा च भय च क्रोधश्चेच्छाभयक्रोधास्ते विगता यस्मात्स विगतेच्छा
भयक्रोध । य एव वर्तते सदा सन्यासी मुक्त एव स न तस्य मोक्षोऽन्य
कर्तव्योऽरित ॥ २८ ॥

एव समाहितचित्तेन किं विहेयमित्युच्यते—

भोक्तार यज्ञतपसां सर्वलोकमहेश्वरम् ।

सुहृदं सर्वभूतानां ज्ञात्वा मां शान्तिमृच्छति ॥ २९ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां सहितायां वैयासक्यां भीष्मप-
र्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे सन्यासयोगो नाम

पञ्चमोऽध्यायः ॥ ५ ॥

भोक्तार यज्ञानां तपसा च कर्तृरूपेण देवतारूपेण च सर्वलोकमहेश्वर सर्वेषां
स्त्वानां महान्तर्माश्वर सर्वलोकमहेश्वर सुहृद सर्वभूतानां सर्वप्राणिनां प्रत्युपकारनि-
रपेक्षतयोपकारिण सर्वभूतानां हृदयेश्वर सर्वकर्मफलाप्यक्ष सर्वप्रत्ययसाक्षिण मा
नारायण ज्ञात्वा शान्तिं सर्वसमारोपरतिमृच्छति प्राप्नोति ॥ २९ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकरभगवत्

कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये प्रकृतिगर्भो नाम

पञ्चमोऽध्यायः ॥ ५ ॥

अथ षष्ठोऽध्यायः ।

श्रामगवानुवाच—

I अतीतानन्तराध्यायान्ते ध्यानयोगस्य सम्यग्दर्शनं प्रत्यन्तरहस्य सूत्रभूताः श्लोकाः स्पर्शान्नुत्वा बहिरित्यादयः (V. 27-29) उपदिष्टास्तेषां वृत्तिस्थानीयोऽयं षष्ठोऽध्याय आरभ्यते । तत्र ध्यानयोगस्य बहिरङ्गं कर्मेति यावदध्यानयोगा-रोहणासमर्थस्तावद्गृहस्थेनाधिकृतेन कर्तव्यं कर्मेत्यतस्तरस्ताति अनाश्रितः VI.1) इति ।

II. (a) ननु किमर्थं ध्यानयोगारोहणसीमाकरणं यावताऽनुष्ठेयमेव विहितं कर्म यावज्जीवम् । न, आरुक्षोर्मुनेयोंगं कर्म कारणमुच्यत (VI.3) इति विशेषणादारूढस्य च शमेनैव संबन्धकरणात् । आरुक्षोराऽरूढस्य च शमः कर्म चोभयं कर्तव्यत्वेनाभिप्रेतं चेत्स्यात्तदारुक्षोराऽरूढस्य चेति शमकर्मविषयभेदेन विशेषणं विभागकरण चानर्थकं स्यात् ।

I Relation of Adh. VI to Adh. V. 27 A grhastha should do his (daily) duties till he is able to practise Dhyānayoga.

II An opponent of Śankara or his Predecesser who wrote a commentary on the Gītā held that the follower of the Path of Dhyānayoga taught in this Adhyāya is asked to practise Jñāna and Karman combined Śankara holds that the follower of the Dhyānayoga is a Sannyāsin and Karma-yoga is only the first step for him; in the next step he must renounce all actions including the daily duties.

Śankara's arguments—

(a) In verse 3 ' Śama ' means Sannyāsa " renuncia- tion of all duties." And that verse does not combine Karma and Sama, but assigns each of them to a distinct stage in the Practice of Dhyānayoga.

(b1) तत्राश्रमिणा कश्चिदागमाहस्तुर्भवत्कारुदश्च कश्चिदन्ये नारुदश्चो न चा
अस्तान्नेद्वयारुदश्चोऽरुदस्य चेति विशेषण विभागरूपेण बोधपदान् एवेति चेत् ।

न तदर्थेवेति वचनात् ।

(b2) पुनर्योगमद्वयाच्च योगारुदरयेति च आसीत्पूर्वं योगमाहस्तुत्तस्यैवकारुद
श्च एव कर्तव्य कारणं योगफलं प्रत्युच्यते इति । अतो न यावत्तत्रैव भक्त
त्वप्राप्तिं कस्याचिदपि कर्मणः ।

(c) योगविभ्रष्टवचनान्च (1) गृहस्थस्य चेत्कर्मिणो योगो विहि
पष्टेऽध्याये स योगविभ्रष्टोऽपि कर्मर्षति कर्मफलं प्राप्नोतीति तस्य नाशाशङ्कानुपप
त्त्यात् । अत्रापि हि कृतं कर्म वाच्यं नित्यं वा साक्षात् नित्यत्वादनारभ्यत्वे र
फलमारभत एव । (ii) नित्यं च कर्मणो वेदप्रमाणानुद्धत्वात्कलेन भवितुं
मित्यवोचाम (Sa Bha on Bha Gī IV 18) अन्यथा वेदस्यानर्थक्यं
प्रसङ्गादिति । (iii) न च कर्मणि तत्पुनरपिभ्रष्टवचनमथवत्कर्मणोऽपि विभ्रष्टकारणा
नुपपत्तेः । (iv) कर्म कृतमर्थरे स-यस्येत्यत कर्तारि इमं नारभत इति चेत्
न, इश्वरे सा-यात्तरयाभिपत्तफलहेतुत्वोपपत्तेः । मोक्षार्थेवेति चेत्स्ववर्गणा कृतानामीश
-वासो मोक्षमेव न फलान्तराय योग्यहितो योगाच्च विभ्रष्ट इत्यत
इति नाशाशङ्का नृत्तेवेति चेत् । न एकाकी यत्चित्तात्ता निराशीर्य-

(b1) The words 'तस्य एव' in v 3 show that the same person in two different stages is to follow Karma and Sama, not simultaneously

(b2) The repetition of the word योग in योगारुद also shows that the same person in two distinct stages is to practise Karma and Sama separately

(c) In VI 37 the follower of this Dhyānayoga is called योगविभ्रष्ट and a doubt about his own destruction (nāsa) is raised by Arjuna. This doubt is possible only if the Yogavibhrasta is a Sannyasin—

(1) If he were a grhastha, he would be doing actions (niya and others), so his gati or destiny will be surely according to his actions. No नाश is possible in his case. (ii) We have already proved that even the niya Karman must bear its reward, so the destiny (gati) of the Yogavibhrasta will be fixed up by those duties. (iii) The statement that the Yogavibhrasta has fallen from both

* Abs notices the 'I' कर्मिणो for कर्मणः ।

स्मिह (VI 10) ब्रह्मचारिणे स्थित (VI 14) इति कर्मसंन्यासविधानात् ।
न चात्र ध्यानकाल स्वीसहायत्वाशङ्का येनैकाकित्वं विधीयते । न च गृहस्थस्य
निराशीरपीस्मिह (VI 10) इत्यादिकचनमनुकुलम् । उभयविभ्रष्टप्रधानुपपत्तेश्च ।

(d1) अनाश्रित (VI 1) इत्यनेन कर्मिण एव संन्यासित्वं योगित्वं चोक्तं
प्रतिषिद्धं च निरप्रेरक्रियस्य च संन्यासित्वं योगित्वं चेति चेत् । न, ध्यानयोग
प्रति बहिरङ्गस्य सत् कर्मण फलाकाङ्क्षामन्यामस्तुतिपरत्वात् । न केवल
निराश्रितक्रिय एव संन्यासी योगी च किं तर्हि कर्म्यपि कर्मफलासङ्गं सन्त्यस्य
कर्मयोगमनुतिष्ठन्सत्त्वशुद्धयर्थं, स संन्यासी च योगी च भवतीति स्तूयते ।
(d2) न चैकेन वाक्येन कमफलासङ्गसंन्यामस्तुतिशुद्धयर्थमप्रतिषेधश्चोपपद्यते ।

(Karmayoga and Dhyānāyoga-Sannyāsa) is proper only if he is a Sannyāsī. (iv) If it be argued that the Yogavibhrasta is a grhastha doing his duties in dedication to the Lord, and these duties will not give him any reward, and hence he is उभयविभ्रष्ट, Sankara replies that such actions should give him more definite reward. The opponent argues that this definite reward will be मोक्ष (Sankara is, at this stage, perplexed and gives up arguing on the strength of the statement of Yogavibhrasta and takes up his stand on the discussion of Adh VI. 10, 14 etc.) Sankara says that the context (VI 10, 14) shows that the Yogavibhrasta is a Sannyāsī (without wife, without a house) and he argues that the Yogavibhrasta is said to be ubhayavibhrasta "fallen from both Karman and Dhyānāyoga which implies Sannyāsa "

(d1) Verse 1 of Adh. VI does not mean that one who is without fires and without actions is not a Sannyāsī and a Yogī (here a Dhyānāyogī), it means that such persons are real Sannyāsīs and Yogīs, and by way of praise (stuti in the mīmāṃsā sense) one who does not do his duties for their respective rewards but does them for the purification of his mind is also said to be as good as a Sannyāsī and a Yogī.

(d2) Verse 1 of Adh VI cannot do the double func-

(d 3) न न प्रसिद्ध निरमेरकियस्य परमाधमन्यामित्त क्षुतिस्मृतिपुराणे निहामयोगशास्त्रविहित सन्वासित्व योगित्व च प्रतिषेधति भगवान् ।

(d 4) स्ववचनाविरोधात् । 'सर्ववर्माणि मनसा स वरस नैव कुर्वन्न कारयन् आसन्' (V 13), मौना गतुष्टो वेन कोपित् । भक्तिं विरम्यति ' (XII 19) 'विहाय वामान-सर्वान्पुमाश्चरति निस्पृह (II 71) 'तवा सम्भारित्वागी' (XII 16) इति च तत्र तत्र भगवता स्ववचनानि दास्यतामि तेषिरुधेन चतुर्थाधमप्रतिषेध । तस्मान्मुनेर्योगगाररक्षो प्रतिपन्नगार्हस्थ्यस्यागि होत्रादि कर्म फलनिरपेक्षमनुष्ठेयमान ध्याद्योगारोहणमाध्याय सत्वशुद्धि द्वाारेण प्रतिपद्यत इति स सन्यासी च योगी चेति स्तूयत—

धीभगवानुवाच—

अनाश्रित कर्मफल कार्यं कर्म करोति य ।

स सन्यासी च योगी च न निरभिर्न चान्त्रिय ॥ १ ॥

अनाश्रिता नाश्रितोऽनाश्रित किं कर्मफल कर्मणा फल कर्मफल यत्तदनाश्रित कर्मफलवृष्णारहित इत्यर्थ । या दि वयमफलवृष्णावानस कर्मफलमाश्रितो भवत्यय तु तद्विपराताऽतोऽनाश्रित कर्मफलमेवभूत स मां कर्तव्य नित्य काम्याविरतिम भिदानादिक कर्म करोतान निवतयात । य कश्चिदादृश कर्मो स कर्मन्तरेभ्यो विरिभूत इत्येतन्मनाह स सन्वासी च योगी चेति । स वास परिव्रज्य स यस्यास्ति स सन्यासा च योगी च योगश्चित्तसमाधान स यस्यास्ति स योगी चेत्येव शुणस्रपन्नाऽथ मन्तव्यो न कबल्ल निरभिरकिय पूष स वासी योगी चेति मन्तव्य । नियता जयय कर्माङ्गभूता यस्यास निरभिरकियध्यानश्रिमाधना अन्वविद्यमाना क्रियास्तपैदानादिका यस्यासभकिय * ॥ १ ॥

अनु च निरमेरकियस्यैव क्षुतिस्मृतियोगशास्त्रेषु स वासित्व योगित्व च प्रसिद्ध कथमिह सान्ने सक्रियस्य च सन्वासित्व योगित्व चाप्रासङ्गमुच्यत इति । नैव दोष । कथाचिदशुणवृत्त्येवभवत्य सविषादविधितत्वात् । तत्कथ कर्मफलसकल्पसन्वासात्प-

tion of praising the Karmayogin and denying the existence of the order of Sannyasins

(d 3) The entire scripture, Sruti, Smṛti Purana, Itihāsa, Yogasastra, etc mention the order of sannyasa So, the Lord would not deny it

(d 4) We have shown that the Lord himself mentions the order of sannyasa in the Gita in several verses How can he contradict himself here ?

* POA reads अदिक्रिय for अक्रिय

न्यामित्त्व योगादत्वेन च कर्मानुष्ठानात्कर्मफलसकल्पस्य वा चित्तविक्षेपहेतोः परिस्वा-
गाद्योगित्व चेति गौणमुभयं न पुनर्मुच्यं सन्यासित्व योगित्वं चाभिप्रेत-
मित्येतमर्थं दर्शयितुमाह—

यं संन्यासमिति प्राहुर्योगं तं विद्धि पाण्डव ।

नह्यसन्यस्तसंकल्पो योगी भवति कश्चन ॥ २ ॥

यमिति । य सर्वकर्मनत्कल्पपरित्यागालक्षण परमार्थसन्यास संन्यासमिति प्राहुः
श्रुतिस्मृतिनिवेद्यो योग कर्मानुष्ठानलक्षणं त परमार्थमन्यास विद्धि जार्नाहि हे पाण्डव ।
कर्मयोगस्य प्रवृत्तिलक्षणस्य निवृत्तिलक्षणेन परमार्थसन्यासेन कीदृश सामान्यमज्ञेयत्व
तद्भावं उच्यते इत्यपेक्षायामिदमुच्यते । अस्ति परमार्थमन्यासेन सादृश्य कर्तृद्वारात्क
कर्मयोगस्य । यो हि परमार्थमन्यासी स त्यक्तसर्वकर्मसाधनतया सर्वकर्मनत्कल्पविषय
सकल्प प्रवृत्तिहेतुकामकारण सन्यस्यति । अयमपि कर्मयोगी कर्म कुर्वाण एव फल-
विषय सकल्प सन्यस्यतात्येतमर्थं दर्शयन्नाह न हि यस्मादसन्यस्तसकल्पोऽसन्यस्तो-
ऽपरित्यक्त फलविषय. स कल्पोऽभिसिद्धिर्धेन सोऽमन्यस्तसकल्पः कश्चन कश्चिदपि कर्मो
योगी समाधानवान्भवति न सभवतीत्यर्थः । फलसकल्पस्य चित्तविक्षेपहेतुत्वात् ।
तैत्तिरीयः कश्चन कर्मो सन्यस्तफलसंकल्पो भवेत्स योगी समाधानवानविक्षिप्तचित्तो
भवेच्चित्तविक्षेपहेतोः फलसकल्पस्य सन्यस्तत्वादित्यभिप्रायः । एव परमार्थसन्यासकर्म-
योगयोः कर्तृद्वारात् सन्याससामान्यमपेक्ष्य 'यसन्यासमिति प्राहुर्योगं तं विद्धि पाण्डव'
इति कर्मयोगस्य स्तुत्यर्थं संन्यासत्वमुक्तम् ॥ २ ॥

ध्यानयोगस्य फलनिरपेक्षः कर्मयोगो बहिरङ्गं साधनमिति तं संन्यास-
त्वेन स्तुत्वाधुना कर्मयोगस्य ध्यानयोगसाधनत्व दर्शयति—

भारुक्षोर्भुनेयोगं कर्म कारणमुच्यते ।

योगारूढस्य तस्यैव क्षमः कारणमुच्यते ॥ ३ ॥

भारुक्षोरारोडुभिच्छनोऽनारूढस्य ध्यानयोगेऽवस्थात्तुमशक्तत्वेनेत्यर्थः । कस्या-
रुक्षोर्भुनेः कर्मफलसन्यासिन इत्यर्थः । किमारुक्षोयोग कर्म कारण साधनमुच्यते ।
योगारूढस्य पुनस्तत्स्यैव क्षम उपशमः सर्वकर्मभ्यो निवृत्तिः कारण योगारूढ-
त्वस्य साधनमुच्यते इत्यर्थः । यावदावत्कर्मभ्य उपरमते तावत्तावन्निरायासत्वं
जितेन्द्रियस्य चित्तं समाधीयते । तथा सति स शक्तिर्यो योगारूढो भवति । तथा
शोकं व्यसिन—

“ नैतादृशं प्रादणस्वास्ति चित्त
यथैकता समता सत्यता च ।

शील स्थितिर्दण्डनिधानमार्जवं

तत्तस्ततश्चोपरमः क्रियाम्यः” इति (MBh. XII. 175. 38) ॥ ३ ॥

अधेदानीं वदा योगारूढो भवतीत्युच्यते—

यदा हि नेन्द्रियाथेषु न कर्मस्वनुपजते ।

सर्वसंकल्पसंन्यासी योगारूढस्तदाच्यते ॥४॥

यदा समाधायमानचित्ता योगा ह्यन्द्रियाथेष्वन्द्रियाणामर्था शब्दादवस्तेष्विन्द्रियाथेषु वमसु च निश्चयेनोचितिककाम्यप्रतिषिद्धेषु प्रयोजनाभावबुद्ध्या नानुपज्जतेऽनुपज्ज कर्तव्यताबुद्धि न करोतात्यथ । सर्वसंकल्पसंन्यासा सर्वान्मवरूपानिहामुत्रार्थकामेहेतून्संन्यासितुं शीलमस्येति स सर्वसंकल्पसंन्यासा योगारूढ प्राप्तयोग इत्येतत्तदा तस्मिन्काल उच्यते । सर्वसंकल्पसंन्यासीति वचनात्मर्वाश्च कामान्तर्वाणि च कर्माणि संन्यसेदित्यर्थः । संकल्पमूला हि सर्वे वामा—

“ संकल्पमूलं वामो वै यज्ञा” संकल्पसमवा ” (Manu II 3)

“ काम जानामि ते मूलं संकल्पात्त्व हि जायसे ॥

न त्वां संकल्पयिष्यामि तेन मे न भविष्यामि ॥ ” (MBh XII 177 25)
इत्यादिस्मृते ।

सर्वकामपरित्यागे च सर्वकर्मसंन्यास सिद्धो भवति “ स यथावामो भवति तत्कतुर्भवति यत्कतुर्भवति तत्त्वम कुरुते ” (Br Upa IV 4 5) इत्यादि श्रुतिभ्यो ‘ यद्यदि कुरुते कर्म तत्तत्त्वामस्य चाष्टिनम् ’ (Manu II 4) इत्यादिरुच्यते । न्यायाच्च । न हि सर्वसंकल्पसंन्यास कश्चित्पन्नित्तुमपि शक्त । तस्मात्सर्वसंकल्पसंन्यासीति वचनात्सर्वान्कामान्सर्वाणि कर्माणि च त्याजयति भगवान् ॥ ४ ॥

यदेव योगारूढस्तदा तेनात्मात्मनाऽतो भवति सत्सारादनर्थजातादतः—

उद्धरेदात्मनात्मानं नात्मानमवसादयेत् ।

आत्मैव ह्यात्मनो बन्धुरात्मैव रिपुरात्मनः ॥ ५ ॥

उद्धरेदिति । उद्धरेत्समासागरे निमग्नमात्मनात्मानं तत् उद्धृत्त्वं ह्येदुद्धरेयोगारूढतामापादयेदित्यर्थः । नात्मानमवसादयेत्प्राप्तो नयेत्प्राप्तो गमयेत् । आत्मैव हि परमादात्मनो बन्धु । न ह्यन्य कश्चिद्बन्धुयः सत्सारात्मनो भवति । बन्धुरपि तावन्मोक्ष प्रति प्रतिकूल एव खेदादिबन्धनायतनत्वात्तस्मात्पुत्रमवधारणमात्मैव ह्यात्मनो बन्धुरिति । आत्मैव रिपुः शत्रुयाऽन्याऽपकारा बाह्य शत्रु साऽप्यात्मप्रयुक्त भवेति युक्तमवधारणमात्मैव रिपुरात्मन इति ॥ ५ ॥

आत्मैव बन्धुरात्मैव रिपुरात्मन इत्युक्तं तत्र विलक्षण आत्मा आत्मनो बन्धु विलक्षणो वा आत्मात्मनो रिपुरित्युच्यते—

बन्धुरात्मात्मनस्तस्य येनात्मैवात्मना जितः ।

अनात्मनस्तु शत्रुत्वं घततामैव शत्रुघत् ॥ ६ ॥

बन्धुरिति । बन्धुरात्मात्मनस्तस्य तस्यात्मनः स आत्मा बन्धुरेणात्मनात्मि-
जित आत्मा कार्यकरणसंघातो यत् वशाहृतो जितेन्द्रिय इत्यथ । अनात्मन
स्वनितात्मनस्तु शत्रुत्वे नभवे वततात्मैव शत्रुवत्प्रधानात्मा शत्रुरात्मनोऽपवारी
तथात्मात्मनोऽपवारे वततेत्यर्थः ॥ ६ ॥

जितात्मनः प्रशान्तस्य परमात्मा समाहितः ।

शातोष्णसुखदुःखेषु तथा मानापमानयोः ॥ ७ ॥

जितात्मन इति । जितात्मनः कायकरणात्मिभ्याम् आत्मा जितो
येन स जितात्मा तस्य जितात्मनः प्रशान्तस्य प्रमथान्तरणस्य मतः सन्यामितः
परमात्मा समाहितः साक्षादात्मभावनं यतंत इत्यर्थः । अत्र शातोष्णसुख-
दुःखेषु तथा मानेऽपमाने च मानापमानयोः पृथापरिभवयोः * ॥ ७ ॥

ज्ञानविज्ञानतृप्त्या मृष्टस्थो विजितेन्द्रियः ।

युक्त इत्युच्यते योगी समलोष्टाश्मवाञ्जनः ॥ ८ ॥

ज्ञानेति । ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा ज्ञानं शास्त्राक्तपदार्थानां परिज्ञानं, विज्ञानं च
शास्त्रयोः ज्ञानानां तथैव स्वानुभववरणं ताभ्यां ज्ञानविज्ञानाभ्यां तृप्तः सजातालप्रत्यय
आत्माऽन्तःकरणस्य स ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा मृष्टस्थोऽप्रकम्प्या भवतात्यथ । विजि-
तेन्द्रियश्च । य इन्द्रियो युक्तः समाहित इति स उच्यते कथ्यते । स योगी समलोष्टा-
श्मवाञ्जना लोष्टाश्मवाञ्जनानि समानि यस्य स समलोष्टाश्मवाञ्जनः ॥ ८ ॥

विं—

सुहृन्मित्रार्थुदासीनमध्यस्थद्वेष्यबन्धुषु ।

साधुष्वपि च पापेषु समबुद्धिर्विशिष्यते ॥ ९ ॥

सुहृदित्यादिश्रोत्राधमेक पदम् । सुहृदिति प्रत्युपकारमनपक्ष्यापकर्ता । मित्रं स्नेहवान् ।
भरि शत्रुः । उदासीनो न कस्यचित्पक्षं भजते । मध्यस्थो यो विरुद्धयोरुभयो-
र्हृतेषां । द्वेष्य आत्मनोऽप्रियः । बन्धु मवन्धात्वेनेषु साधुषु शास्त्रानुवर्तिष्वपि च
पापेषु प्रातिपक्षकारिषु सवधत्तेषु समबुद्धिः च । विंभवेत्यन्याधृतबुद्धिरित्यर्थः । विशिष्यते
विमुच्यते इति वा पाठान्तरम् । योगारूढानां सर्वेषामथमुत्तम इत्यर्थः ॥ ९ ॥

अत्र एकमुत्तमपक्षप्राप्तये—

योगी युक्तो सततमात्मानं रहसि स्थितः ।

एवाकी पतचित्तात्मा निराशीरपरिग्रहः ॥ १० ॥

योगी ध्यायी युक्तो समादध्यात्मनः संवदात्मानमतःकरणं रहस्यवान्ते गिरि-
सुहारी स्थितः सत्प्रेकाक्षमहाय । रहसि स्थितः एवाकी चेति विशेषणत्वन्यासं
कृत्वेत्यर्थः । यतचित्तात्मा चित्तमन्तरणमात्मा देहश्च मयनौ यस्य स यतचित्तात्मा

निराशावातकृष्णोऽपौरुषश्च परिग्रहरहित इत्यर्थः । मन्यासित्वेऽपि लक्ष्मणवपरिग्रह-
सम्युभातेत्यर्थः ॥ १० ॥

अश्वेदानीं योग युञ्जत आसनाहारविहारोदीर्णां योगमाभनत्वेन नियमो वक्तव्य-
प्राप्तयोगलक्षणं तत्फलादि चेत्यत आरभ्यते । तत्रासनमेव तावत्प्रथममुच्यते—

शुचौ देशे प्रतिष्ठाप्य स्थिरमासनमात्मानं ।

नात्युच्छ्रितं नातिनीचं चैलाजिनकुशोत्तरम् ॥ ११ ॥

शुचौ शुद्धे विविक्ते स्वभावतः सरकारतो वा देशे स्थाने प्रतिष्ठाप्य स्थिर-
मनलनमात्मन आसनं नात्युच्छ्रितं नातिनीचं नाप्यातिनीचं तच्च चैलाजिनकुशा-
त्तरं चैलाजिनं कुशाश्वात्तरं यस्मिन्नासने तदासनं चैलाजिनकुशोत्तरं पाठकमादिपरी-
तोऽप्र क्रमश्चैलादीनाम् ॥ ११ ॥

प्रतिष्ठाप्य विम्—

तत्रैवाग्रं मनः कृत्वा यतचित्तन्द्रियक्रियं ।

उपविश्यासने युञ्ज्याद्यागमात्मावेशद्वयं ॥ १२ ॥

तत्र तस्मिन्नासने उपविश्य योगं युञ्ज्यात् । कथं, सवविषयेभ्यः उपसहृत्यैकाग्र-
मनः कृत्वा यतचित्तन्द्रियक्रियं चित्तं चेन्द्रियाणि च चित्तन्द्रियाणि तेषां क्रिया-
सयता यस्य स यतचित्तन्द्रियक्रियः । स किमर्थं योगं युञ्ज्यादित्याहात्तमविशुद्ध-
येऽन्तःकरणस्य विशुद्धयर्थमित्येतत् ॥ १२ ॥

बाह्यमामनमुक्तमधुना शरीरधारणं कथमित्युच्यते—

समं कायशिरोग्रीवं धारयन्नचलं स्थिरं ।

संप्रैक्ष्य नासिकाग्रं स्वदिशश्चानवलोकयन् ॥ १३ ॥

समं कायशिराग्रात् कायश्च शिरश्च ग्रीवां च कायशिरोग्रात् तत्समं धारयन्नचलं
च समं धारयतश्चलनं सभावलातो विशिनष्टि अचलमिति । स्थिरं स्थिरं भूत्पत्यर्थः ।
स्वनासिकाग्रं संप्रैक्ष्य सम्यक्प्रेक्षणं दशनं कृत्वैवर्तावशब्दो ह्यसौ द्रष्टव्यः । न हि
स्वनासिकाग्रसंप्रेक्षणमिह विधिस्तिष्ठत किं तदि चक्षुषादृष्टिर्मानपातः । स चान्त-
करणसमाधानापक्षो विवक्षितः । स्वनामिवाग्रसंप्रेक्षणमेव चेद्विचक्षितं मनस्तत्रैव
समाधायैतं नामनि । आहमनि हि मनसः समाधानं नश्यत्यात्मसस्य मनः
कृत्वैति । तस्मादिदं शब्दलोपेनाक्ष्णोर्दृष्टिसनिपातः एव संप्रैक्ष्येत्युच्यते ।
दिशश्चानवलोकयन्दिशां चावलोकनमन्तरातुर्वक्षित्येतत् ॥ १३ ॥

किञ्च—

प्रशान्तात्मा विगतभीर्ब्रह्मचारिप्रते स्थितः ।

मनः संयम्य मच्चित्तो युक्त आसीत मत्परः ॥ १४ ॥

प्रशान्तात्मा प्रवर्षेण शान्त आत्मान्तकरण यस्य सोऽय प्रशान्तात्मा विगत-
भावागतभयो ब्रह्मचारित्रिणे स्थिता ब्रह्मचारिणो व्रत ब्रह्मचर्यं गुरुशुश्रूषामिशामुक्त्यादि
तरिमन्स्थितस्तदनुष्ठाता भवेदित्यर्थः । विश्व मनः सयन्व मनसो वृत्ताण्यमहत्त्वत्वन्म
च्यो मायि परमशरे चित्त यस्य सोऽय गच्छितो युक्त समाहितः सन्नासन्नोपावेशेभ्य-
रोऽह एते यस्य सोऽय मत्परः । भवति ऋशिश्रियाग्या व्याचक्षते न तु स्थियमेव परस्मिन्
गृह्णाति, किं तर्हि राजान महादेव वाद तु माञ्चितो मत्परश्च ॥ १४ ॥

अधेदानीं योगफलमुच्यते—

युञ्जन्व सदात्मानं योगो नियतमानसः ।

शान्तिं निर्वाणपरमां मत्सस्थामधिगच्छति ॥ १५ ॥

युञ्जन्वमाधानं युञ्जन्व यथोक्तेन विधानेन सदात्मानं योगो नियतमानसो नियत-
स्यत मानस मनो यस्य सोऽय नियतमानस शान्तिमुपार्ति निर्वाणपरमां निर्वाण
मोक्षस्वप्नरमा निष्ठा यस्याः शान्तिः सा निर्वाणपरमा तां निर्वाणपरमां मत्सस्थी
मदधीनामधिगच्छति प्राप्नोति ॥ १५ ॥

इदानीं योगिन आहारदिनियम उच्यते—

नात्यश्नतस्तु योगोऽस्ति न चैकान्तमनश्नतः ।

न चातिस्वप्नशालस्य जाग्रतो नैव चार्जुन ॥ १६ ॥

नात्यश्नत आत्मसमिदमन्नपरिमाणमतीत्याश्नतोऽत्यश्नतो न योगोऽस्ति, न
चैकान्तमनश्नता योगोऽस्ति "यदु इ वा आत्मनमितमन्न तदवति तत्र हिनस्ति,
यद्भूयो हिनस्ति तयत्वनया न तदवति" (Śatapatha Brāhmana IX.
2. 1 2) इति श्रुते । तस्माद्यागा नात्मसमितादन्नादधिकं न्यूनं वाश्नायात् । अथ
चा योगिनो योगशास्त्रे परिपठितादन्नपरिमाणमतिमात्रमश्नतो योगो नास्ति ।

उक्तं हि—“अर्धमशनस्य सव्यजनस्य तुनायमुदवस्य तु ।

वायो सचरणार्थं तु चतुर्थमवशेषयत् ॥” इत्यादि परिमाणम् । तथा न चाति-
स्वप्नशालस्य योगो भवति नैव चानिमात्र जाग्रतो योगो भवति चार्जुन ॥ १६ ॥

वथ पुनर्योगो भवतीत्युच्यते—

युक्ताहारविहारस्य युक्तचेष्टस्य कर्मसु ।

युक्तस्वप्नावबोधस्य योगो भवति दुःखहा ॥ १७ ॥

युक्ताहारविहारस्याद्विगत इत्याहारोऽन्न विहारण विहार पादकर्मस्ती युक्ती
नियतपरिमाणौ यस्य तथा युक्तचेष्टस्य युक्ता नियता चेष्टा यस्य कर्मसु तथा युक्त
स्वप्नावबोधस्य युक्ती स्वप्नधावबोधश्च तां नियतकालौ यस्य तस्य युक्ताहारविहारस्य
युक्तचेष्टस्य कर्मसु युक्तस्वप्नावबोधस्य योगिनो योगो भवति दुःखहा दुःखानि सर्वाणि
दुःखहा सर्वतसाहृच्छयइयोगो भवतीत्यर्थः ॥ १७ ॥

अथाधुना कदा युक्तो भवतीत्युच्यते—

यदा विनियतं चित्तमात्मन्येवावतिष्ठते ।

निरुद्धः सर्वकामेभ्यो युक्त इत्युच्यते तदा ॥ १८ ॥

यदा विनियतं चित्तं विशेषेण नियतं संबतमेवाप्रतापमापन्नं चित्तं हित्वा नाद्य-
चिन्तामात्मन्येव केवलेऽवतिष्ठते स्वात्मानि स्थितिं लभत इत्यर्थः । निरुद्धः सर्वका-
मेभ्यो निर्गता दृष्टादृष्टविषयेभ्यः स्पृहा तृष्णा यस्य योगिनः, स युक्तः समाहित
इत्युच्यते तदा तस्मिन्काले ॥ १८ ॥

तस्य योगिनः समाहितं यच्चित्तं तस्योपगोच्यते—

यथा दीपो निपातस्थो नेत्रेते सोपमा स्मृता ।

योगिनो यतचित्तस्य युञ्जतो योगमात्मनः ॥ १९ ॥

यथा दीपः प्रदीपो निपातरथो निपाते वातवर्धिते देवे स्थितो नेत्रेते न
चलति सोपमोपमावितेऽन्येऽनुपमा योगेशैश्वर्यामन्वारदशभिः स्मृता चिन्तिता ।
योगिनो यतचित्तस्य सवतान्तःकरणस्य युञ्जतो योगमनुविधत्त आत्मनः समाधिमतुति-
ष्ठत इत्यर्थः ॥ १९ ॥

एव योगाभ्यासबलादेवाग्नीभूतं निपातप्रदीपकल्पं सत्—

यज्ञोपरमते चित्तं निरुद्धं योगसेवया ।

यत्र चैवात्मनात्मानं पश्यन्नात्मनि तुष्यति ॥ २० ॥

यत्र दक्षिन्मुखं उपरमते चित्तमुपरति गच्छति निरुद्धं सत्वेतो निपातप्रदीप
योगसेवया योगानुष्ठानेन यत्र चैव यत्किञ्च काल आत्मना समाधिपरिशुद्धेना-
न्तःकरणेनात्मानं परं चैतन्पश्यति स्वस्वरूपं परबन्तुपलभमानः, स एवात्मनि
तुष्यति तुष्टिं भजते ॥ २० ॥

किञ्च—

सुखमात्यन्तिकं यत्तद्बुद्धिप्राज्ञमतीन्द्रियम् ।

वेत्ति यत्र न चैवायं स्थितश्चलति तत्त्वतः ॥ २१ ॥

सुखमात्यन्तिकमत्यन्तमेव भवतीत्यात्यन्तिकमन्तमित्यर्थः । यत्तद्बुद्धिप्राज्ञं बुद्ध्यै-
वेन्द्रियनिरपेक्षया गृह्यत इति बुद्धिप्राज्ञमतीन्द्रियमिन्द्रियमोचरातीतमविषयजनितमित्यर्थः ।
वेत्ति तदीदृशं सुखमनुभवति यत्र दक्षिन्काले न च, एव, अथ विद्वानात्मस्वरूपे
स्थितद्वारमात्रैव चलति तत्त्वतस्तत्स्वरूपात्तं प्रपश्यत इत्यर्थः ॥ २१ ॥

किञ्च—

यं लब्ध्वा चापरं लाभं मन्यते नाधिकं ततः ।

यस्मिन्स्थितो न दुःखेन गुरुणापि विचाल्यते ॥ २२ ॥

य लब्ध्वा यमात्मलाभ लब्ध्वा प्राप्य चापरमन्यहाभान्तर ततोऽधिकमस्तीति न मन्यते, चिन्तयति । किञ्च यस्मिन्नात्मतत्त्वे स्थितो दुःखेन शश्वन्निपातादिलक्षणेन गुरुणा महतापि न विचारयते ॥ २२ ॥

यत्रोपरमत इत्यागारभ्य यावद्विद्विशेषणैर्विशिष्ट आत्मावस्थाविशेषो योग उक्त—

तं विद्याद्दुःखसंयोगवियोगं योगसंज्ञितम् ।

स निश्चयेन योक्तव्यो योगोऽनिर्विण्णचेतसा ॥ २३ ॥

त विद्याद्द्विजानायाद्दुःखसंयोगवियोग इत्ये सयोगो दुःखसंयोगरतेन वि-
योगो दुःखसंयोगवियोगस्त दुःखसंयोगवियोग योग इत्येव सशिव विपरात्लक्षणेन
विद्याद्द्विजानीवादित्यर्थ । योगफलमुपसङ्ख्य पुनरन्वारम्भेण योगश्च कर्मन्यतोच्यते
निश्चयानिर्वेदयोर्योगसाधनत्वविधानार्थम् । स यथोक्तफलो यागो निश्चयेनाध्यवसायेन
योक्तव्योऽनिर्विण्णचेतसा न निर्विण्णमनिर्विण्ण किं तच्चेतस्तेन निर्वेदराहितेन चेतसा
चित्तेनेत्यर्थः ॥ २३ ॥

किञ्च—

संकल्पप्रभवान्वाप्तास्त्यक्त्वा सर्वानशेषतः ।

मनसैवेन्द्रियग्रामं विनियम्य समन्ततः ॥ २४ ॥

संकल्पप्रभवान्स्वरूप प्रभवो येषां कामानाप्ते संकल्पप्रभवा कामास्तास्त्यक्त्वा
परित्यज्य सर्वानशेषतो निर्लेपेन । किञ्च मनसैव निवेकयुक्तेनेन्द्रियग्राममिन्द्रियसमुदाय
विनियम्य नियमन कृत्वा समन्ततः समन्तात् ॥ २४ ॥

ज्ञानैः शनैरपरमेद्बुद्ध्या धृतिगृहीतया ।

आत्मसंस्थं मनः कृत्वा न किञ्चिदपि चिन्तयेत् ॥ २५ ॥

ज्ञानैः शनैर्न सहस्रोपरमेदुपरतिं बुद्ध्या । कया बुद्ध्या । किञ्चिदपि धृति-
गृहीतया धृत्या धैर्येण गृहीतया धृतिगृहीतया धैर्येण युक्तयेत्यर्थः । आत्मसंस्थमा
त्मनि संस्थितमात्मैव सर्वं न ततोऽन्यत्किञ्चिदस्तौत्थिवेवमात्मसंस्थ मनः कृत्वा न
किञ्चिदपि चिन्तयेत् । एष योगस्य परमो विधिः ॥ २५ ॥

तत्रैवमात्मसंस्थ मनः वस्तुं प्रवृत्तो योगा—

यतो यतो निश्चरति मनश्चञ्चलमस्थिरम् ।

ततस्ततो नियम्यैतदात्मन्येव वशं नयेत् ॥ २६ ॥

यतो यतो यत्साधनमात्रिमित्ताच्छब्दादेर्निश्चरति निर्गच्छति स्वभावशोषान्मनश्च
लमत्यर्थं चलमन एवास्थिर ततस्ततश्चरमात्तरमाच्छब्दादेर्निमित्ताश्रयस्य तत्ताश्रिमित्त
याथात्म्यनिरूपणेनाभासीकृत्य वैराग्यभावनया चैतन्मन आत्मन्येव वशं नयेदात्मवदय-
तानापादयेत् । एव योगाभ्यासकलायोगिन आत्मन्येव प्रशाम्यति मनः ॥ २६ ॥

प्रशान्तमनसं ह्येनं योगिनं सुप्रसुप्तमम् ।

उपैति शान्तरजसं ब्रह्मभूतमकल्मषम् ॥ २७ ॥

प्रशान्तमनस प्रशान्तं मनो यस्य स प्रशान्तमनास्त प्रशान्तमनसं ह्येन योगिनं सुप्रसुप्तम निरतिशयसुषुप्तपगच्छति । शान्तरजस प्रशीणनोद्धारितेशरजसविलयः । ब्रह्मभूतं जीवन्मुक्तं ब्रह्मैव सर्वमित्येवंनिश्चयवन्तं ब्रह्मभूतमकल्मषधर्माधर्मादि-
वर्जितम् ॥ २७ ॥

युञ्जन्नेवं सदात्मानं योगी विगतकल्मषः ।

सुप्तेन ब्रह्मसंस्पर्शमत्यन्तं सुखमभुते ॥ २८ ॥

युञ्जति । युञ्जन्नेव यथोक्तेन कल्पेन योगी योगान्तरावधिना सदात्मानं विगत-
कल्मषो विगतपापः सुप्तेनानायास्येन ब्रह्मसंस्पर्शं नृत्तना परेण ससंस्पर्शं यस्य तद्व्यक्त्यस्यैव
सुखमत्यन्तमनमनात्स वन्तं इत्यत्यन्तमुत्तुष्ट निरतिशयमस्तुो व्याप्नोति ॥ २८ ॥

इदानीं योगस्य ब्रह्मसंस्पर्शदर्शनं सर्वसत्तादिच्छेदकारण तत्पददशने—

सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि ।

ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्रसमदर्शनः ॥ २९ ॥

सर्वभूतस्थ सर्वेषु भूतेषु स्थित्वा स्वमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि ब्रह्मादीनि
साम्बन्धयन्तानि च सर्वभूतान्पारमम्येकतां गतानीक्षते परवान् योगयुक्तात्मा समाहितः
स्तःकरणः सर्वत्रसमदर्शनः सर्वेषु ब्रह्मादिस्थावरान्तेषु विषयेषु सर्वभूतेषु समं निर्विशेषं
ब्रह्मात्मैकत्वविषयं दर्शनं ज्ञानं यस्य स सर्वत्रसमदर्शनः ॥ २९ ॥

इदं सत्त्वात्मैकत्वदर्शनस्य फलमुच्यते—

यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति ।

तस्माद् न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति ॥ ३० ॥

यो मा पश्यति वासुदेवं सर्वस्यात्मानं सर्वत्र सर्वेषु भूतेषु सर्वं च ब्रह्मादि-
भूतज्ञानं मयि सत्त्वात्मनि पश्यति तस्यैवमात्मैकत्वदर्शिनोऽङ्गीकरो न प्रणश्यामि
न परोक्षतां गमिष्यामि । स च मे न प्रणश्यति स च विद्वान्मम वासुदेवस्य न
प्रणश्यति न परोक्षो भवति तस्य च मम चैकत्वमकत्वात् । स्वात्मा हि नामात्मनः
मियं पयं भवति । ॥ ३० ॥

वसुधाधामैव सर्वार्थमैकत्वदर्शी हृद्येनत्पूर्वलोकाव सन्वदर्शनमनुभूय तत्फलं
मोक्षोऽपिधीयते ।

सर्वभूतस्थितं यो मां भजत्येवमस्थितः ।

सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि धर्तते ॥ ३१ ॥

सर्वथा सर्वप्रकारैर्वर्तमानोऽपि सम्यग्दर्शी योगी मयि वैष्णवे परमे पदे वर्तते
नित्यमुक्त एव स न मोक्षं प्रति केनचित्प्रतिबध्यत इत्यर्थः ॥ ३१ ॥

किंचान्यत्—

आत्मौपम्येन सर्वत्र समं पश्यति योऽर्जुन ।

सुखं वा यदि वा दुःखं स योगी परमो मतः ॥ ३२ ॥

आत्मौपम्येनात्मा स्वयमेवोपमीयते [अनया] इत्युपमा तस्या उपमाया भाव
ओपम्य तेनात्मौपम्येन सर्वत्र सर्वभूतेषु समं तुल्यं पश्यति योऽर्जुन । स च किं समं
पश्यताल्लुच्यते यथा मम सुखमिष्टं तथा सर्वप्राणिना सुखमनुकूलम् । वाशब्दश्चार्थः ।
यदि वा यच्च दुःखं मम प्रतिकूलमनिष्टं यथा तथा सर्वप्राणिना दुःखमनिष्टं प्रतिकूल-
मित्येवमात्मौपम्येन सुखदुःखे अनुकूलप्रतिकूले तुल्यतया सर्वभूतेषु समं पश्यति न
कस्यचित्प्रतिकूलमाचरत्यहिंसक इत्यर्थः । य एवमहिंसकः सम्यग्दर्शननिष्ठः स योगी
परम उक्तृष्टा मनोऽभिप्रेत सर्वयोगिना मध्य ॥ ३२ ॥

एतस्य वयोक्तस्य सम्यग्दर्शनलक्षणस्य योगस्य दुःखमपाद्यतामालक्ष्य शुभ्रपुरुषं
तत्प्राप्त्युपायम्—

अर्जुन उवाच—

योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन मधुसूदन ।

एतस्माद् न पश्यामि चञ्चलत्वास्थितिं स्थिराम् ॥ ३३ ॥

योऽयं योगस्त्वया प्रोक्तः साम्येन समवेन हे मधुसूदन, एतस्य योगस्याह न
पश्यामि नोपलभे चञ्चलत्वान्मनस किं स्थिरामचला स्थितिम् ॥ ३३ ॥

प्रसिद्धमेतत्—

चञ्चलं हि मनः कृष्ण प्रमाथि ध्रुवदृढम् ।

तस्माद् निग्रहं मन्ये वायोरिव सुदुष्करम् ॥ ३४ ॥

चञ्चलमिति । चञ्चलं हि मनः कृष्णेति कृपतेरपिलेखनार्थस्य रूपं भक्तजनपापा-
दिदोषाकर्षणारकृष्ण । न केवलमत्यर्थं चञ्चलं प्रमाथि च प्रमथनशालं प्रमथ्नाति शरीरं
मिन्द्रियाणि च विक्षिपति परवशी करोति । किं च बलवन्न केनचिप्रियन्तु शक्यम् ।
किंच दृढं तन्नुनागवदृच्छेद्य तस्यैवभूतस्य मनसोऽहं निग्रहं निरोधं मन्ये वायोरिव ।
यथा वायोर्दुष्करो भिद्यहलनोऽपि मनसो दुष्करं मन्ये इत्यभिप्रायः ॥ ३४ ॥

श्री भगवानुवाच—

एवमेव यथा ज्वलीनि—

असशयं महाबाहो मनो दुर्निग्रहं चलम् ।

अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते ॥ ३५ ॥

असंशयं नास्ति संशयो मनो दुर्निग्रहं गलमित्यत्र हे महाबाहो । किंत्वभ्यासेन त्वभ्यासो नाम चित्तभूगौ कस्याचित्तमानप्रत्ययावृत्तिक्षित्तस्य । वैराग्य नाम वृष्टा-
दृष्टेष्टभोगेषु दोषदर्शनाभ्यासाद्वैतुष्य तेन च वैराग्येण गृह्यते । विक्षेपरूपः प्रधाराक्षित्त-
स्यैव तन्मनो गृह्यते निगृह्यते निरुह्यत हर्यर्थ ॥ ३५ ॥

यः पुनरसंयतात्मा तेन—

असंयतात्मना योगो दुष्प्राप इति मे मतिः ।

अस्यात्मना तु यतता शक्योऽवाप्तुमुपायतः ॥ ३६ ॥

असंयतात्मनाभ्यासवैराग्याभ्यामसंयत भात्माऽन्तःकरणं यस्य सोऽगमसंयतात्मा
तेनासंयतात्मना योगो दुष्प्रापी दुष्प्रेन प्राप्यत इति मे मतिः । यत्तु पुनर्वंश्यात्मा-
भ्यासवैराग्याभ्यां ब्रह्मस्वमापादित भात्मा मनो यस्य सोऽत्र वश्यात्मा तेन वश्यात्मना
तु यतता भूयोऽपि प्रयत्न कुर्वता अन्वयोऽवाप्तु योग वश्यातो बभोक्तादुपगयात् ॥३६॥

तत्र योगाभ्यासाङ्गीकरणेन परलोकेहलोकप्राप्तिनिमित्तानि कर्माणि सन्त्यस्तानि
योगसिद्धिफलं च मोक्षसाधनं सम्पददर्शनं न प्राप्तमिति योगी योगमार्गान्मरणकाले
चक्रितचित्त इति तस्य नाशमाशङ्क्य—

अर्जुन उवाच—

अयतिः श्रद्धयोपेतो योगाचलितमानसः ।

अप्राप्य योगसंसिद्धिं कां गतिं कृष्य गच्छति ॥ ३७ ॥

अयतिरप्रयत्नवान्योगमार्गे श्रद्धयास्तिव्यशुद्ध्या चोपेतो योगादन्तकालेऽपि चलित
मानस मनो यस्य स चलितमानसो अष्टस्मृति सोऽप्राप्य योगसंसिद्धिं योगफल
सम्पददर्शनं कां गतिं हे कृष्य गच्छति ॥ ३७ ॥

कश्चिन्नोभयविभ्रष्टश्छिन्नाभ्रमिव नश्यति ।

अप्रतिष्ठो महाबाहो विमूढो ब्रह्मणः पथि ॥ ३८ ॥

कश्चिदिति । कश्चिर्किं नोभयविभ्रष्ट कर्ममार्गायोगमार्गाश्च विभ्रष्ट सविच्छन्ना
भ्रमिव नश्यति किं वा न नश्यत्यप्रतिष्ठो निराश्रयो हे महाबाहो विमूढः सन्ब्रह्मण
पथि ब्रह्मप्राप्तिमार्गे ॥ ३८ ॥

एतन्मे संशयं कृष्य च्छेतुमर्हस्यशेषतः ।

त्वदन्यः संशयस्यास्य च्छेत्ता न ह्युपपद्यते ॥ ३९ ॥

एतदिति । एतन्मे मम संशयं कृष्य च्छेतुमर्हस्यशेषतस्त्वरन्यस्त्वसोऽन्य
ऋषिर्देवो वा छेत्ता नाशयिता संशयस्यास्य न हि यत्नादुपपद्यते समवत्समस्त्वमेव
च्छेतुमर्हसीत्यर्थः ॥ ३९ ॥

श्रीभगवानुवाच—

पार्थ नैवेह नामुत्र विनाशस्तस्य विद्यते ।

न हि कल्याणकृत्कश्चिद्दुर्गतिं तात गच्छति ॥ ४० ॥

पाथनि । हे पार्थ नैवेह लोके नामुत्र परस्मिन्वा लोके विनाशस्तस्य विद्यते नास्ति नाशो नाम पूर्वस्माद्धोनजन्मप्राप्तिं स योगभ्रष्टस्य नास्ति, न हि यस्मात्कल्याणकृत्कश्चिद्दु-
भक्तकश्चिद्दुर्गतिं कुत्सिता गतिं हे तात तनोत्यात्मानं पुत्ररूपेणेति पिता तात उच्यते
पितैव पुत्र इति पुत्राऽपि तात उच्यते शिष्याऽपि पुत्र उच्यते, गच्छति ॥ ४० ॥

किं त्वस्य भवति—

प्राप्य पुण्यकृतां लोकानुपित्वा शाश्वतां समाः ।

शुचीनां श्रीमतां गेहे योगभ्रष्टोऽभिजायते ॥ ४१ ॥

योगमार्गे प्रवृत्तं सन्धासी सामर्थ्यात्प्राप्य गत्वा पुण्यकृतानामश्वमेधारियतित्तिमां
लोकास्तत्र चोपित्वा वासतनुभयं शाश्वतानित्यां समां सवत्सरास्तद्भोगक्षये शुचीनां
यथोत्तवारिणा श्रीमतां विभूतित्मतां गेहे गृहे योगभ्रष्टोऽभिजायते ॥ ४१ ॥

अथवा योगिनामेव कुले भवति धोमताम् ।

एतद्धि दुर्लभतरं लोके जन्म यदीदृशम् ॥ ४२ ॥

अथेति । अथवा श्रीमतां नुलादन्यरिमन्योगिनामेव दरिद्राणां कुले भवति
जायते धोमतां बुद्धिमताम् । एतद्धि जन्म यदरिद्राणां योगिनां कुले दुर्लभतरं दु-
स्त्वभतरं पूर्वमपेक्ष्य लोके जन्म यदीदृशं यथोक्तविशेषे कुले ॥ ४२ ॥

यस्मात्—

तत्र तं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदेहिकम् ।

यतते च ततो भूयः संसिद्धौ कुरुनन्दन ॥ ४३ ॥

तत्र योगिनां कुले तं बुद्ध्या संयोगं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदेहिकं पूर्वस्मिन्नेहे
भव पौर्वदेहिकं यतते च प्रयत्नं करोति ततस्तरमात्पूर्वकृतात्मस्वाराद्भूयो बहुतरं
संसिद्धौ संसिद्धिनिमित्तं हे कुरुनन्दन ॥ ४३ ॥

यथ पूर्वदेहबुद्धिसंयोग इति तदुच्यते—

पूर्वाभ्यामेव तेनैव हियते ह्यपशोऽपि सः ।

जिज्ञासुरपि योगम्यं शब्दब्रह्मातिवर्तते ॥ ४४ ॥

यः पूर्वजन्मानि कृतोऽभ्यासं न पूर्वाभ्यामेव तेनैव बलवता हियते हि यस्मा-
दवशोऽपि स योगभ्रष्टो न कृतं नेयोगाभ्यासस्वकाराद्बलवत्तरमवमार्दिलक्षुणं नमं
तत्रा वागभ्यासनिर्जनं मस्कारेण हियते । अथमंशेद्बलवत्तरः कृतस्तेन योगकोऽपि
स्वकारोऽभिभूयत एव । तत्क्षये तु योगतः स्वयमेव वाग्मयस्ते न दीर्यं

सात्प्रथम्यापि विनाशस्तस्वारीत्यर्थः । त्रिशामुरपि योगस्य स्वरूपं शत्रुमिच्छन्योग-
 मार्गं प्रकृतः मन्व्यामी योगभ्रष्टः गानध्यांरमोऽपि शब्दमङ्गलं चेतोत्कर्मामुद्धान-
 फलमतिवर्ततेऽप्यकारिण्यपि विमुक्तं बुद्ध्या यो योगं तस्मिन्मोऽभ्यासं कुर्वीत् ॥ ४४ ॥

कुतश्च योगित्वं श्रेय इति—

प्रवृत्ताद्यतमानस्यु योगी संशुद्धकित्त्वियः ।

अनेकजन्मसंमिद्वन्ततो याति परां गतिम् ॥ ४५ ॥

प्रवृत्ताद्यतमानोऽपि क्व यतमान इत्यर्थः । यत्र योगी त्रिशामुदकिस्त्रितो
 विशुद्धकित्त्वियः संशुद्धपापाऽनेकेषु जन्मसु भित्तिविनिष्कम्भारघातमुपविश्य तेनो-
 पगिनानानेकजन्मद्वयेन भूमिद्वोऽनेन जन्ममिद्वन्ततो मन्व्यामी परां
 गतिम् ॥ ४५ ॥

यस्मादेव तस्मात्—

तपस्विभ्योऽधिकं योगी ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिकः ।

कर्मिभ्यश्चाधिकं योगी तस्माद्योगी भवत्युत ॥ ४६ ॥

तपस्विभ्योऽधिकं योगी ज्ञानिभ्योऽपि, ज्ञानमत्र दास्यवापिदस्यं तद्वत्त्वोऽपि
 मनो ज्ञानोऽधिकः श्रेष्ठ इति कर्मिभ्योऽपिहोत्रादि कर्मं तद्वत्त्वोऽपि योगी
 विशिष्टो यस्मात्तस्माद्योगी भवत्युत ॥ ४६ ॥

योगिनामपि सर्वेषां मद्गतैर्नान्तरामना ।

अद्वारात्प्रवृत्तो यो मां स मे युक्ततमो मतः ॥ ४७ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संज्ञितायां वैयासकी श्रीम-
 धर्मपर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ऋषिप्रसादां योगनाम्ने

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे ध्यानयोगो नाम पद्योऽध्यायः ॥६॥

योगिनामिति । योगिनामपि सर्वेषां कर्मादिभ्यादिभ्यान्तराणां मत्प्रे मद्गतैर्न
 मयि वासुदेवे मत्ताडितैर्नान्तरामनाऽन्तःकरणेन अद्वारात्प्रवृत्तान् मन्वन्तो मेवमे
 यो मां स मे मम युक्ततमोऽपिमेव युक्तो मत्प्रेऽपिमेव इति ॥ ४७ ॥

इति श्रीमत्पद्मसहस्रनाम्नायाः श्रीकृष्णार्जुनसंवादे ऋषिप्रसादां योगिनाम्नेऽध्यायः
 भगवतः कृती श्रीमद्भगवद्गीतासुध्याययोगो नाम पद्योऽध्यायः ॥६॥

अथ सप्तमोऽध्यायः ।

“योगिनामपि सर्वेषां मद्गतेनान्तरात्मना । श्रद्धावान्भजेते यो मां स मे
शुक्तमो मतः ॥” (Bha. Gl. VI. 47) इति प्रथमोऽध्यायस्य स्वर्गमेवेदं
मदीय तत्त्वमेव मद्गतान्तरात्मा स्यादित्येतद्विबुधुः—

श्रीमगवानुवाच—

मय्यासक्तमना पार्थ योग युञ्जन्मदाश्रय ।

असशय समग्र मां यथा ज्ञास्यसि तच्छृणु ॥ १ ॥

मयि बद्धमाणाविशेषणे परमेश्वर आसक्त मनो यस्य स मय्यासक्तमना हे पार्थ
योग युञ्जन्मनासमाधानं कुर्वन्मदाश्रयोऽहमेव परमेश्वर आश्रयो यस्य स मदाश्रयो
या हि कश्चित्पुरुषार्थेन केनचिदर्थी भवति स तत्साधनं यस्माद्भिरोत्पादि तपो दानं
वा किञ्चिदाश्रयं प्रतिपद्यतेऽयं तु योगी मानेवाश्रयं प्रतिपद्यते हितवान्यत्साधनान्तरं
मयेवासक्तमना भवति । यत्त्वमेवम्भूतं सप्तशययं समग्रं समस्तं विभूतिबलं
शक्त्यैश्वर्यादिगुणसंपन्नं मां यथा येन प्रकारेण ज्ञास्यसि सशयमन्तरेणैवमेव मया
वानिति तच्छृणुच्यमानं मया ॥ १ ॥

तथा मद्रिषयम्—

ज्ञानं तेऽहं सविज्ञानमिदं वक्ष्याम्यदोषतः ।

यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्यज्ज्ञातव्यमवशिष्यते ॥ २ ॥

ज्ञानं ते तुभ्यमहं सविज्ञानं विज्ञानसहितं स्वानुभवसंयुक्तमिदं वक्ष्यामि
कथयिष्याम्यदोषतः कात्स्वयेन । तज्ज्ञानं विवक्षितं स्तौति श्रेष्ठुरभिमुखीकरणात् ।
यज्ज्ञात्वा यज्ज्ञानं ज्ञात्वा नेह भूयो पुनर्ज्ञातव्यं पुरुषार्थसाधनमवशिष्यते नावशेषो
भवतीति मत्तत्त्वज्ञो यः स सर्वज्ञो भवतीत्यर्थः ॥ २ ॥

* अतो विशिष्टपलत्वादुल्लभं ज्ञानं कथमित्युच्यते—

मनुष्याणां सहस्रेषु कश्चिद्यतति सिद्धये ।

यततामपि सिद्धानां कश्चिन्मां वेत्ति तत्त्वतः ॥ ३ ॥

मनुष्याणां मध्ये सहस्रेष्वमेवेषु काश्चित्प्रयत्नं करोति सिद्धये सिद्धयर्थम्
तेषां यत्तत्तामपि सिद्धानां सिद्ध्या एव हि ते ये मोक्षाय यत्नन्ते तेषां काश्चि-
देव मा वेत्ति तत्रतो यथावत् ॥ ३ ॥

श्रोतारं प्ररोचनेनाभिगुणीकृत्याह—

भूमिरापोऽनलो वायुः खं मनो बुद्धिरिव च ।

अहंकार इतीयं भे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥ ४ ॥

भूमिरिति पृथिवीतन्मात्रमुच्यते न स्थूला ' भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ' इति वच-
नात् । तथावाद्दपोऽपि तन्मात्राण्येवोच्यन्ते । आपोऽनलो वायुः रा-
मन इति मनसः कारणमहंकारो गृह्यते । बुद्धिरित्यहंकारकारणं महत्तत्त्वम् ।
अहंकार इत्यादिवासंयुक्तमव्यक्तम् । यथा विषमयुक्तमत्र विषमुच्यते एव-
महंकारवासनादव्यक्तं मूलकारणमहंकार इत्युच्यते प्रवर्तकत्वादहंकारस्य ।
अहंकार एव हि सर्वस्य प्रवृत्तिर्नामिदं दृष्टं लोके । इतीयं यथोक्ता प्रकृतिर्भेदमैश्वरी
मायाशक्तिरष्टधा भिन्ना भेदमागता ॥ ४ ॥

अपरेयमित्तस्वन्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ।

जीवभूतां महाबाहो यदेदं धार्यते जगत् ॥ ५ ॥

अपरेति । अपरा न परा निकृष्टाशुद्धानर्थकरी सत्सारवन्धनात्मिकेयमित्तोऽस्या
यथोक्तायास्वन्यां विद्युद्वां प्रकृतिं ममात्मभूतां विद्धि मे परां प्रकृष्टा जीवभूता
क्षेत्रश्लक्षणां प्राणधारणनिमित्तभूता इह महाबाहो यथा प्रकृत्येदं धार्यते जगदन्तः-
प्रविष्टया ॥ ५ ॥

एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ।

अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा ॥ ६ ॥

एतदिति । एतद्योनीन्धेते परापरे क्षेत्रक्षेत्रश्लक्षणे प्रकृती योनि-
र्येषां भूतानां तान्येतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्येवमुपधारय जानीहि । यस्मान्मम
प्रकृती योनिः कारणं सर्वभूतानामतोऽहं कृत्स्नस्य समस्तस्य जगतः प्रभव उत्पत्तिः
प्रलयो विनाशस्तथा प्रकृतिद्वयद्वारेणाह सर्वेषु ईश्वरो जगतः कारणमित्यर्थः ॥ ६ ॥
यत्सारमाह—

मत्तः परतरं नान्यत्किञ्चिदस्ति धनंजय ।

मयि सर्वमिदं प्रोक्तं सृष्टे मणिगणा इव ॥ ७ ॥

मत्तः परमेश्वरोत्परतरमन्यत्कारणान्तरं किञ्चिदस्ति न विद्यतेऽहमेव जगत्कारण-
मित्यर्थः । हे धनंजय यस्मादेव तस्मान्ममि परमेश्वरे सर्वाणि भूतानि सर्वमिदं

जगत्प्रोतमनुस्मृतमनुगनमनुविद्व प्रथितमित्यर्थः । दीर्घतन्नुपु पठवत्सूत्रे च मनिगा
इव ॥ ७ ॥

केन केन धर्मेण विशिष्टे त्वयि सर्वमिदं प्रोतमित्युच्यते—

रसोऽहमप्सु कौन्तेय प्रभास्मि शशिसूर्ययोः ।

प्रणवः सर्ववेदेषु शब्दः रे पौरुषं नृपु ॥ ८ ॥

सोऽहमपा य मार त रमस्मिन्नूरगभूते मर्याप प्रोता इत्यर्थः । एव
मर्षं । दधाहमप्सु रस एव प्रभास्मि शशिसूर्ययोः । प्रणव ओंकार सर्ववेदेषु
तस्मिन्प्रणवभूते मयि सर्वे वेदा प्रोता । तथा य आदेशे शब्दः मारभूत-
रस्मिन्मयि य प्रोतम् । तथा पौरुष पुरुषस्य भावो यन पुबुद्धिनृपु तस्मिन्मयि
पुरुषा प्रोता ॥ ८ ॥

पुण्यो गन्धः पृथिव्या च तेजश्चास्मि विभातरां ।

जीवनं सर्वभूतेषु तपश्चास्मि तपस्विषु ॥ ९ ॥

पुण्य इति । पुण्य सुरभिगन्ध पृथिव्या चाह तस्मिन्मयि गन्धभूते पृथिवी
प्रोता । पुण्यत्व गन्धस्य स्वभावत एव पृथिव्या दक्षितमवादिषु रसाद्रे पुण्यत्वो-
पलक्षणायम् । अपुण्यत्वं तु गन्धादीनामविद्याधर्माद्यपेक्ष ससारिणां भूतविशेष-
ससर्गनिमित्तं भवति । तेजो दीप्तिश्चास्मि विभावसावघ्नी । तथा जीवनं सर्वभूतेषु
केन जीवन्ति सर्वाणि भूतानि तज्जीवनम् । तपश्चास्मि तपस्विषु तस्मिन्मयि
तपस्विनः प्रोताः ॥ ९ ॥

बीजं मां सर्वभूतानां विद्धि पार्थ सनातनम् ।

बुद्धिर्बुद्धिमतामस्मि तेजस्तेजस्विनामहम् ॥ १० ॥

बीजमिति । बीजं प्ररोहकारण मा विद्धि सर्वभूतानां हे पार्थ सनातन चिर-
तनम् । किंच बुद्धिर्विवेकशक्तिरतन-करणस्य बुद्धिमतां विवेकशक्तिमतामस्मि तेजः
प्रागल्भ्यं तद्रता तेजस्विनामहम् ॥ १० ॥

बलं बलवतां चाहं कामरागविवर्जितम् ।

धर्माविरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ ॥ ११ ॥

बलमिति । बल सामर्थ्यमोजो बलवतामहम् । तच्च बल कामरागविवर्जित कामश्च
रागश्च कामरागौ कामरतृष्णासंमिच्छेषु विषयेषु रागो रजना प्राप्तेषु विषयेषु
ताभ्यां विवर्जितं देहादिधारणमात्रार्थं बलमहमस्मि न तु यत्समारिणां तुष्णा-
रागनारणम् । किं च धर्माविरुद्धो धर्मेण शार्पार्थेनाविरुद्धो यः प्राप्तिषु भूतेषु
कामो यथा देहधारणमात्रार्थोऽशनपानादिविषयः कामोऽस्मि हे
भरतर्षभ ॥ ११ ॥

किं—

ये चैव सात्त्विका भावा राजसास्तामसाश्च ये ।

मत्त एवेति तान्प्रिद्धि न एवहं तेषु ते मयि ॥ १२ ॥

ये चैव सात्त्विका, सत्त्वनिवृत्ता भावाः पदार्था राजसा रजोनिवृत्तास्तामसा-
स्तामोनिवृत्ताश्च ये केचित्प्राणिना स्वकर्मवशाज्जायन्ते भावास्तामस्त एव जायमाना-
नित्येवं विद्धि समस्तानिव । यद्यपि ते मत्तो जायन्ते तथापि न एवहं तेषु
तदधीनस्तद्वशो यथा संसारिणस्ते पुनर्मयि मद्दशा मदधीना ॥ १२ ॥

एवंभूतमपि परमेश्वरं नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभावं सर्वभूतात्मान मिशुंण संसा-
रदोषवीजप्रदाहकारणं मा नाभिजानाति जगदित्युक्तोऽहं दर्शयति भगवान् । तच्च
किंनिमित्तं जगतोऽज्ञानमित्युच्यते—

त्रिभिर्गुणमयैर्भावैरेभिः सर्वमिदं जगत् ।

मोहितं नाभिजानाति मामेभ्यः परमव्ययम् ॥ १३ ॥

त्रिभिर्गुणमयैर्गुणविकारै रागद्वेषमोहादिप्रकारैर्भावैः पदार्थैरेभियंघोक्तैः सर्वमिदं
प्राणिजातं जगन्मोहितमविवेकितामापादित सत्त्वाभिजानाति मामेभ्यो यथोक्तेभ्यो
गुणेभ्यः परं व्यतिरिक्तं विलक्षणं चान्ययं व्ययरहितं जन्मादिसर्वभाव-
विकारवर्जितमित्यर्थः ॥ १३ ॥

कथं पुनर्देवीमेता त्रिशुणात्मिका वैष्णवी मायामातृकामन्तात्युच्यते—

देवी होपा गुणमयी मम माया दुरत्यया ।

मामेव ये प्रपद्यन्ते मायामेता तरन्ति ते ॥ १४ ॥

देवी देवस्य ममेश्वरस्य विष्णोः स्वभूता हि यस्मादेषा यथोक्ता गुणमयी
मम माया दुरत्यया दुःसेनाल्लयोऽतिक्रमण यस्या सा दुरत्यया । तत्रैव सति सर्व-
धर्मान्परित्यज्य मामेव मायाविन स्यात्समभूतं सर्वात्मना ये प्रपद्यन्ते ते मायामेता
सर्वभूतमोहिनीं तरन्त्यतिक्रामन्ति सत्सारवन्धनान्मुच्यन्ते इत्यर्थः ॥ १४ ॥

यदि स्त्वा प्रपन्ना मायामेता तरन्ति कस्मात्त्वामेव सर्वे न प्रपद्यन्त इत्युच्यते—

न मां दुष्कृतिनो मूढाः प्रपद्यन्ते नराधमाः ।

माययापहृतज्ञाना आसुरं भावमाश्रिताः ॥ १५ ॥

न मा परमेश्वर दुष्कृतिनः पापकारिणो मूढा प्रपद्यन्ते नराधमा नराणां
मध्येऽधमा निरुच्छास्ते च माययाऽपहृतज्ञानाः समुचितज्ञाना आसुरं भाव हिमानृतादि-
लक्षणमाश्रिताः ॥ १५ ॥

ये पुनर्नरोत्तमाः पुण्यकर्माणि—

चतुर्विधा भजन्ते मा जना सुकृतिनोऽर्जुन ।

आर्तो जिज्ञासुरर्थार्थी शानी च भरतर्षभ ॥ १६ ॥

चतुर्विधाश्चतुष्प्रकारा भजन्ते सेवते मा जना सुकृतिन पुण्यकर्माणो हेऽर्जुन
आर्त आर्तिपरिगृहीतरत्नस्करव्याप्ररागादिनाभिभूत आपन्नो जिज्ञासुर्भगवत्तत्त्व ज्ञातु
मिच्छति योऽर्थार्थी धनकामो शानी विष्णोस्तत्त्वविद्य हे भरतर्षभ ॥ १६ ॥

तेषां शानी निययुक्त एकभक्तिविशिष्यते ।

प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थमह स च मम प्रिय ॥ १७ ॥

तेषामिति । तेषां चतुर्णां मध्ये शानी तत्त्ववित्त्वविस्तारित्वयुक्तो
भवदेकभक्तिश्चान्यस्य भजनीयस्यादर्शनात् स एकभक्तिविशिष्यते विशेषमाधि
क्यमापद्यतेऽतिरिच्यत इत्यथ । प्रियो हि यस्माद्दहमात्मा ज्ञानिनोऽतस्तस्या
हमत्यर्थं प्रिय । प्रसिद्ध हि लोक आत्मा प्रियो भवतीति । तस्मान्ना
निन आमत्वाद्वासुदेव प्रिया भवतीत्यथ । स च ज्ञानी मम वासुदेवस्या
त्मैवेति ममात्यर्थं प्रिय ॥ १७ ॥

न तद्वर्नादियस्यो वासुदेवस्य प्रिया । न हि तर्हि—

उदत्ता सर्व एवेते ज्ञानी त्वामैव मे मतम् ।

आस्थित स हि युक्तामा मामेवानुत्तमा गतिम् ॥ १८ ॥

उदारा उकृष्टा सर्व एवेते त्रयोऽपि मम प्रिया एवेत्यर्थं । न हि कश्चिन्मूर्खो
मम वासुदेवस्याप्रियो भवति ज्ञानी त्वत्यर्थं प्रियो भवतीति विशेष ।
सकस्मादित्याह ज्ञानी त्वामैव नान्यो मत्त इति मे मम मत निश्चय ।
आस्थित आरोडु प्रपृत्त स ज्ञानी हि यस्माद्दहमेव भगवान्वासुदेवो नान्योऽ
स्मीत्येव युक्तामा समाहितचित्त सन्ममेव पर ब्रह्म गन्तव्यमनुत्तमा गतिं गतु
प्रपृत्त इत्यर्थं ॥ १८ ॥

ज्ञानी पुनरपि स्तूयने—

बहूना जन्मनामन्ते ज्ञानवान्मां प्रपद्यते ।

वासुदेव सर्वमिति स महामा सुदुर्लभ ॥ १९ ॥

बहूनां जन्मनां ज्ञानाथस्वरकाराश्रयाणामन्ते समाप्तौ ज्ञानवाप्राप्तपरिपाकज्ञानो
मां वासुदेव प्रत्यगात्मानं प्रत्यक्षत प्रपद्यते । वयं वासुदेव सर्वमिति । य एव
सर्वात्मानं मां मारायणं प्रतिपद्यत स महामा न तस्मात्तद्वोऽस्त्यधिवो वा । अत
सुदुर्लभा मनुष्याणां महत्साम्पत्त्युक्तम् (VII 3) ॥ १९ ॥

आत्मैव सर्वं वासुदेव इत्येवममतिपत्नी कारणमुच्यते—

कामैस्तैस्तैर्हृतज्ञाना प्रपद्यन्तेऽन्यदेवता ।

त त नियममारथाय प्रहृत्या नियता स्वया ॥ २० ॥

कामैस्तेः पुत्रपशुस्वर्गादिविषयैर्ह्यज्ञाना अपहृतविवेकज्ञाना प्रपद्यन्तेऽन्यदेवता-
माप्नुवन्ति वासुदेवादात्मनोऽन्वा देवतास्त त नियम देवताराधने प्रसिद्धो यो यो
नियमस्त तमास्थायाश्रित्य प्रकृत्वा स्वभावेन जन्मान्तराजितसस्कारविशेषेण नियता
नियमिता स्वनात्मीयया ॥ २० ॥

तेषां च कामिनाम्—

यो भो यां यां तनुं भक्तः श्रद्धयाऽर्चितुमिच्छति ।

तस्य तस्याचलां श्रद्धां तामेव विदधाम्यहम् ॥ २१ ॥

यो ३. कस्मी यां यां देवतातनुं श्रद्धया सजुक्तो भक्तश्च सप्रार्थितुं पूजयितुमि-
च्छति तस्य तस्य कामिनोऽचला स्थिरा श्रद्धा तामेव विदधामि स्थिराकरामि ययैव
पूर्वं प्रवृत्त स्वभावतो यो या देवतातनुं श्रद्धयाऽर्चितुमिच्छताति ॥ २१ ॥

स तथा श्रद्धया युक्तस्तस्या राधनमीदृते ।

लभते च ततः कामान्भयेव विदितान् हि ताम् ॥ २२ ॥

स तथेति । स तथा मद्रिहितया श्रद्धया युक्तः सततस्या देवतातन्वा राधनमा-
राधनमीदृते चेटते लभते च ततस्तस्या आराधिताया देवतातन्वा कामानाप्सिता
न्मथैव परमेश्वरेण स्वयमेव कर्मफलविभागश्चतया विहितानिमितास्तान् हि यस्मात् भगवता
विहिता कामास्तरमाप्तानवदय लभत इत्यर्थः । हितानिति पदच्छेदे हितस्य
कामानामुपचरित कल्प्य न हि कामा हिता कस्यचित् ॥ २२ ॥

यस्मादन्तवत्साधनन्यापारा अविवेकिनः कामिनश्च तेऽत —

अन्तवत्सु फल तेषां तद्भवत्यल्पमेधसाम् ।

देवान्देवयजो यान्ति मद्भक्ता यान्ति मामपि ॥ २३ ॥

अन्तवद्दिनादि तु फल तेषां तद्भवत्यल्पमेधसामल्पप्रज्ञाना देवान्देवयजो यान्ति
देवान्यजन्तीनि देवयजरते देवान् यान्ति । मद्भक्ता यान्ति मामपि । एव समानेऽप्यायासे
मामेव न प्रपद्यन्तेऽनन्तफलायादौ खलु कष्ट वर्तत इत्यनुकोश दर्शयति भगवान् ॥ २३ ॥

किंनिमित्तं मामेव न प्रपद्यन्त इत्युच्यते—

अध्यक्तं व्यक्तिमापन्न मन्यन्ते मामबुद्धयः ।

परं भावमजानन्तो ममात्मयमनुत्तमम् ॥ २४ ॥

अव्यक्तमप्रकाश व्यक्तिमापन्न प्रकाश गतमिदानी मन्यन्ते मा नित्यप्रसिद्ध-
मीश्वरमपि सन्तमबुद्धयोऽविवेकिन पर भाव परमात्मस्वरूपमजानन्तोऽपिनेकिनो
ममाव्यय व्ययरहितमनुत्तम निरतिशय मदीय भावमजानन्तो मन्यन्त इत्यर्थः ॥२४॥

तदीयमज्ञान किंनिमित्तमित्युच्यते—

नाहं प्रवादाः सर्वस्य योगमायासमावृतः ।

मूढोऽयं नाभिजानाति लोको मामजमव्ययम् ॥ २५ ॥

नाहं प्रकाशः सर्वस्य लोकस्य केषांचिदेव मद्भक्तानां प्रकाशोऽहमित्यभिप्रायः । योगमायानमावृतो योगो गुणानां युक्तिर्घटनं सैव माया योगमाया तथा बोग-
मायया समावृत सृष्टञ्च इत्यर्थः । अत एव मूढो लोकोऽयं नाभिजानाति
मामजमव्ययम् ॥ २५ ॥

यथा योगमायया समावृत मा लोको नाभिजानाति नासौ योगमाया मदीवा
सती ममेश्वरस्य मायाविनो ज्ञानं प्रतिवध्नाति यथाप्यस्यापि मायाविनो माया
ज्ञानं तद्वत् । यत एवमन्तः—

वेदाहं समर्तानि वर्तमानानि चाजुंन ।

भविष्याणि च भूतानि मां तु वेद न कश्चन ॥ २६ ॥

अहं तु वेदं जाने समतानानि समर्तानानि भूतानि वर्तमानानि चाजुंन
भविष्याणि च भूतानि वेदाहं मां तु वेदं न कश्चन मद्भक्त मच्छरणमेकं मुक्त्वा
मत्तत्त्ववेदनाभावादेव न मा भजते ॥ २६ ॥

केन पुनर्मत्तत्त्ववेदनप्रतिबन्धेन प्रतिवद्धानि सन्ति जायमानानि सर्वभूतानि मां
न विदन्तीत्यपेक्षायामिदमाह—

इच्छाद्वेषसमुत्थेन द्वंद्वमोहेन भारत ।

सर्वभूतानि समोहं सगं यान्ति परंतप ॥ २७ ॥

इच्छाद्वेषसमुत्थेनेच्छा च द्वेषश्चेच्छाद्वेषौ ताभ्यां समुत्पिष्टतानां च्छाद्वेषसमुत्थ-
स्तेनेच्छाद्वेषसमुत्थेन । केनेति विशेषापेक्षायामिदमाह द्वंद्वमोहेन द्वंद्वानिमित्तो मोहो
द्वंद्वमोहस्तद्विवेच्छाद्वेषौ शातोष्णवत्परस्पराविरुद्धौ सुखदुःखतद्वेतुविषयो यथाकालं सर्व-
भूतैः सवध्यमानौ द्वंद्वशब्देनाभिधीयते । तत्र यदेच्छाद्वेषौ सुखदुःखतद्वेतुसंप्राप्त्या
लभ्यात्मकौ भवतस्तदा तौ सर्वभूतानां प्रज्ञायां स्ववशापादनद्वारेण परमार्थात्मतत्त्व
विषयज्ञानोत्पत्तिप्रतिबन्धकारणं मोहजनयतः । न हीच्छाद्वेषद्वेषवशां कृताचित्तस्य
यथाभूतार्थविषयज्ञानमुत्पद्यते बहिरपि विमुक्तस्य ताभ्यामाविष्टबुद्धेः समूढस्य
प्रत्यागात्मनि बहुप्रतिबन्धे ज्ञानं नोत्पद्यत इति । अतस्तेनेच्छाद्वेषसमुत्थेन द्वंद्वमोहेन
भारत भारतान्वयत सर्वभूतानि समोहितानि सन्ति समोहं समूढतां सगं जन्ममृत्यु-
त्तिकाल इत्येतयान्ति गच्छन्ति हे परंतप । मोहवशान्येव सर्वभूतानि जायमानानि
जायन्त इत्यभिप्रायः । यत एवमन्तस्तेन द्वंद्वमोहेन प्रतिवद्भ्रमज्ञानानि सर्वभूतानि
समोहितानि मामात्मभूतं न जानन्त्यत एवात्मभावेन मां न भजन्ते ॥ २७ ॥

वे पुनरनेन द्वंद्वमोहेन निमुक्त्वा सन्तस्त्वां विदित्वा यथाशास्त्रमात्मभावेन
भजन्त इत्यपेक्षितमर्थं दर्शयितुमुच्यते—

येषां त्वन्तगतं पापं जनानां पुण्यकर्मणाम् ।

ते द्वद्रमोहनिमुक्ता भजन्ते मां दृढव्रताः ॥ २८ ॥

येषां तु पुनरन्तग्न समाप्तप्राय क्षीण पाप जनानां पुण्यकर्मणा पुण्य कर्म
येषां सस्वशुद्धिकारण विद्यते ते पुण्यकर्मणस्तेषां पुण्यकर्मणा ते द्वद्रमोहनिमुक्ता
यथोक्तेन द्वद्रमोहेन निमुक्ता भजन्ते मां परमात्मान दृढव्रता एवमेव परमार्थतत्त्व
नान्यथेत्येव निश्चितविज्ञाना दृढव्रता उच्यन्ते ॥ २८ ॥

ते किमर्थं भजन्त इत्युच्यते—

जरामरणमोक्षाय मामाधित्य मतन्ति ये ।

ते ब्रह्म तद्विदुः कृत्स्नमध्यात्म कर्म चाखिलम् ॥ २९ ॥

जरामरणमोक्षाय जरामरणमोक्षार्थं मा परमेश्वरमाधित्य मत्समाहितचित्ता सन्तो
यतन्ति प्रयतन्ते ये ते यद्ब्रह्म पर तद्विदुः कृत्स्न समस्तमध्यात्म प्रत्यगात्माविषय वस्तु
तद्विदुः कर्म चाखिल समस्त विदुः ॥ २९ ॥

साधिभूताधिदैवं मां साधियज्ञं च ये विदुः ।

प्रयाणकालेऽपि च मा ते विदुर्युक्तचेतसः ॥ ३० ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्या सहिताया नैयासक्या भीष्म-
पर्वणि श्रीभगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योग-
शास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे ज्ञानविज्ञानयोगो
नाम सप्तमोऽध्याय ॥ ७ ॥

साधीति । साधिभूताधिदैवमधिभूत चाधिदैव चाधिभूताधिदैव सहाधिभूताधिदैवेन
साधिभूताधिदैव च मा ये विदुः साधियज्ञं च सहाधियज्ञेन साधियज्ञं ये विदुः प्रयाण
कालेऽपि च मरणकालेऽपि च मा ते विदुर्युक्तचेतसः समाहितचित्ता इति ॥ ३० ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिमाजकाचार्यमोविन्दभगवत्पूज्यपादाशिष्यश्रीमच्छंकर
भगवत् कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये ज्ञानविज्ञानयोगो नाम
सप्तमोऽध्याय ॥ ७ ॥

अथाष्टमोऽध्यायः ।

ते ब्रह्म तद्विदुः कृत्स्नमित्यादिना भगवताऽर्जुनस्य प्रश्नबौभानुषादिष्टान्यतस्तत्प्रश्ना-
र्थम्—

अर्जुन उवाच—

किं तद्ब्रह्म किमध्यात्मं किं कर्म पुरयोत्तम ।

अधिभूतं च किं प्रोक्तमधिदैवं किमुच्यते ॥ १ ॥

अधियज्ञः कथं कोऽत्र देहेऽस्मिन्मधुसूदन ।

प्रयाणकाले च कथं शैयोऽसि नियतात्मनिः ॥ २ ॥

एषां प्रश्नानां यथाक्रमं निर्णयाय—

श्री भगवानुवाच—

अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते ।

भूतभावोद्भवकरो विसर्गः कर्मसंश्रितः ॥ ३ ॥

अक्षरं न क्षरतीति पर आत्मा “एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्धि”
इति श्रुतेः (Br Upa. III. 8. 9) । ओंकारस्य चोमित्येकाक्षरं ब्रह्म
(VIII. 13) इति परेण विशेषणद्वयद्वयम् । परममिति च निरतिशये
ब्रह्मण्यक्षर उपपन्नतर विशेषणम् । तस्यैव परस्य ब्रह्मणः प्रतिदेहं प्रत्य-
गात्मभावः स्वभावः । स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते, आत्मानं देहमधिकृत्य प्रत्य-
गात्मतया प्रवृत्तं परमार्थब्रह्मावसानं वस्तु स्वभावोऽध्यात्ममुच्यतेऽध्यात्मशब्दे-
नाभिधीयते । भूतभावोद्भवकरो भूतानां भावो भूतभावरत्नस्वोद्भवो भूतभावोद्भवस्तं
करोतीति भूतभावोद्भवकरो भूतवस्तुत्पात्तिकर इत्यर्थः । विसर्गो विसर्जनं देवतोद्देशेन
चरुपुरोडाशादेन्द्रैव्यस्य परित्यागः स एव विसर्गलक्षणो यज्ञः कर्मसंश्रितः कर्मशब्दित
इत्येतत् । एतस्माद्भिर्वाचनभूताद्दृष्ट्यादिक्रमेण स्थावरजङ्गमानि भूतान्युद्भवन्ति ॥ ३ ॥

अधिभूतं क्षरो भावः पुरुषश्चाधिदैवतम् ।

अधियज्ञोऽहमेवात्र देहे देहभृतां वर ॥ ४ ॥

अधिभूतमिति । अधिभूत प्राणिजातमधिकृत्य भवतीति । कोऽसौ क्षरः क्षरतीति क्षरो विनाशी भारो यत्किञ्चिज्जनिमद्दस्तिवत्यर्थं । पुरुषः पूर्णमनेन सर्वमिति पुरि शयनाद्वा पुरुष आदित्यान्तरगतो हिरण्यगर्भः सर्वप्राणिकरणानामनुग्राहकः सोऽधि-देवतम् । अधियज्ञः सर्वयज्ञाभिमानिनी देवता विष्णवाख्या “ यज्ञो वै विष्णु ” (Tai Sam I 7 4) इति श्रुतेः । स हि विष्णुरहमेवात्रास्मिन्देहे वो यज्ञ-स्तरयाहमभियज्ञो यज्ञो हि देहानिर्वर्त्यत्वेन देहसमनायीति देहाधिकरणो भवति देहभूता वर ॥ ४ ॥

अन्तकाले च गामेव स्मरन्मुक्त्वा कलेवरम् ।

यः प्रयाति स भङ्गायं याति नास्त्यत्र संशयः ॥ ५ ॥

अन्तकाल इति । अन्तकाले च मरणकाले च गामेव परमेश्वर विष्णु स्मरन्मुक्त्वा परित्यज्य कलेवर शरीरं यः प्रयाति गच्छति स मद्भाव वैष्णवं तच्च याति नास्ति न विद्यतेऽत्रास्मिन्नर्थे संशयो याति वा न वेति ॥ ५ ॥
न गद्विषय एवाय नियमः किं तर्हि—

यं यं वापि स्मरन्भावं त्यजत्यन्ते कलेवरम् ।

तं तमेवैति कौन्तेय सदा तद्भावभाविताः ॥ ६ ॥

य य वापि य य भाव देवताविशेष स्मरन्श्चित्तवस्त्यजति परित्यजत्यन्ते प्राण-वियोगकाले कलेवर शरीरं तं तमेव स्मृतं भावमेवैति नान्य कौन्तेय सदा सर्वदा तद्भावभावितस्तस्मिन्भावस्ताद्भाव स भावित स्मर्यमाणतयाऽभ्यस्तो येन स तद्भावभावित सन् ॥ ६ ॥

यस्मादेवमन्त्या भावना देहान्तरप्राप्ती कारणम्—

तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युध्य च ।

मद्यर्पितमनोबुद्धिर्मांमिवैव्यस्यसंश्रयः ॥ ७ ॥

तरमात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर यथाशक्त युध्य च युद्धं च स्वधर्मं कुरु मयि वाग्देवेऽर्पिते मनोबुद्धी यस्य तव स त्वं मद्यर्पितमनोबुद्धिः सन्भामेव यथास्मृतमे-श्वरयामिभ्यस्ससशयो न सशयोऽत्र विद्यते ॥ ७ ॥

किंच—

अभ्यासयोगयुक्तेन चेतसा नान्यगामिना ।

परमं पुरयं दिव्यं याति पार्थानुचिन्तयन् ॥ ८ ॥

अभ्यासयोगयुक्तेन मयि विद्यामपर्णानिधवभूत एकस्मिन्मुख्यप्रत्यवाशुतिलक्षणे विलक्षणप्रत्ययानन्तरितोऽभ्यासः स चाभ्यासो योगस्तेन युक्त तत्रैव स्थायित्वा योगिन-चेतस्तेन चेतसा नान्यगामिना नान्यत्र विषयान्तरे गन्तुं शीलमस्येति नान्यगामि तेन नान्यगामिना परमं निरानिश्य पुरुष दिव्यं दिवि सूर्यमण्डले भव याति गच्छति हे पार्थ, अनुचिन्तयन्शास्त्राचार्योपदेशमनुभवाशक्तिवैतत् ॥ ८ ॥

अथाष्टमोऽध्यायः ।

ते ब्रह्म तद्विदुः कृत्स्नमित्यादिना भगवणाऽर्जुनस्य प्रश्नव्रीणांमुखादिष्टान्यतस्तत्रश्रा-
धेम्—

अर्जुन उवाच—

किं तद्ब्रह्म किमध्याम किं कर्म पुरयोत्तम ।
अधिभूत च किं प्रोक्तमधिदैव किमुच्यते ॥ १ ॥
अधियज्ञ कथं कोऽत्र देहेऽस्मिन्मधुसूदन ।
प्रयाणकाले च कथं ज्ञेयोऽसि नियतामभि ॥ २ ॥

एषा प्रश्नानां यथाक्रमं निणयाय—

श्री भगवानुवाच—

अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्याममुच्यते ।
भूतभावोद्भवकरो विसर्गं कर्मसंशितं ॥ ३ ॥

अक्षरं न क्षरतीति परं आत्मा “एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गी”
इति श्रुते (Br Upa III 8 9) । ओंकारस्य चामित्येकाक्षरं ब्रह्म
(VIII 13) इति परेण विशेषणादब्रह्मणम् । परममिति च निरतिशयं
ब्रह्मण्यक्षरं उपपन्नतरं विशेषणम् । तस्यैव परस्य ब्रह्मणः प्रतिदहं प्रत्य-
गात्मभावः स्वभावः । स्वभावोऽध्याममुच्यते, आत्मानं देहमधिकृत्य प्रत्य-
गात्मतया प्रवृत्तं परमार्थब्रह्मावसानं वस्तु स्वभावोऽध्यात्ममुच्यतेऽध्यात्मशब्दे-
नाभिधीयते । भूतभावोद्भवकरो भूतानां भावो भूतभावस्तस्योद्भवा भूतभावोद्भवस्त-
परोतीति भूतभावोद्भवकरो भूतवस्तुत्पत्तिकर इत्यर्थः । विसर्गो विसर्जनं देवतोद्देशेन
चरुपुरोडाशादिद्रव्यस्य परित्यागः स एष विसर्गलक्षणो यज्ञः कर्मसंशितः यमशब्दित-
इत्येतत् । एतस्मादि बीजभूताद्ब्रह्मादिमन्त्रेण स्थावरजङ्गमानि भूतान्युद्भवन्ति ॥ ३ ॥

अधिभूतं क्षरो भावः पुरस्यश्चाधिदैवतम् ।

अधियज्ञोऽहमेयात्र देहे देहभृतां परः ॥ ४ ॥

अपिभूतमिति । अपिभूत प्राणिजातमधिकृत्य भवतीति । कोऽसौ क्षरः क्षरतीनि क्षरो विनाशी भागो यत्किञ्चिन्नमिन्द्रास्तित्यर्थः । पुरुषः पूर्णमनेन सर्वमिति पुरि शयनादा पुरुष आदित्यान्तर्गतो हिरण्यगर्भः सर्वप्राणिप्रणानामनुग्रहाहक सोऽधि-
देवतम् । अधियज्ञः सर्वयज्ञाभिमानिनी देवता विष्णवाख्या “ यज्ञो वै विष्णु ”
(Tai Sam I 7 4) इति श्रुतेः । स हि विष्णुरहमेवानास्मिन्देहे यो यज्ञ-
स्तस्याहमधिपज्ञो यज्ञो हि देहानिर्वर्त्यत्वेन देहसमयायाति देहाधिकरणो भवति देहमूर्ता
वर ॥ ४ ॥

अन्तकाले च मामेव स्मरन्मुक्त्वा कलेवरम् ।

यः प्रयाति स भद्रावँ याति नास्त्यत्र संशयः ॥ ५ ॥

अन्तकाल इति । अन्तकाले न मरणकाले च मामेव परमेश्वरं विष्णु स्मरन्मुक्त्वा
परित्यज्य कलेवरं शरीरं यः प्रयाति गच्छति स मद्भाव वैष्णवं
तत्र याति नास्ति न विद्यतेऽत्रास्मिन्नर्थे संशयो याति वा न वेति ॥ ५ ॥

न मद्भिषय एवाय नियम किं तर्हि—

य य वापि स्मरन्भावं त्यजत्यन्ते कलेवरम् ।

त तमेवैति कौन्तेय सदा तद्भावभानितः ॥ ६ ॥

य य वापि य य भाव देवताविशेष स्मरन्श्चान्तदस्त्वज्जति परित्यजत्यन्ते प्राण-
वियोगकाले कलेवरं शरीरं त तमेव स्मृतं भावमेवैति नान्य कौन्तेय सदा सर्वदा
तद्भावभावितास्तिमन्भावस्तद्भाव स भावित स्मर्यमाणतयाऽभ्यस्तो येन स
तद्भावभाविता सन् ॥ ६ ॥

यस्मादेवमन्त्या भावना देहान्तरप्राप्तौ कारणम्—

तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर युध्य च ।

मथ्यर्पितमनोबुद्धिर्मांसेवैष्यस्यसंज्ञय ॥ ७ ॥

तस्मात्सर्वेषु कालेषु मामनुस्मर यथाशास्त्रं युध्य च युद्धं च स्वधर्मं जुह मयि
वाहुदेवेऽर्पिते मनोबुद्धी यस्य तव स त्वं मथ्यर्पितमनोबुद्धिं सन्मामेव धर्षारिभूतमे-
ष्वस्वागमिष्यस्यसंज्ञयो न संज्ञयोऽत्र विद्यते ॥ ७ ॥

किंच—

अभ्यासयोगयुक्तेन चेतसा नान्यगामिना ।

परमं पुरय दिव्यं याति पार्थानुचिन्तयन् ॥ ८ ॥

अभ्यासयोगयुक्तेन मयि चित्तममर्पणविषयभूत एकस्मिन्तुल्यप्रत्ययादृष्टिलक्षणे
विलक्षणप्रत्ययान्तरितोऽभ्यास स चाभ्यासा योगस्तेन युक्त तत्रैव न्याय्यं योगिन-
श्चेतस्तेन चेतसा नान्यगामिना नान्यत्र विषयान्तरे गन्तुं शीलमस्येति नान्यगामि तेन
नान्यगामिना परम निरानिश्चयं पुरुष दिव्यं द्विविधं सूर्यमण्डले भव याति गच्छति हे
पार्थ, अनुचिन्तयः शास्त्राचार्योपदेशमनुध्यायन्निरवेतत् ॥ ८ ॥

किंविशिष्ट च पुरुष यातीत्युच्यते—

कवि पुराणमनुशासितारमणोरणीयांसमनुस्मरेद्यः ।

सर्वस्य धातारमचिन्त्यरूपमादित्यवर्णं तमसः परस्तात् ॥ ९ ॥

कविं क्रान्तदर्शिनं सर्वज्ञं पुराण धिरतनमनुशासितारं सर्वस्य जगतः प्रशा-
सितारमणोः यद्गमादप्यणीयासं यद्गमनरमनुस्मरेदनुचिन्तयेद्यः काश्चित्सर्वस्य कर्मफल-
जातस्य धातारविधातारविचित्रतया प्राणिभ्यो विभक्तारविभज्य धातारमचिन्त्यरूपं
नास्य रूपं नियतविद्यमानमपि वेनचिचिन्तयितुं शक्यत इत्यचिन्त्यरूपत्वात्मादित्यवर्णमा-
दित्यस्यैव नित्यचैतन्यप्रकाशो वर्णो यस्य तमादित्यवर्णं तमसः परस्तादज्ञानलक्षणा-
न्मोहान्भकारात्परं तमनुचिन्तयन्यातीति पूर्वणैव सवन्ध* ॥ ९ ॥

किंच—

प्रयाणकाले मनमाचलेन भक्त्या युक्तो योगबलेन चैव ।

भ्रुवोर्मध्ये प्राणमावेक्ष्य सम्यक् स तं परं पुरुषमुपैति दिव्यम् ॥ १० ॥

प्रयाणकाले मरणकाले मनसाचलेन चलनवर्जितेन भक्त्या युक्तो भजनं
भक्तिस्तया युक्तो योगबलेन चैव योगस्य बलं योगबलं तेन समाधिप्रसस्कार-
प्रचयजनितचित्तस्थैर्यैलक्षणयोगबलं तेन च युक्त इत्यर्थः । पूर्वं हृदयपुण्डरीके
बशीकृत्य चित्तं तत् ऊर्ध्वगामिन्या नाड्या भूमिजयक्रमेण भ्रुवोर्मध्ये प्राणमावेक्ष्य
स्थापयित्वा सम्यगप्रमत्तः सन्स एव बुद्धिमान्योगी कविं पुराणमित्यादिलक्षणं तं परं
पुरुषमुपैति प्रतिपद्यते दिव्यं द्योतनात्मकम् ॥ १० ॥

पुनरपि बह्व्यमाणेनोपायेन प्रतिपिस्तितस्य ब्रह्मणो वेदविद्वदनादिविशेषणविशेष्य-
स्याभिधानं करोति भगवान्—

यदक्षरं वेदविदो वदन्ति विशन्ति यद्यतयो वीतरागाः ।

यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति तत्ते पदं संग्रहेण प्रवक्ष्ये ॥ ११ ॥

यदक्षरं न क्षरतीत्यक्षरमभिनाशि वेदविदो वेदार्थज्ञा वदन्ति "एतद्वैतदक्षरं गार्धि
ब्राह्मणा अभिवदन्ति" इति श्रुतेः । सर्वविशेषनिवर्तकरत्वेनाभिवदन्त्यस्यूलमन-
शिवत्यादि (Br Upa. III. 8. 8) । किंच विशन्ति प्रविशन्ति सम्यग्दर्शनप्राप्तौ
सर्वा यद्यतयो यतनधीलाः सन्यासिनो वीतरागा विगतो रागो येभ्यस्ते वीतरागाः ।
यच्चाक्षरमिच्छन्तो शत्रुमिति वावशेषः । ब्रह्मचर्यं गुरो चरन्ति तत्ते पदं तदक्षराख्यं
पदं पदनीयं ते शुभ्य संग्रहेण संग्रहः, संक्षेपस्तेन संक्षेपेण प्रवक्ष्ये कथयिष्यामि ॥११॥

"स धो ह वै तद्भगवन्ननुध्येतु प्रायणात्समोकारमभिधायति कतमं वाचं
स तेन लोकं जयतीति तस्मै स होवाच एतद्वै सत्यवाम परं चापरं च ब्रह्म
यदोकारं' इत्युपक्रम्य "यः पुनरेतं त्रिमात्रेणोमित्येतेनैवाक्षरेण परं पुरुषमाभिधायीत"
(Pra Upa १, 1, 2, 5) इत्यादिना वचनेन "अन्यत्र भर्मादन्यत्राधर्मात्"

इति चोपक्रम्य “ सर्वे वेदा यत्पदमामगन्नि तपाति सर्वाणि च यद्ददन्ति ।
यादिच्छन्तो ब्रह्मवयं चरन्ति तत्ते पद समेदं ऋषीन्मोमित्वेत् (Katha Upa-
II 14-15.) ” इत्यादिभिश्च वचनैः परस्य ब्रह्मणो वाचकरूपेण प्रतिमा
वत्प्रतीकरूपेण वा परब्रह्मप्रातिपत्तिसाधनत्वेन मन्दमध्यमशुद्धीना विवक्षितसौंकार
रयोपासन कालान्तरे मुक्तिफलमुक्त यत्तदेवेदापि “ कविं पुराणमनुशासितारम् ”
“ यदक्षर वेदविदो वदन्ति ” इति चोपन्यस्तस्य परस्य ब्रह्मण पूर्वोक्तरूपेण प्रतिपत्तुपाय
भूतसौंकारस्य कालान्तरमुक्तिफलमुपासन योगधारणासहित वक्तव्य प्रसक्तानुप्रसक्त
च यत्किञ्चिदित्येवमर्थ उक्तो ग्रन्थ आरभ्यते—

सर्वद्वाराणि संयम्य मनो हृदि निरुप्य च ।

मूर्ध्वर्धाधायात्मन प्राणमास्थितो योगधारणाम् ॥ १२ ॥

सर्वद्वाराणि सर्वाणि च तानि द्वाराणि च सर्वद्वाराण्युपलभ्यी तानि सर्वाणि
सयम्य सयमन कृत्वा मनो हृदि हृदयपुण्डरीके निरुप्य निरोध कृत्वा निष्पचारमापाय
तत्र वशीकृतेन मनसा हृदयादूर्ध्वगामिन्या नाड्योर्ध्वमारुह्य मूर्ध्वर्धाधायात्मन प्राण
मास्थित प्रवृत्तो योगधारणा धारयितुम् ॥ १२ ॥

तत्रैव च धारयन्—

ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म व्याहरन्मामनुस्मरन् ।

यः प्रयाति त्यजन्देह स याति परमा गतिम् ॥ १३ ॥

ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म ब्रह्मणोऽभिधानभूतसौंकारं व्याहरन्नुच्चारयन्स्तदर्थभूतं मामी
श्वरमनुस्मरन्प्रनुचिन्तयन् प्रयाति भ्रियते स त्यजन्परित्यजन्देह शरीरं त्यजन्देहमिति
प्रयाणविशेषणार्थं देहत्यागेन प्रयाणमात्मनो न स्वरूपनाशेनेत्यर्थः । स एव त्यजन्त्याति
गच्छति परमा प्रकृष्टा गतिम् ॥ १३ ॥

किञ्च—

अनन्यचेताः सततं यो मां स्मरति नित्यशः ।

तस्याहं मुलभः पार्थ नित्यमुक्तस्य योगिनः ॥ १४ ॥

अनन्यचेता नान्यविषये चेतो यस्य सोऽयमनन्यचेता योगी सतत सर्वदा यो मां
परमेश्वरं स्मरति नित्यशः । सततमिति नैरन्तर्व्यमुच्यते । नित्यश इति दार्पकालत्व-
मुच्यते । न षण्मासं सवत्सरं वा किं तर्हि यावज्जीव नैरन्तर्व्यं यो मां स्मरतीत्यर्थः ।
तस्य योगिनोऽहं मुलभः सुप्तेन लभ्य पार्थ नित्यमुक्तस्य सदा समाहितचित्तस्य
योगिनः । यत् एवमतोऽनन्यचेता सन्मायि सदा समाहितो भवेत् ॥ १४ ॥

तत्र सौलभ्येन किं स्यादित्युच्यते शृणु तन्मम सौलभ्येन यद्भवति—

मामुपेत्य पुनर्जन्म दुःखालयमशाश्वतम् ।

नाप्नुवन्ति महात्मानः संसिद्धिं परमां गताः ॥ १५ ॥

मामुपेत्य मामीश्वरमुपेत्य मद्भावमाप्य पुनर्जन्म पुनरुत्पत्तिं नाप्नुवन्ति न प्राप्नुवन्ति ।
 किंविशिष्ट पुनर्जन्म न प्राप्नुवन्तीति तद्विशेषणमाह दुःखालयं दुःखानामा-
 ध्यात्मिकादीनामालयमाश्रयमालीयन्ते यस्मिन्दु खानीति दुःखालय जन्म । न केवल
 दुःखालयमशाश्वतमनवस्थितस्वरूपं च नाप्नुवन्तीदृश पुनर्जन्म महात्मानो यन्यः
 समिद्धिं मोक्षार्थ्या परमां प्रकृष्टा गता प्राप्ताः । वे पुनर्मां न प्राप्नुवन्ति ते
 पुनरावर्तन्ते ॥ १५ ॥

किं पुनस्त्वत्तोऽन्यत्प्राप्ताः पुनरावर्तन्त इत्युच्यते—

आम्रह्मभुवनाहोकाः पुनरावर्तिनोऽर्जुन ।

मामुपेत्य तु कौन्तेय पुनर्जन्म न विद्यते ॥ १६ ॥

आम्रह्मभुवनाद्भवन्ति यरिमन्भूतानीति भुवनं ब्रह्मणो भुवनं ब्रह्मभुवनं ब्रह्मलोक
 इत्यर्थः । आम्रह्मभुवनात्सह ब्रह्मभुवनेन लोकाः सर्वे पुनरावर्तिनः पुनरावर्तनस्वभावा
 हेऽर्जुन । मामेवमुपेत्य तु कौन्तेय पुनर्जन्म पुनरुत्पत्तिं न विद्यते ॥ १६ ॥

ब्रह्मलोकादिना लोकाः वरमात्पुनरावर्तिनः कालपरिच्छिन्नत्वात्त्वयम्—

सहस्रयुगपर्यन्तमहर्षिर्ब्रह्मणो विदुः ।

रात्रिं युगसहस्रान्तां तेऽहोरात्रविदो जनाः ॥ १७ ॥

सहस्रयुगपर्यन्तं सहस्र युगानि पर्यन्तः पर्यवसानं यस्याहस्तदहं सहस्रयुगपर्यन्तं
 ब्रह्मणं प्रजापतेर्विराजो विदुः, रात्रिमापि युगसहस्रान्तामहं परिमाणमेव । के विदु-
 रित्याह तेऽहोरात्रविदः बालसख्याविदो जना इत्यर्थः । यत एव कालपरिच्छिन्ना-
 स्तेऽनः पुनरावर्तिनो लोका ॥ १७ ॥

प्रजापतेरहनि यद्भवति रात्रौ च तदुच्यते—

अव्यक्ताद्ब्रह्मणः सर्वाः प्रभवन्त्यहरागमे ।

रान्यागमे प्रलीयन्ते तत्रैवाव्यक्तसंज्ञके ॥ १८ ॥

अव्यक्ताद्ब्रह्मणः प्रजापते, स्वापावस्थां तस्मादव्यक्ताद्ब्रह्मणो व्यज्यन्त इति
 व्यक्त्य रथावरजद्रमलक्षणा सर्वाः प्रजा प्रभवन्त्यभिव्यज्यन्तेऽहं आगमोऽहरागमस्तरिम-
 ष्टहरागमे काले ब्रह्मणं प्रबोधकाले तथा रात्र्यागमे ब्रह्मणं स्वापकाले प्रलीयन्ते
 सर्वा व्यक्त्यस्तत्रैव पूर्वोक्तेऽव्यक्तमहके ॥ १८ ॥

अकृताभ्यागमकृगविप्रणाशदोषपरिहारार्थं बन्धमोक्षशास्त्रप्रवृत्तिसारस्वप्रदर्शनार्थं-
 विद्यादिहेतुशमूलबर्माशयवशाच्चावशो भूतग्रामो भूत्वा भूत्वा प्रलीयन् इत्यतः ससारे
 वैराग्यप्रदर्शनार्थं चेदमाह—

भूतग्रामं स एवाय भूत्वा भूत्वा प्रलीयते ।
राण्यागमेऽवशं पार्थं प्रभवत्यहरागमे ॥ १९ ॥

भूतग्रामा भूतसमुदायं स्थावरजङ्गमलक्षणो यः पूर्वस्मिन्कल्पे आसीत्स एवाय
नान्ना भूत्वा भूत्वाऽहरागमे, प्रलयते पुनः पुनः रा. ण्यागमेऽहं क्षयेऽवशोऽस्वतन्त्र
एव पार्थं प्रभवति अवशं एवाहरागमे ॥ १९ ॥

यदुपस्थितमक्षरं तस्य प्राप्त्युपायो निर्दिष्टः ओमित्वाक्षरं ब्रह्मेत्यादिनाभेदानां
मक्षरस्यैव स्वरूपनिर्दिष्टक्षयेदमुच्यन्तेऽनेन योगमार्गेणैव गन्तव्यमिति—

परस्तस्मात्तु भावोऽन्योऽन्यक्तोऽन्यक्तात्सनातन ।
य स सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु न विनश्यति ॥ २० ॥

परो व्यतिरिक्तो भिन्नः । कुतस्तस्मात्पूर्वोक्तात् । तुदाब्दोऽक्षरस्य विवक्षित
स्यान्यक्ताद्वैलक्षण्यविशेषणार्थं । भावोऽक्षराल्प परं ब्रह्म । व्यतिरिक्तत्वे
सत्यपि सालक्षण्यप्रसङ्गोऽस्तीति तद्विनिवृत्त्यथमाह—अन्य इति । अन्यो विलक्षण
स चाव्यक्तोऽनिन्द्रियगोचरः । परस्तस्मादित्युक्तं, कस्मात्पुनः परं पूर्वोक्ताद्भूत
ग्रामबीजभूतादविलक्षणान्यक्तात् । अन्या विलक्षणं भाव इत्यभिप्रायः सनातन
क्षिरतनः । य स भावः सर्वेषु भूतेषु ब्रह्मादिषु नश्यत्सु न विनश्यति ॥ २० ॥

अन्यक्तोऽक्षर इत्युक्तस्तस्माद् परमा गतिम् ।
य प्राप्य न निवर्तन्ते तद्धाम परमं मम ॥ २१ ॥

अन्यक्त इति । याऽभावव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तमेवाक्षरसङ्गमव्यक्तं भावमाहुः परमा
प्रकृष्टा गतिम् । य परं भावं प्राप्य गत्वा न निवर्तन्ते सत्ताराय तद्धाम स्थानं परमं
प्रकृतं मम विष्णोः परमं पदमित्यर्थः ॥ २१ ॥

तद्व्यवस्थाय उच्यते—

पुरुषः स परः पार्थं भक्त्या लभ्यस्त्वतन्यया ।
यस्यान्तःस्थानि भूतानि येन सर्वमिदं ततम् ॥ २२ ॥

पुरुषः पुरि शयनात्पूर्णात्वाद्वा स परः पार्थं परो निरतिशयो यस्मात्पुरुषात्
परं किञ्चित् भक्त्या लभ्यस्तु ज्ञानलक्षणयाऽनन्ययात्मविषयया । यस्य पुरुष
स्यान्तःस्थानि मध्यस्थानि कार्यभूतानि भूतानि । कार्यं हि कारणस्यान्तर्बर्ति
भवति । येन पुरुषेण सर्वमिदं जगत्तन्व्याप्तमाकाशेनेव घटादि ॥ २२ ॥

प्रकृतानां योगिनां प्रणवावेशितब्रह्मपुद्गलानां कालांतरसुक्तिभाजां ब्रह्मप्रातिपत्तयः
उत्तरो मार्गो वक्तव्य इति यत्र काल इत्यादि विवक्षिताधमनपणार्थमुच्यते । आवृत्ति
मार्गोपन्यास इतरमार्गस्तुत्यर्थं—

यत्र काले त्वनावृत्तिमावृत्तिं चैव योगिनः ।

प्रयाता यान्ति तं कालं वक्ष्यामि भरतर्षभ ॥ २३ ॥

यत्र काले प्रयाता इति व्यवहितेन संबन्धः । यत्र यस्मिन्काले त्वनावृत्तिमपुन-
जन्माऽवृत्तिं ताद्विपरीतां चैव । योगिन इति योगिनः कर्मणश्चोच्यन्ते । कर्मिणस्तु
शुणतः 'कर्मयोगेन योगिनाम्' (III. 3) इति विशेषणाद्योगिनः । यत्र काले प्रयाता
वृता योगिनोऽनावृत्तिं यान्ति यत्र काले च प्रयाता आवृत्तिं यान्ति तं कालं वक्ष्यामि
भरतर्षभ ॥ २३ ॥

तं कालमाह—

अग्निर्ज्योतिरहः शुक्लः पण्मासा उत्तरायणम् ।

तत्र प्रयाता गच्छन्ति ब्रह्म ब्रह्मविदो जनाः ॥ २४ ॥

अग्निः कालाभिमानिनी देवता तथा ज्योतिरपि देवतैव कालाभिमानिनी ।
अथवाग्निर्ज्योतिषी यथाह्ने एव देवते । भूयसा तु निर्देशो यत्र काले तं कालामेवाम-
वणवत् । तथाहर्षदेवताहरभिमानिनी शुक्लः शुक्लरश्मिदेवता पण्मासा उत्तरायणं तत्रापि
देवतैव मार्गभूतेति स्थितोऽन्यत्राप्युच्यते ।* तत्र तस्मिन्मार्गे प्रयाता वृता गच्छन्ति ब्रह्म
ब्रह्मविदो ब्रह्मोपासनपरा जनाः । क्रमेणेति वाक्यशेषः । न हि सद्योमुक्तिभाजां
सम्यग्दर्शननिष्ठानां गतिरागतिर्वा क्वचिदस्ति " न तस्य प्राणा उत्त्रामन्ति " इति
श्रुतेः (Br. Upa. IV. 4.6) । ब्रह्मसंलीनप्राणा एव ते ब्रह्ममया
ब्रह्मभूता एव ते ॥ २४ ॥

धूमो रात्रिस्तथा कृष्णः पण्मासा दक्षिणायनम् ।

तत्र चान्द्रमसं ज्योतिर्योनी प्राप्य निवर्तते ॥ २५ ॥

धूम इति । धूमो रात्रिर्धूमभिमानिनी रात्र्यभिमानि च देवता । तथा
कृष्णः कृष्णपद्मदेवता । पण्मासा दक्षिणायनमिति च पूर्ववदेवैव । तत्र चन्द्रमसि
भवं चान्द्रमसं ज्योतिः फलनिष्ठादिकारी योगी कर्मो प्राप्य भुक्त्वा पत्सुवादिह
निवर्तते ॥ २५ ॥

शुक्लकृष्णे गती ह्येते जगतः शाश्वते मते ।

मूक्या चात्यवार्त्तिमन्ययावर्तते पुनः ॥ २६ ॥

* शुक्लेति । शुक्लकृष्णे शुक्ला च कृष्णा च शुक्लकृष्णे । ज्ञानमन्त्राशक्तत्वाच्छुद्धा
तदभावात्कृष्णा । एते शुक्लकृष्णे हि गती जगत इत्यादिश्रुतानां ज्ञानकर्मणोर्न जगतः
नवर्तयैवैते गती संभवतः । शाश्वते नित्ये संसारस्य नित्यत्वान्मते अभिप्रेते । तत्रैकया
शुक्लया चात्यवार्त्तिमन्ययेनरयावर्तते पुनर्भूयः ॥ २६ ॥

नेते सृती पार्थ जानन्योगी मुञ्चति कश्चन ।

सत्समात्सर्वेषु कालेषु योगयुक्तो भवान्जुन ॥ २७ ॥

नेत इति । नेते यथोक्ते सृती मार्गो पार्थ जानन्सत्सारायैकान्या मोक्षाप
चेति योगी न मुञ्चति कश्चन कश्चिदपि । तरमात्सर्वेषु कालेषु योगयुक्तः समाहितो
भवान्जुन ॥ २७ ॥

दृष्टु तस्य योगस्य महात्म्यम्—

वेदेषु यज्ञेषु तपःसु चैव

दानेषु यत्पुण्यफलं प्रदिष्टम् ।

अत्येति तत्सर्वमिदं विदित्वा

योगी परं स्थानमुपैति चाद्यम् ॥ २८ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्मपर्वणि

श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे सारकब्रह्मयोगो

नामाष्टमोऽध्यायः ॥ ८ ॥

वेदेषु सम्यगर्थांतेषु यज्ञेषु च साष्टुण्येनानुष्ठितेषु तपःसु च कृततेषु दानेषु च
सम्यग्दत्तेषु यज्ञेषु पुण्यफलं पुण्यफलं पुण्यफलं प्रदिष्टं शक्येणाल्पेत्वात् गच्छति
तत्सर्वं फलजातमिदं विदित्वा सप्तप्रश्ननिर्णयद्वारेणोक्तमर्थं सम्यगवधारयानुष्ठाय योगी
परं प्रकृष्टमैश्वरं स्थानमुपैति च प्रतिपद्यते, आद्यमादौ भव वारणं ब्रह्मेत्यर्थः ॥ २८ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकर-

भगवतः कृती श्रीभगवद्गीताभाष्ये धारणायोगो*

नामाष्टमोऽध्यायः ॥ ८ ॥

* POA says that this Adhyāya is in Śā bhāṣya called
महापुरुषयोग, ब्रह्माक्षरनिर्देश, अक्षरपरब्रह्मयोग, and अभ्यासयोगः also.

अथ नवमोऽध्यायः ।

अष्टमे नाटीदारेण धारणायोगः सद्युष उक्तः । तस्य च फलमग्न्यविरादि-
क्रमेण कालान्तरे ब्रह्मप्राप्तिरक्षणमेवानावृत्तिरूपं निर्दिष्टम् । तत्रानेनैव प्रकारेण
मोक्षप्राप्तिकलमधिगम्यते नान्यथेति तदारद्वाभ्याविवर्णयिष्या—

श्रीभगवानुवाच—

इदं तु ते गुह्यतमं प्रवक्ष्याम्यनसूयवे ।

ज्ञानं विज्ञानसहितं यज्ज्ञात्वा मोक्षयसेऽशुभात् ॥ १ ॥

इदं ब्रह्मज्ञानं वक्ष्याम्यनुक्तं च पूर्वध्यायेषु तद्बुद्धौ संनिधीकृत्येदमित्याह ।
गुह्यमो विशेषनिर्भारणार्थः । इदमेव सम्ब्रह्मज्ञानं साक्षान्मोक्षप्राप्तिसाधनं ' वासुदेवः
सर्वमिति ' (VII. 19), " आत्मैवेदं सर्वम् " (Chā. Upa. VII. 25. 2),
" एकमेवाद्वितीयम् " (Chā. Upa. VI. 2. 1) इत्यादिभुक्तिस्मृतिभ्यः ।
नान्यत् । " अथ येऽन्यथातो विदुरन्यराजानसे क्षय्यलोका भवन्ति " (Chā.
Upa. VII. 25. 2) इत्यादिभुक्तिभ्यश्च । ते तुभ्यं गुह्यतमं गोप्यतमं प्रवक्ष्यामि
कथयिष्याम्यनसूयवेऽस्यारदिताय । किं तत्, ज्ञानं, किंविशिष्टं विज्ञानसहितमनुभव-
युक्तम् । यज्ज्ञानं ज्ञात्वा प्राप्य मोक्षयसेऽशुभात्संसारबन्धनात् ॥ १ ॥

तच्च—

राजविद्या राजगुह्यं पवित्रमिदमुत्तमम् ।

प्रत्यक्षावगमं धर्म्यं सुसुखं कर्तुमव्ययम् ॥ २ ॥

राजविद्या विद्यानां राजा दीप्यतिशयवत्त्वात् । दीप्यते हीयमतिशयेन
ब्रह्मविद्या सर्वविद्यानाम् । तथा राजगुह्यं गुह्यानां राजा । पवित्रं पावनमिद-
मुत्तमं सर्वेषां पावनानां शुद्धिकारणमिदं ब्रह्मज्ञानमुत्कृष्टतमम् । अनेकजन्मसहस्र-
संचिनमपि धर्माधर्मादि समूलं कर्म क्षणमात्रादेवभस्मकरोतीत्यतः किं तस्य
पावनत्वं वक्तव्यम् । किंच प्रत्यक्षावगमं प्रत्यक्षेण सुखादेरिवावगमो यस्य
सत्यप्रत्यक्षावगमम् । अनेकगुणवतोऽपि धर्मविरुद्धत्वं दृष्टं न तथात्मज्ञानं धर्मवि-
रोधि किंतु धर्म्यं धर्मादनपेत्तम् । एवमपि स्याद्दुःसंपाद्यमित्यत्र आह सुसुखं कर्तुं
यथा रत्नविवेकविज्ञानम् । तत्राव्यायासाना कर्मणां सुखसंपादानामव्ययफलत्वं दुष्कराणां
च महाफलत्वं दृष्टमितीदं तु सुखसंपाद्यत्वात्कल्पश्रयादभ्येतीति प्राप्तमत्र आहाव्यर्थं
नास्य फलनः कर्मवदव्ययोऽस्तीत्यव्ययमनः अक्षयमात्मज्ञानम् ॥ २ ॥

ये पुन —

अश्रद्धाणाः पुरुषा धर्मस्यास्य परंतप ।

अप्राप्य मां निवर्तन्ते मृत्युसंसारवर्त्मनि ॥ ३ ॥

अश्रद्धाणां अश्रावित्वादेवा आत्मज्ञानस्य धर्मस्यास्य स्वरूपे तस्यले च नास्ति वाः
पापकारिणोऽमुराणामुपनिषद् देहमात्रात्मदर्शनमेव प्रतिपन्ना अस्त्युतः पुरुषा परतपा-
प्राप्य मां परमेस्वरं मत्प्राप्तौ नैवाशङ्केति मत्प्राप्तिमार्गं साधनभेदभक्तिमानस्यप्राप्त्येवर्ष-
निवर्तन्ते निश्चयेन वर्तन्ते । क मृत्युसंसारवर्त्मनि मृत्युयुक्तः ससारी मृत्युसंसारस्य
वार्मं नरकतिर्यगादिप्राप्तिमार्गं स्मिन्नेव वर्तन्त इत्यर्थं ॥ ३ ॥

स्तुत्याजुंनमभिमुखोऽत्वाह—

मया तत्तमिदं सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना ।

मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्ववस्थितः ॥ ४ ॥

मया मम यं परो भावस्तेन तत्तं व्याप्तं सर्वमिदं जगदव्यक्तमूर्तिना न ध्वत्ता
मूर्तिः स्वरूपं यस्य मम सोऽहमव्यक्तमूर्तिस्तेन मयाव्यक्तमूर्तिना करणागोचरस्व-
रूपणेत्यर्थं । तस्मिन्मव्यक्तमूर्तौ स्थितानि मत्स्थानि सर्वभूतानि ब्रह्मादि स्तम्भपर्यन्तानि ।
नहि निरामक किञ्चिद्भूत व्यवहारायावकल्पतेऽतो मत्स्थानि मयात्मनात्म-
यत्वेन स्थितान्यतो मयि स्थितानोऽप्युच्यन्ते । तेषां भूतानामहमेवाहमेत्यत-
स्तेषु स्थित इति मूढबुद्धीनामवभासतेऽतो अस्मिन् न चाहं तेषु भूतेष्व-
स्थितो मूर्तयस्संश्लेषाभावेनाकारयाप्यन्तरतमो ब्रह्मम् । न ह्यसंसर्गि वस्तु
किञ्चिदाधेयभावेनावस्थितं भवति ॥ ४ ॥

अथ स्वासर्गात्वात्मन—

न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ।

भूतभृश च भूतस्थो ममात्मा भूतभावनः ॥ ५ ॥

न च मत्स्थानि भूतानि ब्रह्मादीनि पश्य मे योग युक्ति घटन मे मनीषरनीश्वर-
स्येवमैश्वरं योगमात्मनो वाधात्सम्यमित्यर्थं । तथा च कृतिरसमर्गित्वात्सङ्कर्ता दशेयति
" अस्तत्रो नहि सज्जो " (Br Upa III 9 26) इति । इदं चाक्षयमन्वत्स्य
भूतभृशसङ्गोऽपि सन्भूतानि विभक्तिं न च भूतस्थो यद्योत्तेन न्यायेन
दर्शितत्वाद्भूतस्थत्वात्पुनरुत्तेः । कथं पुनरुत्तेऽसौ ममात्मेति, विभज्य
वेहादिसंघातं तस्मिन्ब्रह्मकारमप्यारोप्य लोकबुद्धिमनुसरन्व्यपदिनाति
ममात्मेति, न पुनरुत्तेन आत्मान्य इति लोकवदजानम् । तथा भूतभावनो
भूतानि भावयत्युत्पादयति वर्षयतीति वा भूतभावनः ॥ ५ ॥

• यद्योत्तेन शेषद्वयेनोक्तमर्थं दृष्टान्तेनोपपादयन्नाह—

यथाकाशस्थितो नित्यं वायुः सर्वत्रगो महान् ।

तथा सर्वाणि भूतानि मत्स्थानीयुपधारय ॥ ६ ॥

यथा लोक आकाशस्थित आकाशे स्थितो नित्यं सदा वायुः सर्वत्र गच्छतीति सर्वत्रगो महान्परिमाणस्तथाकाशवत्सर्वगणे मध्यस्थेणैव स्थितानीत्येवमुपधारय जानीहि ॥ ६ ॥

एव वायुराकाश इव मयि स्थितानि सर्वभूतानि स्थितिकाले तानि—

सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिकाम् ।

कल्पक्षये पुनस्तानि कल्पदां विसृजाम्यहम् ॥ ७ ॥

सर्वभूतानि कौन्तेये प्रकृतिं त्रिगुणात्मिकामपरा निकृष्टा यान्ति मामिका मदीया कल्पक्षये प्रलयकाले । पुनर्भूयस्तानि भूतान्युत्पत्तिकाले कल्पदां विसृजाम्युत्पाद-
याम्यहं पूर्ववत् ॥ ७ ॥

एवमविचालक्षणम्—

प्रकृतिं स्वामवष्टभ्य विसृजामि पुनः पुनः ।

भूतग्राममिमं कृत्स्नमवशं प्रकृतेर्वशात् ॥ ८ ॥

प्रकृतिं स्वा स्वीयामवष्टभ्य वशीकृत्य विसृजामि पुनः पुनः प्रकृतितो जात
भूतग्राम भूतसमुदायमिमं वर्तमानं कृत्स्नं समग्रमवशमस्वतन्त्रमविद्यादिदोषैः पर-
वशीकृतं प्रकृतेर्वशात्स्वभाववशात् ॥ ८ ॥

तर्हि तस्य ते परमेश्वरस्य भूतग्राममिमं विषमविदधतस्तत्रिमित्ताभ्या धर्माधर्माभ्या
सकथं स्वार्थितांश्च माह भगवान्—

न च मां तानि कर्माणि निवृजन्ति धनंजय ।

उदासीनवदासीनमसक्तं तेषु कर्मसु ॥ ९ ॥

न च मामीदं तानि भूतग्रामस्य विषमविनर्गनिमित्तानि कर्माणि निवृजन्ति
धनंजय । तत्र कर्मणामसवन्धित्वे कारणमाह—उदासीनवदासीनं यथोदासीनं उपेक्षक
कश्चित्पददानीनमात्मनोऽविद्विष्यत्वात्सक्तं फलासङ्गरहितमभिमानवर्जितमहं करो-
मीति तेषु कर्मसु । अतोऽन्यत्वापि कर्तृत्वाभिमानाभावः फलासङ्गाभावश्चासक्यकारण-
मन्यथा कर्मनिबन्धते मूलं कोऽकारवदित्यभिप्रायः ॥ ९ ॥

तत्र भूतग्राममिमं विसृजाम्युदासीनवदासीनमिति च विरुद्धमुच्यते इति सत्यरि-
हारार्थमाह—

मयाप्यक्षेण प्रकृतिः सृजते सत्त्वाद्यम् ।

हेतुनानेन कौन्तेय जगद्विपरिवर्तते ॥ १० ॥

मया अप्यक्षेण सर्वतो दृशिमात्रस्वरूपेणाविक्रियात्मनाप्यक्षेण मम माया त्रिगुण-
त्मिकाविकालक्षणा प्रकृतिः स्रुत उत्पादयति सचराचरं जगत् । तथा च मन्त्रवर्ण-
“एकी देवः सर्वभूतेषु गूढः सर्वव्यापी सर्वभूतान्तरात्मा । कर्माध्यक्षः सर्वभूताधिवासः
साक्षां येना केवलो निर्गुणश्च ” इति (Śva. Upa VI 11) । हेतुना निमित्ते-
नानेनाप्यक्षत्वेन जौन्तेव जगत्सचराचरं ध्यक्तात्मकत्वात्मक विपरिवर्तते सर्वाविस्थानु ।
दृशिकर्मत्वापत्तिनिमित्ता हि जगतः सर्वा प्रकृतिरहमिदं मोक्षे परशामीदं शृणोमीदं
सुखमनुभवामि दुःखमनुभवामि तदर्थमिदं करिष्याम्येतदर्थमिदं करिष्ये इदं ज्ञास्वामी-
त्वापावगातिनिहायपत्यवमानैव । “ यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमम् ” (Rg Sam-
hitā X. 129. 7) इत्यादयश्च मन्त्रा एतमर्थं दर्शयन्ति । ततश्चैकरय देवस्य
सर्वाध्यक्षभूतचेतन्यमात्रस्य परमार्थतः सर्वभोगानभिसक्तान्धिनोऽन्यस्य चेतनान्तरस्वाभावे
भोक्तुरन्यस्याभावात्कनिमित्तेषु सृष्टिरित्यत्र प्रश्नप्रतिवचने अनुपपत्ते “ को अद्वा वेद
क इह प्रवोचकुत आजाता कुत इयं विसृष्टिः ” (Ibid. X. 129. 6) इत्या-
दिमन्त्रवर्णभ्यः । दाशत च भगवताज्ञानेनावृतं ज्ञान तेन मुह्यन्ति अन्तव इति
(Bha Gī V. 15) ॥ १० ॥

परं मा नित्यशुद्धबुद्धमुक्तस्वभाव सर्वेभन्दूनामात्मानमपि सन्तम्—

भवजानन्ति मां मूढा यानुर्षीं मनुमाश्रितम् ।

परं भावमजानन्तो मम भूतमहेश्वरम् ॥ ११ ॥

अवजानन्त्यवज्ञा परिभव कुर्वन्ति मां मूढा अविवेकिनो गानुर्षीं मनुष्प-
संबन्धिनी तनु देहमाश्रित मनुष्यदेहेन व्यवहरन्तमित्येतत् । परं प्रकृतं भावं पर-
मात्मतरवमाकाशकल्पमाकाशादप्यन्तरतममजानन्तो मम भूतमहेश्वर सर्वभूतानां
महान्तमोक्षर स्वमात्मानम् । ततश्च तस्य समावधानभावनेनाहता वराकाशो ॥११॥

कथम्—

मोघाशा मोघकर्माणो मोघज्ञाना विचेतसः ।

राक्षसीमासुरीं चैव प्रकृतिं मोहिनीं श्रिताः ॥ १२ ॥

मोघाशा कृपाशा आशिषी येषां ते मोघाशा । तथा मोघकर्माणो वानि
चाग्निहोत्रादीनि तैरनुष्ठीयमानानि कर्माणि तानि च तेषां भगवत्परिभङ्गात्स्वात्मभूत-
स्वावशानान्मोघान्वेष निष्फलानि कर्माणि भवन्तीति मोघकर्माणः । तथा मोघज्ञाना
निष्फलज्ञाना ज्ञानमपि तेषां निष्फलमेव स्यात् । विचेततो विगन्तविवेकाश्च ते भव-
न्तीतिभिप्रायः । किं च ते भवन्ति रीक्षणीं रक्षणां प्रकृतिं स्वभावमासुरीमसुराणां
च प्रकृतिं मोहिनीं मोहकरीं देहात्मवादिनीं श्रिता आश्रिताविक्षिन्धि भिन्धि विव-
दाद् परस्वमपहरेत्येवंददनशीलाः क्रूरकर्माणो भवन्तीत्यर्थः । “ असूरीं नाम ते
लोकाः ” इति श्रुतेः (Isa. Upa. 3) ॥ १२ ॥

ये पुन यद्दयाना भगवत्कृतिलक्षणे मोघमार्गं प्रवृत्ता—

महामानस्तु मां पार्थ दैवीं प्रकृतिमाश्रिता ।

भजन्यतन्यमनसो ज्ञात्वा भूतादिमन्ययम् ॥ १३ ॥

महात्मानस्त्वधुद्रचित्ता मामीश्वर पार्थ दैवीं देवानां प्रकृतिं शमदमदवाश्रया-
दिलक्षणांमाश्रिता सन्तो भजन्ति सेवन्तेऽनन्यमनसोऽनन्यचित्ता ज्ञात्वा भूतादि
भूतानां विवदारीनां प्राणिनां चादि कारणमन्ययम् ॥ १३ ॥

वधम्—

सततं कीर्तयन्तो मां यतन्तश्च दृढव्रता ।

नमस्वन्तश्च मां भक्त्या नित्ययुक्ता उपासते ॥ १४ ॥

सतत सर्वदा भगवन्त महास्वरूप मा कीर्तयन्तो यतन्तश्चेन्द्रियोपसंहारशमदम-
दवाहिसादिलक्षणैर्धर्म प्रयतन्तश्च दृढव्रता दृढ स्थिरमचाञ्चल्य व्रत येषां ते दृढव्रता
नमस्यन्तश्च मा हृदयेशयमात्मानं भक्त्या नित्ययुक्ता सन्त उपासते सेवन्ते ॥ १४ ॥

ते केन केन प्रकारेणोपासत इत्युच्यते—

ज्ञानयज्ञेन चाप्यन्ये यजन्तो मामुपासते ।

पृथक्त्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विश्वतोमुखम् ॥ १५ ॥

ज्ञानयज्ञेन ज्ञानमेव भगवद्विषय यज्ञेन ज्ञानयज्ञेन यजन्तः पूजयन्तो मामीश्वर
चाप्यन्येऽन्यामुपासना परित्यज्योपासते । तच्च ज्ञानमेकत्वेनैवमेव पर ब्रह्मेति परमार्थ-
दर्शनेन यजन्त उपासते । केचिच्च पृथक्त्वेनादित्यचन्द्रादिभेदेन स एव भगवान्विष्णु-
सादित्यादिरूपेणावस्थित इत्युपासते । केचिद्बहुधावस्थित स एव भगवान्सर्वतोमुखो
विश्वतोमुखो विश्वरूप इति त विश्वरूप सर्वतोमुख बहुधा बहुप्रकारेणोपासते ॥ १५ ॥

यदि बहुभि प्रकारैरुपासते कथं त्वामेवोपासत इत्यत आह—

अहं ऋतुरहं यज्ञः स्वधाहमहमौषधम् ।

मन्त्रोऽहमहमेवाज्यमहमग्निरहं हुतम् ॥ १६ ॥

अहं ऋतुः श्रौतकर्मभेदोऽहमेवाह यज्ञः स्मार्तः । किञ्च स्वधात्तमह
पितृभ्यो यदीयते । अहमौषध सर्वप्राणिभिर्यदद्यते तदौषधश्चन्द्रवाच्यम् । अथवा
स्वधेति सर्वप्राणिसाधारणमन्नमौषधमिति व्याध्युपशमार्थं भेषजम् । मन्त्रोऽह येन
पितृभ्यो देवताभ्यश्च हविर्दीयते । अहमेवाज्यं हविश्च । अहमग्निर्यस्मिन्हूयते
सोऽग्निस्त्वमेवाह हुत हवनकर्म च ॥ १६ ॥

किञ्च—

पिताहमस्य जगतो माता धाता पितामहः ।

वन्दे पवित्रमोक्षार ऋक्साम यजुरेव च ॥ १७ ॥

पिता जनयिताहमस्य जगतो माता जनयित्री धाता बर्मंकलस्य प्राणिभ्यो
विधाता पितामहः पितुः पिता वेध वेदितव्यः पवित्र पावनमोक्षारक्ष ऋन्माम
यजुरेव च ॥ १७ ॥

किं च—

गतिर्भर्ता प्रभुः साक्षी निवास शरण सुहृत् ।

प्रभवः प्रलय स्थान निधानं बीजमव्ययम् ॥ १८ ॥

गति' कर्मफल, भर्ता पोषा, प्रभु' स्वामी, साक्षी प्राणिनां कृताकृतस्य, निवासे
यस्मिन्प्राणिनो निवसन्ति, शरणमागतानां मरणपश्चानामानिहर, सुहृत्प्रत्युपकारानुपेक्षः
सन्नुपकारी, प्रभव उत्पत्तिर्नगत, प्रलय प्रलायने यस्मिन्निति । तथा स्थान
तिष्ठत्यस्मिन्निति । निधान निक्षेप कालान्तरोपभोग्य प्राणिना, यान् प्ररोहवारण
प्ररोहधर्मिणाम् । अव्यय यास्तसारभावित्वादव्ययम् । न क्षान्तान् किञ्चित्प्ररोहति ।
नित्यं च प्ररोहदर्शनाद्वापसततिर्न न्येयानि गम्यते ॥ १८ ॥

किं च—

तपाम्यहमहं वर्षं निगृह्णाम्युत्सृजामि च ।

अमृतं चैव मृत्युश्च सदसच्चाहमहं ॥ १९ ॥

तपाम्यहमादित्यो भूत्वा कैश्चिद्रिदिग्भिरेवगैरहं वर्षं कैश्चिद्रिदिग्भिरेवसृजाम्युत्सृजाम्य
पुनर्निगृह्णामि कैश्चिद्रिदिग्भिरेवगैरहं पुनरत्सृजामि प्रावृषि । अमृतं चैव देवानां
मृत्युश्च मर्त्यानाम् । सदस्य यत्सवन्धितया विद्यमानं तद्रिपरीतमसद्येवाहमर्जुन । न
पुनरत्यन्तमेवात्सङ्गवान्स्वयं कार्यकारणे वा सदसती ॥ १९ ॥

ये पूर्वोक्तैरनुवृत्तिप्रकारैरेवत्वपृथक्त्वादिविशानैर्वर्षमां पूजयन्त उपासते ज्ञानविदस्ते
यथाविज्ञानं मामेव प्राप्नुवन्ति । ये पुनरहा. कामरागा —

त्रैविद्या मां सोमपाः पूतपापा

यज्ञैरिष्ट्वा स्वर्गंति प्रार्थयन्ते ।

ते पुण्यमासाद्य सुरेन्द्रलोक-

मभन्ति दिव्यान्दिभि देवभोगान् ॥ २० ॥

त्रैविद्या ऋग्यजु सामविदो मा वस्वादिदेवरूपिण सोमपा सोम पिबतीति
सोमपास्तेनैव सोमपानेन पूतपापा शुद्धचित्तित्वा यज्ञैरिष्ट्वा मादिभिरीष्ट्वा पूजयित्वा
स्वर्गंति स्वर्गगमनं स्वर्गनिष्ठा प्रार्थयन्ते । ते च पुण्यं पुण्यफलमासाद्य संप्राप्य
सुरेन्द्रलोकं शतक्रानो स्थानमभन्ति मुञ्चते दिव्यान्दिभि भवानप्राकृता देवभोगान्
देवानां भोगास्त्वान् ॥ २० ॥

ते त भुक्त्वा स्वर्गलोऽविशालं

क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति ।

एवं प्रयाधर्ममनुप्रपन्ना

गतागतं कामवामा लभन्ते ॥ २१ ॥

ते तमिति । ते त भुक्त्वा स्वर्गलोकं विशालं विस्तार्यं क्षीणं पुण्ये मर्त्यलोकं
मिमं विशन्त्याविशन्ति । एवं हि यथोक्तेन प्रकारेण प्रयाधर्मं केवलं वैदिकं वर्मानु-
प्रपन्ना गतागतं गतं चागतं च गतागतं धमनागमनं कामवामा यामान्वामयन्त-
इति कामवामा लभन्ते गतागतमेव न तु स्वातन्त्र्यं काचिद्गमन्त इत्यर्थः ॥ २१ ॥

ये पुनर्निष्कामा सम्यग्दर्शिनः —

अनन्याश्रित्तयन्तो मां ये जना पर्युपासते ।

तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम् ॥ २२ ॥

अनन्या अषुभभृता पर देव नारायणमात्मस्त्वेन गता सन्तश्चित्तयन्तो मां ये
जनाः सन्यासिनः पर्युपासते तेषां परमार्थदर्शिनानां नित्याभियुक्तानां सतताभियोगिनां
योगक्षेमं योगोऽप्राप्तस्य प्रापणं क्षेमस्तद्रक्षणं तदुभयं वहामि प्रापयाम्यहम् । ज्ञानी
त्वात्मैव मे मत स च मम प्रियो (VII 18, 17) यस्मात्तस्मात्ते ममात्मभृता प्रियाश्चेति ।
नन्वन्वेषामपि भक्तानां योगक्षेमं वहत्येव भगवान् । सत्यं वहत्येव । किं त्वय
विशेषोऽन्ये ये भक्तास्ते स्वात्मार्थं स्वयमपि योगक्षेमग्रीहन्तेऽनन्यदर्शिनस्तु नात्मार्थं
योगक्षेममाहन्ते । न हि ते जीविते मरणे वात्मनो गृद्धिं कुर्वन्ति केवलमेव
भगवच्छ्रणास्ते । अतो भगवानेव तेषां योगक्षेमं वहताति ॥ २२ ॥

अनन्या अपि देवतास्त्वमेव चैतद्भक्ताश्च त्वामेव यजन्ते । सत्यमेवम्—

येऽप्यन्यदेवताभक्ता यजन्ते ध्रुवशान्विताः ।

तेऽपि मामेव कौन्तेय यजन्त्यविधिपूर्वकम् ॥ २३ ॥

येऽप्यन्यदेवताभक्ता अन्यासु देवतासु भक्ता अन्यदेवताभक्ता सन्तो यजन्ते पूज-
यन्ते श्रद्धयास्तिक्यबुद्ध्या विता अनुगतास्तेऽपि मामेव कौन्तेय यन्त्यविधि-
पूर्वकमाविधिज्ञानं तत्पूर्वकमज्ञानपूर्वकं यजन्त इत्यर्थः ॥ २३ ॥

यस्मात्तऽविधिपूर्वकं यजन्त इत्युच्यते यस्मात्—

अहं हि सर्वयाज्ञानां भोक्ता स प्रभुरेव च ।

न तु मामभिजानन्ति तत्त्वेनातश्च्यवन्ति ते ॥ २४ ॥

अहं हि सर्वयज्ञानां श्रीवानां स्मार्तानां च सर्वेषां यज्ञानां देवतात्मत्वेन भोक्त-
च प्रभुरेव च । मत्स्वामिको हि यज्ञोऽपियज्ञोऽहमेवाप्येति (VIII 4) इत्यहम् । तत्र

न तु मामभिव्रानन्ति तस्वेन यथापन् । जगत्प्राविधिपूर्वकमिच्छन् वाग्यलाच्यवन्ति
प्रत्यवन्ते ते ॥ २४ ॥

येऽप्यन्यदेवताभक्तिनस्वेनाविधिपूर्वकं यजन्ते तेषामग्निं वागकलगतवद्वयावि । कथम्-

यान्ति देवप्रता देवाऽपितृन्यान्ति पितृवता ।

भूतानि यान्ति भूतेज्या यान्ति मद्याजिनोऽपि माम् ॥ २५ ॥

यान्ति मच्छन्ति देवप्रता देवेषु प्रात नियमो भक्तिश्च येषां ते देवप्रता देवान्
यान्ति । पितृनमिच्छात्तादीन्वायान्ति पितृवता आदादिक्रियापरां पितृवत्कां । भूतानि
विनायकमातृगणान्चतुर्भूमिन्यादीनि यान्ति भूतेज्या भूतान् पूजकां । यान्ति
मद्याजिनो मयजनशीला वैष्णवा मायैव । तयानेऽध्यायासे मायैव न यजन्तेऽज्ञानत् ।
तेन तेऽल्पफलभाणो भवन्तार्थम् ॥ २५ ॥

न वैफलं मङ्गलानामानादृष्टिलक्षणमनन्तकलं शुस्ताराधनश्चाह । कथम्—

यत्र पुण्यं फलं तोषं यो मे भक्त्या प्रयच्छति ।

तद्गृहं भक्त्युपहृतमभामि प्रयत्नात्मनः ॥ २६ ॥

यत्र पुण्यं फलं तोषमुदकं यो मे मङ्गलं भक्त्या प्रयच्छति तद्गृहं पञ्चदि
भक्त्युपहृतं भक्तिपूर्वकं प्रापितं भक्त्युपहृतमभामि गृहानि प्रयत्नात्मनः शुद्ध-
जुष्टे ॥ २६ ॥

यत्र यदमत —

यत्करोमि यदभासि यन्नुहोमि ददासि यत् ।

यत्तपस्यसि वीन्तेय तत्कुरव्य मदर्पणम् ॥ २७ ॥

यत्करोमि स्वनं प्रातः यदभासि यद्य जुहामि हवनं निर्वनैपसि भीतं स्मार्तं
वा, यद्ददासि प्रयच्छति ब्राह्मणादिभ्यो दिग्भ्यान्नाज्यादि, यत्तपस्यसि तपश्चरसि
कौन्तेय तत्कुरव्य मदर्पणं मत्समर्पणम् ॥ २७ ॥

यत्र कुर्वन्तस्व यदभवति तन्ऽप्यु—

शुभाशुभफलैरेव मोक्षयसे कर्मबन्धनं ।

सन्धासयोगमुक्तात्मा विमुक्तो मामुपैव्यसि ॥ २८ ॥

शुभाशुभफलैरेव शुभाशुभे इष्टानिष्टफले येषां तानि शुभाशुभफलानि कर्माणि
ते शुभाशुभफलैः कर्मबन्धने कर्माण्येव कथनानि ते कर्मबन्धनैरेव मत्समर्पणं कुर्वन्
मोक्षयसे । सोऽयं सन्धासयोगो नाम सन्धासश्चासीत् मत्समर्पणं तेषां कर्म-
त्वायोगश्चास्त्विति तेन सन्धासयोगेन मुक्त आत्मान्तरणं यस्य तत्र स त्व
सन्धासयोगमुक्तात्मा सन्धिमुक्तं कर्मबन्धनैर्नाशितं इति चारिमण्डरीरे मामुपैव्यस्था-
यमिष्यसि ॥ २८ ॥

रागद्वेषवास्तदि भगवान्यनो भक्ताननुगृह्णाति नेतरानिति । तत्र—

समोऽहं सर्वभूतेषु न मे द्वेषोऽस्ति न प्रियः ।

ये भजन्ति तु मां भक्त्या मयि ते तेषु चाप्यहम् ॥२९॥

समस्तुल्योऽहं सर्वभूतेषु न मे द्वेषोऽस्ति न प्रियोऽपि वदद् दूरस्थाना यथासि-
शीत नापनयति सर्पापमुपसर्पतामपनयति तथाह भक्ताननुगृह्णामि नेतरान् । ये
भजन्ति तु मामीश्वर भक्त्या मयि ते स्वभावत एव न मम रागानिमित्त मयि वर्तन्ते ।
तेषु चाप्यहं स्वभावत एव तर्ते नेतरेषु नैवावता तेषु द्वेषो मम ॥ २९ ॥

शृणु मद्भक्तैर्माहात्म्यम्—

अपि चेत्सुदुराचारो भजते मामनन्यभाक् ।

साधुरेव स सन्तुष्यः सम्यगन्यवसितो हि सः ॥ ३० ॥

अपि चेद्यपि सुन्दु दुराचारः सुदुराचारोऽतीव कुस्विताचारोऽपि भजते माम-
नन्यभागानन्यभाक् सन्साधुरेव सम्यक्वृत्त एव स भक्त्यो ज्ञातव्य सन्मन्वभावद्वयव-
सितो हि यस्यात्साधुनिश्चय सः ॥ ३० ॥

उत्सृज्य च वाक्सा दुराचारतामन्न सम्यगन्यवसायसामर्थ्यात्—

क्षिप्रं भवति धर्मात्मा शशच्छान्तिं निगच्छति ।

कौन्तेय प्रतिजानीहि न मे भक्तः प्रणश्यति ॥ ३१ ॥

क्षिप्रं शीघ्रं भवति धर्मात्मा धर्मचित्त एव । शशक्षित्व शान्तिं चोपशम निगच्छति
प्राप्नोति । शृणु परमार्थं बौन्धेय प्रतिजानीहि निश्चिता प्रतिष्ठां कुरु न मे मम
भक्तो मयि समर्पितान्तरात्मा मद्भक्तो न प्रणश्यतीति ॥ ३१ ॥

विच—

मां हि पार्थ व्यपाश्रित्य येऽपि स्युः पापयोनयः ।

द्विषो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति परां गतिम् ॥३२॥

मा हीति । मां हि यस्मात्पार्थ व्यपाश्रित्य मामाश्रयत्वेन गृहीत्वा येऽपि
स्युर्भवेयु पापयोनयः पापा योनियेषां ते पापयोनयः पापजन्मान् । के त इत्याह
द्विषो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति गच्छन्ति परां गतिं प्रवृष्टां गतिम् ॥३२॥

किं पुनर्माहात्म्यं पुण्या भक्ता राजर्षयस्तथा ।

अतिलयमसुखं लोकमिमं प्राप्य भजस्व माम् ॥ ३३ ॥

किं पुनरिति । किं पुनर्माहात्म्यं पुण्या पुण्ययोनयो भक्ता राजर्षयस्तथा रात्ता-
नश्च त ऋषयश्चेति राजर्षयः । यत्र एवमतोऽनिल धुग्मद्भुरमसुखं च सुखवर्जितमिम
लोकं मनुष्यलोकं प्राप्य पुरुषार्थमाधन दुर्लभं मनुष्यत्वं लब्ध्वा भवस्व सेवस्व
मान् ॥ ३३ ॥

कथम्—

सन्मना भव मङ्गलो मयाजी मा नमस्कुव ।

मामेर्प्यसि युक्त्वैत्रमात्मानं मत्परायणः ॥ ३४ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्या सहिताया वैशम्पतया शौण्यपर्वणि

श्रीभगवद्गीतासुपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे राजविद्याराजगुह्य

योगो नाम नवमोऽध्यायः ॥ ९ ॥

सवि मनो वरय स त्व मन्मना भव । तथा मद्भक्तो भव । मयाजी गद्यनन
शीलो भव । मामेव च ननस्कुव मामेवेश्वरमेधरदागमिभ्यनि युक्त्वा समायाय
विष्णम् । प्रवमात्मानमह द्वि सर्वेषा भूतानामात्मा परा च गति परमथन त मामेव
भूतमेप्यसीत्यतीतेन पदेन सवन्ध । मत्परायण सन्नित्यर्थे ॥ ३४ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिब्राजका त्रयंगोविन्दभगवत्पूज्यपादादिभ्यश्चामच्छ

वरभगवतः कृत्वा श्रीभगवद्गीताभाष्ये राजविद्याराजगुह्ययोगो

नाम नवमोऽध्यायः ॥ ९ ॥

अथ दशमोऽध्यायः ।

सप्तमेऽध्याये भगवतस्तत्त्व विभूतयश्च प्रकाशिता नवमे च । अयेदानीं येषु
येषु भावेषु चिन्त्यो भगवास्ते ते भावा वक्तव्याः । तत्र च भगवतो वक्तव्यमुक्तगपि
दुर्विज्ञेयत्वादित्त—

श्रीभगवानुवाच—

भूय एव महाबाहो शृणु मे परमं वचः ।

यत्सेऽहं प्रीयमाणाय वक्ष्यामि हितकाम्यया ॥ १ ॥

भूय एव भूय पुनर्हे महाबाहो शृणु मे मर्हीय परम प्रकृत निरातिशयवस्तुनः
प्रकाशक वचो वाक्य, यत्परम ते तुभ्य प्रीयमाणाय मद्रचनात्प्रीयसे त्वमनीवामूनमिव
पिबस्ततो वक्ष्यामि हितकाम्यया हितेच्छया ॥ १ ॥

किमर्थमह वक्ष्यामीत्यत आह—

न मे विदुः सुरगणाः प्रभवं न महर्षयः ।

अहमादिर्हि देवानां महर्षीणां च सर्वशः ॥ २ ॥

न मे विदुर्न जानन्ति सुरगणा ब्रह्मादयः । किं ते न विदुः, मम प्रभव प्रभावं
प्रभुशक्त्यतिशयम्, अथवा प्रभव प्रभवनमुत्पत्तिम् । नापि महर्षयो भूवादयो
विदुः । कस्मात्ते न विदुरित्युच्यतेऽहमादिः कारण हि यस्माद्देवानां महर्षीणां च
सर्वशः सर्वप्रकारैः ॥ २ ॥

किंच—

यो मामजमनादि च वेत्ति लाकमहेश्वरम् ।

असंमूढः स सर्वेषु सर्वपापैः प्रमुच्यते ॥ ३ ॥

यो मामजमनादि च यस्माद्दहमादिर्देवानां महर्षीणां च न ममान्य आदिविद्यतेऽ-
तोऽहमजोऽनादिस्थानादित्स्वमजत्वे हेतुस्तु मामजमनादिं च यो वेत्ति विजानाति लोक-
मदेश्वर लोकानां महान्तमीश्वरं पुरीयमज्ञानतत्कार्यवर्जितमसंमूढः समोद्भवजितः स
मसंपु मनुष्येषु सर्वपापैः सर्वैः पापैर्नातिपूर्वमातिपूर्वकृतैः प्रमुच्यते प्रमोक्षयते ॥ ३ ॥

एतश्चाह महेश्वरो लोकानाम्—

बुद्धिर्ज्ञानमसंमोहः क्षमा सत्यं दमः शमः ।

सुखं दुःखं भवोऽभावो भवं चाभयमेव च ॥ ४ ॥

बुद्धिरन्तःकरणस्य सूक्ष्मावर्थावबोधनसामर्थ्यम् । तदन्त बुद्धिमानिति द्वि वदन्ति । ज्ञानव्याप्तारिपदारानामवबोधः । अममोहः प्रसुप्तप्रेषु बोधव्येषु विवेकपूर्विका प्रवृत्तिः । क्षमाकुट्टस्य ताडितस्य वाविकृन्नित्तता । सत्यं यथावृष्टस्य यथासुतरत वात्मानुभवस्य परबुद्धिसत्त्वान्तये तथैवोच्चार्यभाषा वास्तव्यमुच्यते । दमो बाधेन्द्रियोपशमः । शमोऽन्तःकरणस्य उपशमः । सुखमाह्लादः । दुःखं सतापः । भवं उद्भवोऽभावस्तद्विपर्ययः । भवं च त्रासोऽभयमेव च तद्विपरीतम् ॥ ४ ॥

अहिंसा समता तुष्टिस्त्रयी दानं यशोऽयशः ।

भवन्ति भावा भूतानां मत्त एव शृयम्बिधाः ॥ ५ ॥

अहिंसेति । अहिंसामीडा प्राणिनाम् । समता समाविचया । तुष्टिः सतोषः पर्वसुदुःखिर्लाभेषु । तप इन्द्रियसत्यमपूर्वकं शरीरपीडनम् । दानं यथाशक्ति सविभाग । यशो धर्मनिमित्ता कीर्तिः । अयशस्तत्तद्धर्मनिमित्ता कांतिः । भवन्ति भावा यशोक्ता बुद्ध्यादयो भूतानां प्राणिना मत्त एवेश्वरात्शृयम्बिधा नानाविधाः स्वकर्मानुरूपेण ॥५॥

किंच—

मद्वर्षयः सप्त पूर्वे षट्शतरो मनवस्तथा ।

मद्भावा भानसा जावा येषां लोक इमाः प्रजाः ॥ ६ ॥

मद्वर्षयः सप्त भृग्वादय पूर्वेऽर्तावकाकृत्तवन्निभश्चतारो मनवस्तथा सावर्णा शति मसिद्धा । ते च मद्भावा मद्गतभाषणा वैष्णवेन सामर्थ्येनोपेता मानसा मनसैवोत्पादिता मया जाता उत्पन्ना येषां मनूनां मद्वर्षाणां च सृष्टिलोक इमाः स्वावरजहनाः प्रजाः ॥ ६ ॥

एतां विभूर्तिं योगं च मम यो वेत्ति तत्त्वतः ।

सोऽविकम्पेन योगेन युज्यते नात्र संशयः ॥ ७ ॥

एतामिति । एतां यथोक्तां विभूर्तिं विस्तार योगं च युक्ति चतनो घटनमपवा योगैश्वर्यसामर्थ्यं सर्वज्ञत्वं योगजं योग उच्यते । मम मदीय यो बोधि तत्त्व-तस्तत्त्वेन यथावदित्येतत् । सोऽविकम्पेनाप्रचलितेन योगेन सम्यग्दर्शनस्यैर्लभ्येन युज्यते सच्यते नात्र संशयो नास्तिश्रयै सशयोऽस्ति ॥ ७ ॥

कीदृशेनाविकम्पेन योगेन युज्यते इत्युच्यते—

अहं सर्वस्य प्रभवो मत्तः सर्वं प्रवर्तते ।

इति मत्वा भजन्ते मां बुधा भावसमन्विताः ॥ ८ ॥

अहं परं ब्रह्म वासुदेवाख्यं सर्वस्य जगतः प्रभव उत्पत्तिर्मत्त एव स्थितिनाश-
क्रियाफलोपभोगलक्षणं विक्रियारूपं सर्वं जगत्प्रवर्तत इत्येव मत्वा भजन्ते सेवन्ते मां
बुधा अवगततत्त्वार्था भावसमन्विता भावो भावना परमार्थतत्त्वाभिनिवेश-
त्वेन समन्विता सयुक्ता इत्यर्थः ॥ ८ ॥

किंच—

मच्चित्ता मद्गतप्राणा बोधयन्तः परस्परम् ।

कथयन्तश्च मां नित्यं तुष्यन्ति च रमन्ति च ॥ ९ ॥

मच्चित्ता मयि चित्तं येषां ते मच्चित्ता मद्गतप्राणा मां गता. प्राप्ताश्चक्षुरादयः
प्राणा येषां ते मद्गतप्राणा मय्युपसङ्गतकरणा इत्यर्थः । अथवा मद्गतप्राणा मद्गतजीवना
इत्येतद् । बोधयन्तोऽवगमयन्तः परस्परमन्बोध्यं कथयन्तो ज्ञानबलवर्षादीधर्मैर्विशिष्ट
मां तुष्यन्ति च परितोषमुपयान्ति रमन्ति च रतिं च प्राप्नुवन्ति प्रियसंगत्येव ॥ ९ ॥
ये यथोक्तप्रकारैर्भजन्ते मां भक्ताः सन्तः—

तेषां सततयुक्तानां भजतां प्रीतिपूर्वकम् ।

ददामि बुद्धियोगं तं येन मामुपयान्ति ते ॥ १० ॥

तेषां सततयुक्तानां नित्याभियुक्तानां निवृत्तसर्वबाधैषणानां भजतां सेवमानानां,
किमर्थित्वादिना वारणेन नेत्याह प्रीतिपूर्वकं प्रीति, स्नेहस्तत्पूर्वकं मां भजतामित्यर्थः ।
ददामि प्रयच्छामि बुद्धियोगं बुद्धिः सम्यग्दर्शनं मत्तत्त्वविषयं तेन योगो बुद्धियोगस्त
बुद्धियोगम् । येन बुद्धियोगेन सम्यग्दर्शनलक्षणेन मां परमेश्वरमात्मभूतमात्मत्वेनोप-
यान्ति प्रतिपद्यन्ते । के, ते ये मच्चित्तत्वादिप्रकीर्णानि भजन्ते ॥ १० ॥

किमर्थं कस्य वा तद्व्यप्राप्तिप्रतिबन्धहेतुर्नाशकः बुद्धियोगो तेषां स्वकृतानां
ददासीत्याकाङ्क्षायासाह—

तेषामेशानुकम्पार्थमहमज्ञानजं तमः ।

नाशयाम्यात्मभावस्थो ज्ञानदीपेन भास्वता ॥ ११ ॥

तेषामेव कथं नाम श्रेयः स्यादित्यनुकम्पार्थं दयाहेतोरहमज्ञानजमविवेकज्ञो
जातं मिथ्याप्रत्ययलक्षणं मोहान्धकारं तमो नाशयाम्यात्मभावस्थ आत्मज्ञो
भावोऽन्तःकरणाशयस्तस्मिन्नेव स्थितः सन् । ज्ञानदीपेन विवेकप्रत्ययरूपेण
भक्तिप्रसादस्यैवाभियुक्तेन मद्भावनाभिनिवेशवानेति तेन ब्रह्मचर्यादिसाधनसंस्कार-
व्यपहारिणा विरचान्तःकरणाशयेन विषयव्यावृत्ताविषयगतदेवाकृत्यापिनिवातापवर्ष-
शयेन नित्यमहमज्ञानमन्बन्धनमस्यग्दर्शनभास्वता ज्ञानदीपेनेत्यर्थः ॥ ११ ॥

पयोर्का भगवतो विभूतिं योग च क्षुत्वा—

अर्जुन उवाच—

पर ब्रह्म पर धाम पवित्र परम भवान् ।

पुरुष शाश्वत दिव्यमादिदेवमज विभुम् ॥ १२ ॥

पर ब्रह्म परमात्मा पर धाम पर तैम पवित्र पावन परम प्रकृत भवान् । पुरुष शाश्वत निलय दिव्य दिवि भवमादिदेव सर्वदेवानामादी भव देवमज विभु विभवन्-शीलम् ॥ १२ ॥

श्लोक—

आहुस्त्वाष्टुपय सर्षे देवर्षिर्नादस्तथा ।

आसितो देवलो प्यास स्वय चैव ब्रवीषि मे ॥ १३ ॥

आहु कथयन्ति त्वानृपयो वसिष्ठादय सर्वे देवर्षिर्नादस्तथासितो देवलोऽप्येव मेवाह व्यासश्च स्वय चैव ब्रवीषि मे ॥ १३ ॥

सर्वमेतद्वत् मन्ये यन्मां वदसि केशव ।

न हि ते भगवन्पार्किं विदुर्देवा न दानवा ॥ १४ ॥

सर्वमिति । सर्वमेतद्यथोक्तमुक्तिभिरुचया च तद्वत् शल्यमेव मन्त्रे यन्मा प्रति वदसि भाषसे हे केशव । न हि ते तव भगवन्पार्किं प्रभव विदुर्देवा न दानवा ॥ १४ ॥

यतरत्य देवादीनामादिरत—

स्वयमेवात्मनात्मान वेत्थ स्व पुरपोत्तम ।

भूतभावन भूतेश देवदेव जगत्पते ॥ १५ ॥

स्वयमेवात्मनात्मान वेत्थ जानामि त्व निरतिशयज्ञानैश्वर्यवलादिशक्तिमन्तमीश्वर पुरुषोत्तम । भूतानि भावयतीति भूतभावनो हे भूतभावन भूतेश भूतानामीश्वर, हे देवदेव जगत्पते ॥ १५ ॥

वक्तुमर्हस्यशेषेण दिव्या ह्यात्मविभूतय ।

याभिर्विभूतिभिर्लोकानिमास्य व्याप्य तिष्ठसि ॥ १६ ॥

वक्तुमिति । वक्तुं कथयितुमर्हस्यशेषेण दिव्या ह्यात्मविभूतय आत्मनो विभूतयो यास्ता वक्तुमर्हासि । याभिर्विभूतिभिरात्मनो माहात्म्यविरतरैरिमौल्योर्कास्त्य व्याप्य तिष्ठसि ॥ १६ ॥

कथ विद्यामहं योगिस्त्वया सदा पशियन्तायन् ।

केषु केषु च भावेषु चिन्त्योऽसि भगवन्सदा ॥ १७ ॥

अहं सर्वस्य प्रभवो मत्तः सर्वं प्रचलते ।

इति मत्वा भजन्ते मां बुधा भावसमन्विताः ॥ ८ ॥

अहं पर ब्रह्म वासुदेवाख्य सर्वस्य जगतः प्रभव उत्पत्तिर्मत्त एव स्थितिनाश-
क्रियाफलोपभोगलक्षण विक्रियारूप सर्वं जगत्प्रवर्तत इत्येव मत्वा भजन्ते सेवन्ते मा
बुधा अवगततत्त्वार्था भावसमन्विता भाषो भावना परमार्थतत्त्वाभिनिवेश-
स्तेन समन्विता सयुक्ता इत्यर्थः ॥ ८ ॥

किंच—

मच्चित्ता मद्गतप्राणा बोधयन्तः परस्परम् ।

कथयन्तश्च मां नित्यं तुष्यन्ति च रमन्ति च ॥ ९ ॥

मच्चित्ता मयि चित्तं येषां ते मच्चित्ता मद्गतप्राणा मां गता प्राप्ताश्चक्षुरादयः
प्राणा येषां ते मद्गतप्राणा मय्युपसंहृतकरणा इत्यर्थः । अथवा मद्गतप्राणा मद्गतजीवना
इत्येतत् । बोधयन्तोऽवगमयन्तः परस्परगन्तोम्य कथयन्तो ज्ञानबलवीर्यादिधर्मोर्विशिष्ट
मा तुष्यन्ति च परितोषमुपयान्ति रमन्ति च रतिं च प्राप्नुवन्ति प्रियसगत्येव ॥ ९ ॥

ये यथोक्तप्रकारैर्भजन्ते मां भक्ताः सन्तः—

तेषां सततयुक्तानां भजतां प्रीतिपूर्वकम् ।

ददामि बुद्धियोगं तं येन मामुपयान्ति ते ॥ १० ॥

तेषां सततयुक्तानां नित्याभियुक्तानां निवृत्तमर्षबाधैषणानां भजतां सेवमानानां,
विमर्शित्वादिना कारणेन नेत्याह प्रीतिपूर्वकं प्रीति, स्नेहस्तत्पूर्वकं मां भजतामित्यर्थः ।
ददामि प्रयच्छामि बुद्धियोगं बुद्धिः सम्यग्दर्शनं मत्तत्त्वविषयं तेन योगो बुद्धियोगस्त
बुद्धियोगम् । येन बुद्धियोगेन सम्यग्दर्शनलक्षणेन मां परमेश्वरमात्मभूतमात्मत्वेनोप-
यान्ति प्रतिपद्यन्ते । के, ते ये मच्चित्तत्वादिप्रकारमां भजन्ते ॥ १० ॥

किमर्थं वक्ष्ये वा स्वप्राप्तिप्रतिबन्धहेतौर्नाशकं बुद्धियोगं तेषां त्वद्भक्तानां
ददासीत्यावाद्भावानाह—

तेषामेशानुकम्पार्थमहमज्ञानजं तमः ।

नाशयाम्यात्मभावस्थो ज्ञानदीपेन भास्वता ॥ ११ ॥

तेषामेव कथं नाम श्रेयः स्यादित्यनुकम्पार्थं दयाहेतोरहमज्ञानजमविवेकतो
जातं मिथ्याप्रत्ययलक्षणं मोहान्धकारं तमो नाशयाम्यात्मभावस्थ आत्मनो
भावोऽन्तःकरणाशयस्तस्मिन्नेव स्थितः सन् । ज्ञानदीपेन विवेकप्रत्ययरूपेण
भक्तिप्रसादप्रेहाभिपिच्छेन मद्भावनाभिनिवेशवान् इति तेन ब्रह्मचर्यादितापनसंस्कार-
वत्प्रहासिना विरक्तान्तःकरणधारेण विषयव्यावृत्ताचेष्टागदेषाकमुपितानिवात्तापवत्प्र-
त्ययेन नित्यप्रवृत्तेकाऽप्यप्यनञ्जनितसम्यग्दर्शनभास्वता ज्ञानदीपेनेत्यर्थः ॥ ११ ॥

यथोक्तां भगवतो विभूर्ति योग च क्षुत्वा—

अर्जुन उवाच—

पर ब्रह्म परं धाम पवित्रं परमं भवान् ।

पुरप शाश्वत दिव्यमादिदेवमज विभुम् ॥ १२ ॥

पर ब्रह्म परमात्मा पर धाम पर तेज पवित्र पावन परम प्रकृत भवान् । पुरुष शाश्वत नित्य दिव्य दिवि भवमादिदेव सर्वदेवानामादौ भूत देवमज विभु विभवन-शीलम् ॥ १२ ॥

इष्टशम्—

आहुस्वामृपयः सर्वे देवर्षिनारदस्तथा ।

असितो देवलो व्यासः स्वयं चैव ब्रवीषि मे ॥ १३ ॥

आहु कथयन्ति त्वामृपयो वसिष्ठादय सर्वे देवर्षिनारदस्तथासितो देवलोऽप्येव-मेवाह व्यासश्च, स्वयं चैव ब्रवीषि मे ॥ १३ ॥

सर्वमेतदत्त मन्ये यन्मां यदसि केशव ।

न हि ते भगवन्व्याक्तिं विदुर्देवा न दानवा ॥ १४ ॥

सर्वमिति । सर्वमेतद्यथोक्तमृषिभिस्त्वया च तद्वत् सत्यमेव मन्ये यन्मां प्रति वदसि भाषसे हे केशव । न हि ते तव भगवन्व्याक्तिं प्रभव विदुर्देवा न दानवा ॥ १४ ॥

यतस्त्व देवादीनागादिरत —

स्वयमेवात्मनात्मान वेत्थ स्वं पुरषोत्तम ।

भूतभावन भूतेश देवदेव जगत्पते ॥ १५ ॥

स्वयमेवात्मनात्मान वेत्थ जानामि त्व निरतिशयज्ञानैश्वर्यबलादिशक्तिमन्तमीश्वर पुरुषोत्तम । भूतानि भावयतीति भूतभावनो हे भूतभावन भूतेश भूतानामीशित, हे देवदेव जगत्पते ॥ १५ ॥

वक्तुमर्हस्यशेषेण दिव्या ह्यात्मविभूतय ।

यामिर्विभूतिभिर्लोकानिमास्त्व व्याप्य तिष्ठसि ॥ १६ ॥

वक्तुमिति । वक्तु कथयितुमर्हस्यशेषेण दिव्या ह्यात्मविभूतय आत्मनो विभूतयो यास्ता वक्तुमर्हसि । यामिर्विभूतिभिरात्मनो माहात्मविस्तरैरिमौल्लोकान्स्त्व व्याप्य तिष्ठसि ॥ १६ ॥

कथ विद्यामर्हं योगिस्त्वां सदा परिचिन्तयन् ।

केषु केषु च भाषेयु चिन्त्योऽसि भगवन्मया ॥ १७ ॥

कथमिति । कथं विद्यां विजानीयामह हे योगिस्त्वां सदा परिचिन्तयन् । तेषु
 केषु च भावेषु वस्तुषु चिन्त्योऽसि ध्येयोऽसि भगवन्मया ॥ १७ ॥

विस्तरेणात्मनो योग विभूति च जनार्दन ।

भूय. कथय तृप्तिर्हि शृण्वतो नास्ति मेऽमृतम् ॥ १८ ॥

विस्तरेणेति । विस्तरेणात्मनो योग योगैश्वर्यशक्तिविशेषं विभूतिं च विस्तरं
 ध्येयपदार्थानां हे जनार्दन, अर्दतेगांतकर्मणो रूपम् । असुराणां देवप्रतिपक्षभूतानां
 जनानां नरकादिगमयितृत्वाज्जनार्दन । अभ्युदयनिर्भेयसपुष्ट्याप्ययोजन सर्वभूतै-
 र्वाच्यत इति वा । भूय* पूर्वमुक्तमपि कथय तृप्तिर्हि परितोषो यस्मात्प्राप्ति मे
 शृण्वतस्त्वन्मुखनिःसृतवाक्यामृतम् ॥ १८ ॥

श्रीभगवानुवाच—

हन्त ते कथयिष्यामि दिव्या ह्यात्मविभूतयः ।

प्राधान्यतः कुरुश्रेष्ठ नास्त्यन्तो विस्तरस्य मे ॥ १९ ॥

हन्त ते इति । हन्तेदानीं ते दिव्या दिवि भवा आत्मविभूतय आत्मनो मम
 विभूतयो यास्ता कथयिष्यामिह्येतन्प्राधान्यतो यत्र यत्र प्रधाना या या विभूतिस्तां
 तां प्रधानां प्राधान्यतः कथयिष्याम्यह कुरुश्रेष्ठ । अशेषतस्तु वर्षशतेनापि न शक्या
 वतु यतो नास्त्यन्तो विस्तरस्य मे मम विभूतौनामित्यर्थ ॥ १९ ॥

तत्र प्रथममेव तावच्छृणु—

अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूतानामस्थितः ।

अहमादिश्व मध्य च भूतानामन्त एव च ॥ २० ॥

अहमात्मा प्रलयगात्मा गुडाकेश गुडाका निद्रा तस्या रंशो गुडाकेशो जितनिद्र
 इत्यर्थ, * घनवेश इति वा । सर्वेषां भूतानामाशयेऽन्तर्हृदि स्थितोऽहमात्मा प्रलयगात्मा
 नित्य ध्येय । तद्दर्शनेन चोद्येषु भावेषु चिन्त्योऽह चिन्तयितु शक्यो यस्मादहमे-
 वादिभूतानां कारण तथा मध्य च स्थितिरन्त प्रलयश्च ॥ २० ॥

एव च ध्येयोऽहम्—

आदित्यानामह विष्णुर्ज्योतिषां रविरंशुमान् ।

मरीचिर्मंश्वामस्मि नक्षत्राणामहं शशी ॥ २१ ॥

आदित्यानां द्वादशानां विष्णुर्नामादित्योऽह ज्योतिषां रवि प्रकाशयितृणामंशुमा
 न्दक्षिमाणमरीचिर्नाम मस्ता मरुदेवताभेदानामस्मि नक्षत्राणामहं शशी चन्द्रमा ॥२१॥

* It is noteworthy that Sankara is not satisfied with the traditional explanation (जितनिद्र)

वेदानां सामवेदोऽस्मि देवानामस्मि वासवः ।

इन्द्रियाणां मनश्चास्मि भूतानामस्मि चेतना ॥ २२ ॥

वेदानामिति । वेदानां गण्ये सामवेदोऽस्मि, देवानां रुद्रादित्यादीनां वासव इन्द्रोऽस्मि, इन्द्रियाणामेकादशानां चक्षुरादीनां मनश्चास्मि संकल्पविकल्पात्मकं मनश्चास्मि । भूतानामस्मि चेतना कार्यकरणसंपाते नित्याभिव्यक्ता बुद्धिवृत्तिस्रोतः ॥२२॥

रुद्राणां शंकरश्चास्मि वित्तेशो यक्षरक्षसाम् ।

यसूनां पावकश्चास्मि मेरुः शिखरिणामहम् ॥ २३ ॥

रुद्राणामिति । रुद्राणामेकादशानां शंकरश्चास्मि । वित्तेशः कुबेरो यक्षरक्षसां यक्षाणां रक्षसां च । यसूनामष्टानां पावकश्चात्म्याग्निर्मेरुः शिखरिणां शिखरवतामहम् ॥ २३ ॥

पुरोधसां च मुख्यं मां विद्धि पार्थ बृहस्पतिम् ।

सेनानीनामहं स्कन्दः सरसामस्मि सागरः ॥ २४ ॥

पुरोवसामिति । पुरोधसां च राजपुरोहितानां च मुख्यं प्रधानं मां विद्धि जानीहि हे पार्थ बृहस्पतिम् । स हीन्द्रस्येति मुख्यं त्यात्पुरोधाः । सेनानीनां सेनापतीनामहं स्कन्दो देवसेनापतिः । सरसां यानि देवखादानि सरसि तेषां सरसां सागरोऽस्मि भवामि ॥ २४ ॥

महर्षीणां भृगुरहं गिरामस्त्येकमक्षरम् ।

यज्ञानां जपयज्ञोऽस्मि स्यावराणां हिमालयः ॥ २५ ॥

महर्षीणामिति । महर्षीणां भृगुरहं गिरां वावां पदलक्षणानामेकमक्षरमोकारोऽस्मि । यज्ञानां जपयज्ञोऽस्मि, स्यावराणां स्थितिमतां हिमालयः ॥ २५ ॥

अश्वत्थः सर्ववृक्षाणां देवर्षीणां च नारदः ।

गन्धर्वाणां चित्ररथः सिद्धानां कपिलो मुनिः ॥ २६ ॥

अश्वत्थ इति । अश्वत्थः सर्ववृक्षाणां देवर्षीणां च नारदो देवा एव सन्त ऋषित्वं प्राप्तः मन्त्रदक्षित्वात्ते देवर्षयस्तेषां नारदोऽस्मि । गन्धर्वाणां चित्ररथो नाम गन्धर्वोऽस्मि । सिद्धानां जन्मनैव धर्मज्ञानवैराग्यैश्वर्यातिशयं प्राप्तानां कपिलो मुनिः ॥ २६ ॥

उच्चैःश्रवसमश्वानां विद्धि मामश्रुतोद्भवम् ।

पैरावतं गजेन्द्राणां नराणां च नराधिपम् ॥ २७ ॥

उच्चैरिति । उच्चैःश्रवसमश्वानामुच्चैःश्रवा नामाश्वस्त मां विद्धि जानीहिश्रुतोद्भवमश्रुतनिमित्तमथनोद्भवम् । पैरावतमिरावतया अपत्यं गजेन्द्राणां हस्ताश्रवाणां तं मां विद्धीत्यनुवर्तते । नराणां मनुष्याणां च नराधिपं राजानं मां विद्धि जानीहि ॥ २७ ॥

आयुधानामहं वज्रं धेनूनामस्मि कामधुकु ।

प्रजनश्चास्मि कंदर्पः सर्पाणामस्मि वासुकिः ॥ २८ ॥

आयुधानामिति । आयुधानामहं वज्रं दधीच्यस्थिमभव धेनुता दोग्ध्रीणामस्मि कामधुकु, वसिष्ठस्य सर्वकामानां दोग्ध्री सामान्या वा कामधुकु । प्रजन. प्रजनयितास्मि कंदर्पः काम सर्पाणां सर्पभेदानामस्मि वासुकि सर्पराजः ॥ २८ ॥

अनन्तश्चास्मि नागानां वरुणो यादसामहम् ।

पितृणामर्थमा चास्मि यमः सयमतामहम् ॥ २९ ॥

अनन्त इति । अनन्तश्चास्मि नागानां नागविशेषाणां नागराजश्चास्मि । वरुणो यादसामहमभ्युदेयतानां राजाहम् । पितृणामर्थमा नाम पितुराजश्चास्मि । यमः सयमतां सयमन कुर्वतामहम् ॥ २९ ॥

प्रह्लादश्चास्मिं दैत्यानां कालः कलयतामहम् ।

मृगाणां च मृगेन्द्रोऽहं वैनतेयश्च पक्षिणाम् ॥ ३० ॥

प्रह्लाद इति । प्रह्लादो नाम चास्मि दैत्यानां दितिबन्धनां, कालः कलयतां कलनं गणनं कुर्वतामह, मृगाणां च मृगेन्द्रः सिंहो व्याधो वाद, वैनतेयश्च गरुत्मान्विनताद्युत पक्षिणां पक्षिणाम् ॥ ३० ॥

पवनः पवतामस्मि रामः शस्त्रभृतामहम् ।

क्षपाणां मकरश्चास्मि क्षोतसामस्मि जाह्नवी ॥ ३१ ॥

पवन इति । पवनो वायु पवतां पवनवितृणामस्मि, रामः शस्त्रभृतामह शस्त्राणां धारवितृणां दशरथी रामोऽह, क्षपाणां मत्स्यादीनां मवरो नाम जातिविशेषोऽह क्षोतसां क्षवन्तानामस्मि जाह्नवी गङ्गा ॥ ३१ ॥

सर्पाणामादिरन्तश्च मध्यं चैवाहमर्जुन ।

अध्यात्मविद्या विद्यानां वादः प्रवदतामहम् ॥ ३२ ॥

सर्पाणामिति । सर्पानामादिरन्तश्च मध्यं चैवाहमुरपत्तिरिधितिर्या अहमर्जुन । भूतानां जीवाधिष्ठितानामेवादिरन्तश्चेत्याद्युक्तमुपक्रम इह तु सर्वस्यैव सर्पाणामप्येति विशेषः । अध्यात्मविद्या विद्यानां मोक्षार्थत्वात्प्रधानमस्मि । वादोऽर्थनिर्णयहेतुत्वात्प्रवदतां प्रधानमतः सोऽहमस्मि । प्रवक्तृद्वारेण यदनभेदानामेव वादज्ञरूपधितृणानामिह ग्रहणं प्रवदतामिति ॥ ३२ ॥

अक्षराणामकारोऽस्मि ब्रह्मः सामासिकस्य च ।

अहमेवाक्षयः बालो धाताहं विश्वतोमुखः ॥ ३३ ॥

अक्षराणामिति । अक्षराणां वर्णानामकारो वर्णोऽस्मि ब्रह्म समासोऽस्मि

सामासिकारय समाससमूहस्य । किं चाश्मेवाक्षयोऽक्षाण काल प्रसिद्ध क्षणाधारय ,
अथवा परमेश्वर कालस्यापि बालोऽस्मि, धाताऽह कमफलस्य विधाताः सवजगतो
विश्वतोमुख सप्ततोमुख ॥ ३३ ॥

मृत्यु सर्वहरश्चाहमुद्भवश्च भविष्यताम् ।

कीर्ति श्रीर्नाक्च नारीणा स्मृतिर्मैधा धृति क्षमा ॥ ३४ ॥

मृत्युर्दिविधो धनादिहर प्राणहरश्च तत्र य प्राणहर स सर्वहर उच्यते
सोऽहमित्यर्थ । अथवा पर इश्वर प्रलय सर्वहरणात्सर्वहर साऽहम् । उद्भव
उत्कर्षोऽभ्युदयस्तत्प्राप्तिहेतुश्चाह, कथा भविष्यता भाविकल्याणानामुत्कर्षप्राप्तियोग्या
नामित्यर्थ । कीर्ति आ वाक्च नारीणा स्मृतिर्मैधा धृति क्षमत्येता उत्तमा
स्त्रीणामहमस्मिन्धातामाभासमात्रसबन्धेनापि लोक कृतार्थमात्मान मन्यते ॥ ३४ ॥

बृहत्साम तथा साम्ना गायत्री छन्दसामहम् ।

मासाना मार्गशीर्षोऽहमृतूना कुसुमाकर ॥ ३५ ॥

बृहत्सामेति । बृहत्साम तथा साम्ना प्रधानमस्मि । गायत्री छन्दसामह गाय
त्र्यादिच्छन्दोविशिष्टानामृचा गाय वृगहमित्यर्थ । मासाना मार्गशीर्षोऽहमृतूना
कुसुमाकरो वसन्त ॥ ३५ ॥

भूत छलयतामस्मि तेजस्तेजास्विनामहम् ।

जयोऽस्मि व्यवसायोऽस्मि सत्त्व सत्त्ववतामहम् ॥ ३६ ॥

भूतमिति । एतमक्षदेवनादिरक्षण छलयता छलय कर्तृणामस्मि, तेजस्तज-
स्विनामह, जयोऽस्मि जेतृणा, व्यवसायोऽस्मि व्यवसायिना सत्त्व सत्त्ववता
सात्त्विकानामहम् ॥ ३६ ॥

वृष्णीना वासुदेवोऽस्मि पाण्डवानां धनजय ।

मुनीनामप्यह व्यास कवीनामुशना कवि ॥ ३७ ॥

वृष्णीनामिति । वृष्णीना वासुदेवोऽस्म्ययमेवाह त्वत्सख पाण्डवानां धन
जयस्त्वमेव, मुनाना मननशीलाना सवपदार्थज्ञानिनामप्यह व्यास, कवीनां क्रान्त
दक्षिणांशना कविरस्मि ॥ ३७ ॥

दण्डो दमयतामस्मि नीतिरस्मि जिगीषताम् ।

मौन चैवास्मि गुह्याना ज्ञान ज्ञानवतामहम् ॥ ३८ ॥

दण्ड इति । दण्डो दमयता दमयितृणामल्पदातानां दमकारण, नीतिरस्मि
जिगीषतां जेतुमिच्छतां, मौन चैवास्मि गुह्याना गोप्याना ज्ञान ज्ञानवतामहम् ॥ ३८ ॥

यथापि सर्वभूतानां बीज तदहमर्जुन ।

न तदस्ति निना यत्स्यान्मया भूत चराचरम् ॥ ३९ ॥

यच्चापीति । यच्चापि सर्वभूताना बीजं प्ररोहकारणं तदहमर्जुन, प्रकरणोपसंहारार्थं विभूतिसंक्षेपमाह । न तदस्ति भूतं चराचर चरमचरं वा मया विना यत्स्याद्भवन्मयाऽपकृतं परित्यक्तं निरात्मकं शून्यं हि तत्स्यादतो मदात्मकं सर्वमित्यर्थः ॥ ३९ ॥

नान्तोऽस्ति मम दिव्यानां विभूतीनां परंतप ।

एष तूद्देशतः प्रोक्तो विभूतेर्विस्तरो मया ॥ ४० ॥

नान्तोऽस्तीति । नान्तोऽस्ति मम दिव्यानां विभूतीनां विस्तराणां परंतप । न हीश्वरस्य सर्वात्मनो दिव्यानां विभूतीनामित्युक्ता शक्या वक्तुं शतुं वा केनचिद् । एष तूद्देशत एकदेशेन प्रोक्तो विभूतेर्विस्तरो मया ॥ ४० ॥

यद्यद्विभूतिमत्सत्त्वं श्रीमदूर्जितमेव वा ।

तत्तदेवावगच्छ त्वं मम तेजोशसंभवम् ॥ ४१ ॥

यद्यदिति । यद्यहोके विभूतिमद्विभूतियुक्तं सत्त्वं परंतु श्रीमदूर्जितमेव वा श्री-लक्ष्मीस्तया सहितमुत्साहोपेतं वा तत्तदेवावगच्छ त्वं जानीहि ममेश्वरस्य तेजोशसंभव तेजसोऽंश एकदेशः सभवो यस्य तत्तेजोशसंभवमित्यवगच्छ त्वम् ॥ ४१ ॥

अथवा बहुनैतेन किं ज्ञातेन तवार्जुन ।

विष्टभ्याहमिदं कृस्नमेकांशेन स्थितो जगत् ॥ ४२ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्मपर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे विभूतियोगो नाम दशमोऽध्यायः ॥ १० ॥

अथवेति । अथवा बहुनैतेनैवमादिना किं ज्ञातेन तवार्जुन स्यात्सावशेषेण अशेषतस्त्वमिममुच्यमानमर्थं शृणु विष्टभ्य विशेषतः स्तम्भनं दृढं कृत्स्नं कृस्नं अणुदेकांशेनैकावयवैकपादेन सर्वभूतस्वरूपेणेतत् । तथा च मन्त्रवर्णः—

“वाहोऽस्य विश्वा भूतानि” (Rg. X. 90. 3) इति स्थितोहमिति ॥ ४२ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिब्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादाशिष्यभीमच्छंकरभगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये विभूतियोगो नाम दशमोऽध्यायः ॥ १० ॥



एकादशोऽध्यायः ।

Coupon

65

THIS coupon entitles the holder to receive the remaining portion of my ^{Adhyaya 11th} edition of the Text of the Bhagavadgīta with Sankara's Commentary free of any cost

P. M. Modi.

एवमिति । एवमेतन्नान्यथा यथा येन प्रकारेणात्म कथयामि स्वमात्मानं परमेश्वर तथापि द्रष्टुमिच्छामि ते तव ज्ञानेश्वरशक्तिबलवीर्यतेजोभिः सपञ्चमेश्वर वेणुर्वं रूप पुरुषोत्तम ॥ ३ ॥

मन्यसे यदि तच्छक्यं मया द्रष्टुमिति प्रभो ।

योगेश्वर ततो मे त्वं दर्शयामासमख्यम् ॥ ४ ॥

मन्वहं इति । मन्वने चिन्तयामि यदि मयाजुनेन तच्छक्यं द्रष्टुमिति प्रभो

स्वामिन्योगेश्वर योगिनो योगास्तेषामीश्वरो योगेश्वरो हे योगेश्वर परमादहमतीवार्थी
द्रष्टुं ततस्तस्मान्मे मदर्थं दर्शय त्वमात्मानमभ्यवन् ॥ ४ ॥

एवं चोदितोऽर्जुनेन—

श्रीभगवानुवाच—

पश्य मे पार्थ रूपाणि शतशोऽथ सहस्रशः ।

नानाविधानि दिव्यानि नानावर्णाकृतीनि च ॥ ५ ॥

पश्य मे मम पार्थ रूपाणि शतशोऽथ सहस्रशोऽनेकश इत्यर्थः । तानि च नाना-
विधान्यनेकप्रकाराणि दिवि भवानि दिव्यान्वप्राकृतानि नानावर्णाकृतीनि च नाना-
विलक्षणा नीलपीतादिप्रकारा वर्णास्तथाकृतयोऽवयवमस्थानविशेषा येषां रूपाणां तानि
नानावर्णाकृतीनि च ॥ ५ ॥

पद्मादित्यान्यसून्द्रानश्विनौ मस्तारतथा ।

बहून्यट्टपूर्वाणि पद्माश्वर्याणि भारत ॥ ६ ॥

पद्मादित्यानिनि । पद्मादित्यान्दादश वयुनष्टौ रुद्रानेवादशाश्विनौ द्वौ । मस्तः
सप्त सप्तगणा ये तास्तथा बहून्यन्यान्यव्यट्टपूर्वाणि मनुष्यलोके त्वया त्वत्तोऽन्येन वा
केनचित्पद्माश्वर्याण्यदभुनानि भारत ॥ ६ ॥

न केवलमेतावदेव—

इहैकस्थं जगत्कृत्स्नं पद्माद्य सचराचरम् ।

मम देहे गुडाकेश यच्चान्यद्द्रष्टुमिच्छसि ॥ ७ ॥

इहैकस्थमेकस्मिन्स्थितं जगत्कृत्स्नं समस्तं पद्माद्येदानीं सचराचरं सह धरेणाचरेण
अ वर्तते मम देहे गुडाकेश यच्चान्यद्द्रष्टुमिच्छसि ' यद्वा जयेम
यदि वा नो जयेयुः ' (II. 6) इति यदवाचस्तदपि द्रष्टुं यदि इच्छसि ॥ ७ ॥

किञ्च—

न तु मां दाक्यसे द्रष्टुमनेनैव स्वचक्षुषा ।

दिव्यं ददामि ते चक्षुः पश्य मे योगमैश्वरम् ॥ ८ ॥

न तु मां विश्वरूपधरं शक्यसे द्रष्टुमनेनैव प्राकृतेन स्वचक्षुषा स्वकक्षिण
चक्षुषा । येन तु शक्यसे द्रष्टुं दिव्येन तदिव्यं ददामि ते सुखं चक्षुस्तेन पश्य मे
योगमैश्वरमीश्वरस्य ममैश्वरं योगं योगशक्त्यतिशयनित्यर्थः ॥ ८ ॥

संजय उवाच—

एवमुक्त्वा ततो राजन्महायोगेश्वरो हरिः ।

दर्शयामास पार्थाय परमं रूपमैश्वरम् ॥ ९ ॥

एव यथोक्तप्रकारेणोक्त्वा ततोऽनन्तर राजन्भूतराष्ट्र महायोगेश्वरो महाश्वसो योगेश्वरश्च हरिर्नारायणो दशयामाम दाशितवाण्यार्थाय पृथामुताय परम रूप विश्व-
रूपमैश्वरम् ॥ ९ ॥

अनेकवक्त्रनयनमनेकाद्भुतदर्शनम् ।

अनेकादिव्याभरणं दिव्यानेकोद्यतायुधम् ॥ १० ॥

अनेकोक्ति । अनेकवक्त्रनयनमनेकानि वक्त्राणि नयनानि च यस्मिन्नरूपे तदनेक-
वक्त्रनयनम् । अनेकाद्भुतदर्शनमनेकान्यद्भुतानि विरमापकानि दर्शनानि यस्मि-
न्नरूपे तदनेकाद्भुतदर्शनं तथानेवदिव्याभरणमनेकानि दिव्यान्याभरणानि यस्मिन्न-
दनेकादिव्याभरणं तथा दिव्यानेकोद्यतायुधं दिव्यान्वनेकान्युद्यतान्यायुधानि यस्मिन्नादि-
व्यानेकोद्यतायुधं दर्शयामामेति पूर्वेण सन्धः ॥ १० ॥

किञ्च—

दिव्यमाल्याम्बरधरं दिव्यगन्धानुलेपनम् ।

सर्वाश्वर्यमयं देवमनन्तं विश्वतोमुखम् ॥ ११ ॥

दिव्यमाल्याम्बरधरं दिव्यानि माल्यानि पुष्पाण्यम्बराणि वस्त्राणि च धियन्ते
येनेश्वरेण त दिव्यमाल्याम्बरधरं दिव्यगन्धानुलेपनं दिव्य गन्धानुलेपनं यस्य त दि
व्यगन्धानुलेपनं सर्वाश्वर्यमयं सर्वाश्वर्यमयं देवमनन्तं नारवान्ताऽस्तीत्यनन्तस्त विश्व
तोमुखं सवतोमुखं सर्वभूतात्मभूतत्वात्त दर्शयामासाजुनो ददर्शति वाध्याद्वियत ॥११॥

या पुनर्मंगवतो विश्वरूपस्य भारतरया उपमोच्यते—

दिवि सूर्यसदृशस्य भवेद्युगपदुत्थिता ।

यदि भा सदृशी सा स्याद्भासस्तस्य महात्मनः ॥ १२ ॥

दिव्यन्तरिक्षे तृतीयस्यां वा दिवि सूर्याणां सदृशं सूर्यसदृशं तस्य युगपदुत्थित-
स्य वा युगपदुत्थिता भा सा यदि सदृशी स्यात्तस्य महात्मनी विश्वरूपस्यैव भासो
यदि वा न स्यात्ततोऽपि विश्वरूपस्यैव भा अतिरिच्यत इत्यभिप्रायः ॥ १२ ॥

किञ्च—

तत्रैवस्थ जगत्कृत्स्नं प्रविभक्तमनेकधा ।

अपश्यद्देवदेवस्य शरीरे पाण्डवस्तदा ॥ १३ ॥

तत्र तस्मिन्विश्वरूप एवस्मिन्निष्ठास्यैव जगत्कृत्स्नं प्रविभक्तमनेकधा देवपितृ
मनुष्यादिभैरवैरपश्यद्दृष्टवान्देवदेवस्य हरे शरीरे पाण्डवोऽर्जुनस्तदा ॥ १३ ॥

ततः स विस्मयाविष्टो हृष्टरोमा धनजयः ।

प्रणम्य शिरसा देव कृताञ्जलिरभापत ॥ १४ ॥

तत इति । ततस्त कृष्ट्वा स विस्मयेनाविष्टो विस्मयाविष्टो दृष्टानि रोमाणि यस्य
सोऽय नृष्टरोमा चाभवद्दहनञ्च प्रणम्य प्रवर्षेण नमन कृत्वा प्रह्लाभूत सन्निष्ठरसा
देव विश्वरूपधरं कृताञ्जलिर्नमस्कारार्थं सपुटीकृतहस्तः सप्रभाषतोक्तवान् ॥ १४ ॥
कथं यस्तथा दाशित विश्वरूप तदह पश्यामीति स्वानुभवमाविष्कुर्वन्—

अर्जुन उवाच—

पश्यामि देवांस्तव देव देहे

सवांस्तथा भूतविशेषसंघान् ।

प्रह्लाणमीशं कमलासनस्थ-

मृषीश्च सर्वाणुरगाश्च विन्यान् ॥ १५ ॥

पश्याम्युपलभे हे देव तव देहे देवान्सवांस्तथा भूतविशेषसंघान्भूतविशेषाणां
स्थावरजहमानां नानासस्थानविशेषाणां सथा भूतविशेषसंघास्तान् । किंच प्रह्लाण
चतुर्मुखमीशमीशितार प्रजानां कमलासनस्थ मृषिषापद्ममध्ये मेरुकाणिकासनस्थमित्य-
र्थः । ऋषीश्च वसिष्ठादीन्, सर्वाणुरगाश्च वायुकिंप्रभृतीन्द्रिव्यान्द्रिवि भवान् ॥ १५ ॥

अनेकबाहूदरवक्त्रनेत्रं

पश्यामि त्वा सर्वतोऽनन्तरूपम् ।

नान्तं न मध्यं न पुनस्तवादिं

पश्यामि विश्वेश्वर विश्वरूप ॥ १६ ॥

अनेकबाहूदरवक्त्रनेत्रमनेके बाहव उदराणि वक्त्राणि नेत्राणि च यस्य तव स
स्वमनेकबाहूदरवक्त्रनेत्रस्वमनेकबाहूदरवक्त्रनेत्र पश्यामि त्वा त्वां सर्वत सर्वत्रानन्त-
रूपमनन्तानि रूपाण्यस्येत्यनन्तरूपस्वमनन्तरूप नान्तमन्तोऽवसान न मध्य मध्यं नाम
द्वयो कोट्योरन्तर न पुनस्तवादिं तव हेनस्य नान्त पश्यामि न, मध्य पश्यामि न
पुनरादिं पश्यामि हे विश्वेश्वर हे विश्वरूप ॥ १६ ॥

किंच—

किरीटिन गदिन चक्रिण च

तेजोराशि सर्वतोऽदासिमन्तम् ।

पश्यामि त्वा दुर्निरीक्ष्यं समन्ता-

दासानलार्कद्युतिमप्रमेयम् ॥ १७ ॥

किरीटिन किराट नाम किरोभूषणविशेषस्तपस्यासि स किराटा त किराटिन
तथा गदिन गदा यस्य विद्यत इति गदा त गदिन तथा चक्रिणं चक्रमस्यास्तानि
चक्राणि च चक्रिण च तेजोराशि तेज पुत्र सर्वतोऽदासिमन्त सर्वना दासिर्त्यस्यास्ति स
सर्वतोऽदासिमांस्त सर्वतोऽदासिमन्त पश्यामि त्वा दुर्निरीक्ष्यं दुर्घोच निराक्ष्यो दुर्निर

इत्यतः दुर्निरीक्ष्यं समन्तात्समन्ततः सर्वत्र दीप्तानलाकंघुतिमनलश्याङ्घानलाकां नी-
तावनलाकां दीप्तानलाकां तयोर्दीप्तानलाकंघुतिरिव घुतिस्तेजो यस्य तत्र स त्व
दीप्तानलाकंघुतिस्त त्वा दीप्तानलाकंघुतिम् । अत्राप्य न प्रवेगममेवमशक्य-
परिच्छेदमित्यर्थः ॥ १७ ॥

इत एव ते योगशक्तिदशनादनुमिनोमि—

त्वमक्षरं परमं वेदितव्यं त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम् ।

त्वमव्ययः शाश्वतधर्मगोप्ता सनातनस्त्वं पुण्यो मतो मे ॥ १८ ॥

त्वमक्षरं न क्षरतीति परमं ब्रह्म वेदितव्यं शाश्वतं मुमुक्षुमित्वमस्य विश्वस्य
समस्तस्य अगतः परं प्रकृतं निधानं निर्भावतेऽस्मिन्निति निधानं परं भ्राम्य
इत्यर्थः । किंच त्वमव्ययो न तत्र व्ययो विद्यत इत्यव्ययः शाश्वतधर्मगोप्ता अक्षरः
शाश्वतो निरस्यो धर्मस्त्वस्य गोप्ता शाश्वतधर्मगोप्ता सनातनशिरतनस्त्वं पुण्यं परो
मयोऽभिधेतो मे मय ॥ १८ ॥

किंच—

अनादिमध्यान्तमनन्तवीर्यमनन्तबाहू शशिसूर्यनेत्रम् ।

पश्यामि त्वां दीप्तदुताशवक्रं स्वतेजसा विश्वमिदं तपन्तम् ॥ १९ ॥

अनादिमध्यान्तमादिश्च मध्यं नान्तश्च न विद्यते यस्य सोऽयमनादिमध्या-
न्तस्त त्वमनादिमध्यान्तमनन्तवीर्यं न तत्र वीर्यस्वान्तोऽस्तीत्यनन्तवीर्यस्त त्वामन-
न्तवीर्यं तधानन्तबाहुमनन्ता बाहवो यस्य तत्र स त्वमनन्तबाहुस्त त्वामनन्तबाहु
शशिसूर्यनेत्रं शशिसूर्यो नेत्रं यस्य तत्र स त्व शशिसूर्यनेत्रस्त त्वां शशिसूर्यनेत्रं चन्द्रारित्य
ययनं पश्यामि त्वां दीप्तदुताशवक्रं दीप्तश्चात्तो दुताशश्च स बहूँ यस्य तत्र स
त्व दीप्तदुताशवक्रस्त त्वां दीप्तदुताशवक्रं स्वतेजसा विश्वमिदं तपन्त
तापयन्तम् ॥ १९ ॥

धावापृथिव्योरिदमन्तरं हि म्यातं त्वयैवेन दिशश्च सर्वाः ।

इष्टाद्भुतं रूपमिदं तयोर्ग्रं लोकत्रयं प्रवर्षितं महात्मन् ॥ २० ॥

धावापृथिव्योरिदमन्तरं इत्यन्तरिषु व्याप्तं त्वयैवेन विश्वरूपधरेण दिशश्च सर्वा व्याता
इष्टोपलभ्यादशुक्तं विरमापकं रूपमिदं तयोर्ग्रं कूर लोकारां अथ लोकत्रयं प्रवर्षितं
मीनं प्रचलितं वा हे महामन्त्रभृदस्वभाव ॥ २० ॥

अथाधुना पुरा वदत अयेम यदि वा नो नमोऽयुरितर्जुनस्य (II 6) तत्राप्यन्तासीत्-
त्रिगंथाय षाण्डिनयमेवातिकं दर्शयामांति ऋत्तो भगवांस्त पश्यशार, किंच-

अमी हि त्वा सुरसंघा विशन्ति केचिद्भीताः प्राञ्जल्यो गृणन्ति ।

स्वस्तीत्युक्त्वा महर्षिसिदसंघाः स्तुवन्ति त्वां स्तुतिभिः पुण्ड्रिभिः ॥२१॥

अयो हि पुण्यमाना योद्धारस्त्वा त्वां वरसपा वेऽन भूमावतारायाः

वस्वादिदेवसया मनुष्यसस्थानास्त्वा विशन्ति प्रविशन्तो हृदयन्ते । तत्र केचिद्भीताः
प्राञ्जलय सन्तो गृणान्ति स्तुवन्ति त्वामन्ये पलायनेऽप्यशक्ता' सन् । युद्धे प्रत्युप-
स्थित उजातादिनिमित्तान्युपलक्ष्य स्वस्त्यस्तु जगत इत्युक्त्वा महर्षिसिद्धसया महर्षीणां
सिद्धानां च संघा' स्तुवन्ति त्वां स्तुतेभि' पुष्कलाभि' सपूर्णभि' ॥ २१ ॥

किंचान्यत्—

रुद्रादित्वा वसवो ये च साध्या विश्वेऽश्विनौ भरतश्चाभ्यपाश्च ।

गन्धर्वयक्षासुरसिद्धसया वाक्षन्ते त्वा विस्मिताश्चैव सर्वे ॥ २२ ॥

रुद्रादित्वा वसवो ये च साध्या रुद्रादयो गणा विश्वेऽश्विनौ च देवी भरतश्च,
अभ्यपाश्च पितरो गन्धर्वयक्षासुरसिद्धसया गन्धर्वा हाहाहूहृश्रमृतयो यक्षा' कुबेरममृतयौ-
ऽसुरा विरोचनप्रभृतय' सिद्धा' वपिलारयस्तेषां सया गन्धर्वयक्षासुरसिद्धसयास्ते
वाक्षन्त पश्यन्ति त्वा त्वां विस्मिता विस्मयमापन्ना' सन्तस्त एव सर्वे ॥ २२ ॥

यस्मात्—

रूपं महत्ते बहुवक्त्रनेत्रं महाबाहो बहुबाहूरपादम् ।

बहूदरं बहूदंष्टाकरालं दृष्ट्वा लोका प्रव्यथितास्तथाहम् ॥ २३ ॥

रूपं महदतिप्रमाणं ते तव बहुवक्त्रनेत्रं बहूनि वक्त्राणि मुखानि जेषाणि चक्षुषि
च यस्मिन्नद्रूपं बहुवक्त्रनेत्रं हे महाबाहो बहुबाहूरूपाद बहवो बाहव ऊरव पादाश्च
यस्मिन् रूपे तद्बहुबाहूरूपाद किंच बहूदरं बहूदंष्टराणि यस्मिन्निति बहूदरं बहुदंष्ट्रा
करालं बहूभिर्दंष्ट्राभिं करालं विकृतं तदबहुदंष्ट्राकरालं दृष्ट्वा रूपमोदृश लोका
लौकिका प्राणिन प्रव्यथिता' प्रचलिता भयेन तथाहमपि ॥ २३ ॥

तत्रेदं कारणम्—

भयःस्पृशं दास्यमानेववर्णे व्यात्ताननं दास्यविशालनेत्रम् ।

दृष्ट्वा हि त्वां प्रव्यथितान्तरात्मा धृतिं न विन्दामि शमं च विष्णोः ॥ २४ ॥

भयं स्पृशं पुस्पृशंमल्लयं, दास्यं प्रव्यथितमानेववर्णमनेत्रं वर्णा भयंकरा माना-
सस्थाना यस्मिन्स्वयं त त्वामनेववर्णे व्यात्ताननं व्यात्तापि निवृत्तान्याननानि
मुखानि यस्मिन्स्वयं त त्वां व्यात्ताननं दास्यविशालनेत्रं दास्यानि प्रव्यथितानि
विशालानि विस्तार्यानि नेत्राणि यस्मिन्स्वयं त त्वां दास्यविशालनेत्रं दृष्ट्वा हि त्वां
प्रव्यथितान्तरात्मा प्रव्यथित' प्रमातोऽन्तरात्मा मनो यस्य मम सोऽहं प्रव्यथितान्त
रात्मा सन्धुनि धैर्यं न विन्दामि न लभे शमं चापशम मनस्त्रुष्टिं हे विष्णो ॥ २४ ॥

यस्मात्—

दृष्ट्वाकरालानि च ते मुस्तानि दृष्ट्वा बालान्गमनिभानि ।

दिशो न जाने न लभे च शमं प्रसीद देवेश जगन्निपात ॥ २५ ॥

दंष्ट्राकरालानि दष्ट्राभिः करालानि विष्टतानि ते तव मुखानि दृष्ट्वैवोपलभ्य
कालानलसनिभानि प्रलवकाले लोकाना दाहकोऽग्निः कालानलसत्सनिभानि काल-
नलसदृशानि मुखानि दृष्ट्वेत्वेतादृशः पूर्वापरविवेकेन न जाने दिग्भ्रूतो जातोऽस्यतो न
लभे च नोपलभे च शर्म मुखमतः प्रमीद प्रसन्नो भव हे देवेश जगन्निवास ॥ २५ ॥

येभ्यो मम पराजयाशङ्कामीस्ता चापगता यतः—

भमी च त्वां धृतराष्ट्रस्य पुत्राः सर्वे सहैवात्रनिपालसंघैः ।

भीष्मो द्रोणः सूतपुत्रस्तथासौ सहास्मदीयैरपि योधसुरधैः ॥ २६ ॥

अगो न त्वा धृतराष्ट्रस्य पु-॥ दुर्वाधनप्रभतयस्त्वरमाणा विशन्तीति व्यवहितेन
सबन्धः । सर्वे सहैव सद्धिता अत्रनिपालसंघेरवनि पृथ्वी पालयन्तीत्यत्रनिपालसंघोर्वा
संघैः । किंच भीष्मो द्रोण यत्पु- । कर्णस्तथासौ सहास्मदीयैरपि धृष्टद्युम्नपभृति-
भिवोधमुख्यैर्बोधाना मुख्यैः प्रधानैः सह ॥ २६ ॥

किंच—

वक्त्राणि ते त्वरमाणा विशन्ति दंष्ट्राकरालानि भयानकानि ।

केचिद्विलम्बा दशनान्तरेषु सटक्ष्यन्ते चूर्णितैरुत्तमाङ्गैः ॥ २७ ॥

वक्त्राणि मुखानि ते तव त्वरमाणास्त्वरायुक्ता रातो विशन्ति । किन्विशिष्टानि
मुखानि दंष्ट्राकरालानि भयानकानि भयकराणि । किंच केचिन्मुखाभिः प्रविष्टाना
मध्ये विलम्बा दशनान्तरेषु दन्तान्तरेषु मासनिव भक्षित सट्टक्ष्यन्ते उपलभ्यन्ते
चूर्णितैश्चूर्णितैरुत्तमाङ्गैः शिरोभिः ॥ २७ ॥

कथं प्रविशन्ति मुखानीत्याह—

यथा नदीनां बहवोऽम्बुवेगाः समुद्रमेवाभिमुखं द्रवन्ति ।

तथा तवामी नरलोकवीरा विशन्ति वक्त्राण्यभिविज्वलन्ति ॥ २८ ॥

यथा नदीनां सवन्तीनां बहवोऽनकेऽम्बूना वेगा अम्बुवेगास्त्वरविशेषाः समुद्र-
मेवाभिमुखाः प्रतिमुखाः द्रवन्ति प्रविशन्ति तथा तद्वत्तवामी भीष्मादयो नरलोकवीरा
मनुष्यलोकशूरा विशन्ति वक्त्राण्यभिविज्वलन्ति प्रकाशमानानि ॥ २८ ॥

ते किमर्थं प्रविशन्ति कथं चेत्याह—

यथा प्रदीप्तं ज्वलनं पतन्ना विशन्ति नाशाय समुद्रवेगाः ।

तथैव नाशाय विशन्ति लोकास्तथापि वक्त्राणि समुद्रवेगाः ॥ २९ ॥

यथा प्रदीप्तं ज्वलनमग्निं पतन्ना पक्षिणो विशन्ति नाशाय विनाशाय समुद्रवेगाः
स्तथापि वक्त्राणि समुद्रवेगाः ॥ २९ ॥

त्वं पुनः—

लेलिहसे प्रसमानः समन्तालोकान्समप्रान्वदनैर्ज्वलद्भिः ।

तेजोभिरापूर्यं जगत्समग्रं भासस्तवोग्राः प्रतपन्ति विष्णो ॥ ३० ॥

लेलिहस आस्वादयसि प्रसमानोऽन्तः प्रवेशयन्समन्तात् समन्ततो लोकान्समग्रान्समस्तान्वदनैर्वज्रैर्ज्वलद्भिर्दीप्यमानैस्तेजोभिरापूर्यं संव्याप्य जगत्समग्रं सद्यमेव समस्तमित्येतत् । किंच भातो दीप्तयस्तवोग्राः क्रूराः प्रतपन्ति प्रतापं कुर्वन्ति हे व्यापनशील विष्णो ॥ ३० ॥

यत एवमुग्रस्वभावोऽतः—

आख्याहि मे को भवानुग्ररूपो नमोऽस्तु ते देववर प्रसीद ।

विज्ञानुमिच्छामि भवन्तमाद्यं न हि प्रजानामि तव प्रवृत्तिम् ॥ ३१ ॥

आख्याहि कथय मे मग्न को भवानुग्ररूपः क्रूराकारः । नमोऽस्तु ते दुभ्यं हे देववर देवानां प्रधान प्रसीद प्रसादं कुरु । विज्ञानुं विशेषेण ज्ञानुमिच्छामि भवन्तमाद्यमादौ भवमाद्यम् । न हि यस्मात्प्रजानामि तव त्वदीया प्रवृत्तिं चेष्टाम् ॥ ३१ ॥

श्री भगवानुवाच—

कालोऽस्मि लोकक्षयकृत्प्रवृद्धो लोकान्समाहर्तुमिह प्रवृत्तः ।

ऋतेऽपि त्वा न भविष्यन्ति सर्वे येऽवस्थिताः प्रत्यनीकेषु योधाः ॥ ३२ ॥

कालोऽस्मीति । कालोऽस्मि लोकाक्षयकृतलोकानां क्षयं करोतीति लोकक्षयकृत्प्रवृद्धो वृद्धिं गतो यदर्थं प्रवृद्धस्तच्छुःलोकान्समाहर्तुं संहर्तुमिहास्मिन्काले प्रवृत्तः । ऋतेऽपि विनाऽपि त्वा त्वा न भविष्यन्ति भीष्मद्रोणकर्णप्रभृतयः सर्वे येभ्यस्तवाऽऽशङ्का येऽवस्थिताः प्रत्यनीकेष्वनीकमनीकं प्रति प्रत्यनीकेषु प्रतिपक्षभूतेष्वनीकेषु योधा योद्वाः ॥ ३२ ॥

यस्मादेवम्—

तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ यशो लभस्व जित्वा शत्रून्भृद्भक्ष्य राज्यं समृद्धम् ।

मथैवेते निहताः पूर्वमेव निमित्तमात्रं भव सद्यसाचिन् ॥ ३३ ॥

तस्मात्त्वमुत्तिष्ठ भीष्मद्रोणप्रभृतयोऽतिरथा अत्रेवा देवैरप्यजुंसेन जिता इति यशो लभस्व केवलं पुण्यैर्हि तस्याप्यते । जित्वा शत्रून्दुर्घोषधनप्रभृतीन्मुद्भक्ष्य राज्यं समृद्धमसपत्नमकण्टकम् । मथैवेते निहता निक्षयेन हताः प्राणैर्विधोजिताः पूर्वमेव । निमित्तमात्रं भव त्वं हे सद्यसाचिन्सन्धेन वामेनापि हस्तेन शराणां क्षेपात्सन्ध-साचीत्युच्यतेऽजुंसेनः ॥ ३३ ॥

द्रोणं च भीष्मं च जयद्रथं च कर्णं तथाऽन्यानपि योषवीरान् ।

मया हृष्टोऽस्त्वं जहि मा व्यथिष्ठा युध्यस्व जेतसि रणे सपत्नान् ॥ ३४ ॥

द्रोणं धेनि । द्रोणं च येषु येषु योषेभ्यजुंसेनयाशङ्का तांस्तान्बपदिशति भगवान्मया हृतानिति । तत्र द्रोणभीष्मयोस्तावत्प्राप्सिद्धमाशङ्काकारणं द्रोणो धनुर्वेदाचार्यो दिव्यास्त्र-

सपत्र आरमनश्च विशेषतो गुरुर्गुरिष्ठो भीष्म स्वच्छन्दमृत्युर्दिग्वात्सपत्रश्च परशुरामेण
द्वद्रयुद्धमगमत्र च पराजितः । तथा जयद्रभो यस्य पिता तपश्चरति मम पुत्रस्य
शिरो भूमौ निपातयिष्यति यस्तस्वापि शिर पतिष्यतीति । कर्णोऽपि वासवदत्तया
शनत्या त्वमोभया सपत्र सधृषुः । कानीनो यतोऽनस्तत्रास्त्रैव निर्देश । मया
हतास्त्व जहि निमित्तमाणेण मा व्यथिष्ठास्तेभ्यो भय मा कार्षीषुष्यस्व जैतासि
दुर्वोधनप्रभृतीन्रणे युद्धे सपत्नाशशून् ॥ ३४ ॥

संजय उवाच—

एतच्छ्रुत्वा वचनं केशवस्य कृताञ्जलिवेपमानः किरीटी ।

नमस्कृत्वा भूय एवाह कृष्ण सगद्गद भीतभीतः प्रणम्य ॥ ३५ ॥

एतच्छ्रुत्वेति । एतच्छ्रुत्वा वचनं केशवस्य पूर्वोक्तं कृताञ्जलिं सन्वेपमानं कम्पमानं
किरीटी नमस्कृत्वा भूयः पुनरेवाहोक्तवान्कृष्ण सगद्गद भयाविष्टस्य दुःसामिपाता-
स्त्रेहाविष्टस्य च हर्षोद्भवाद्दक्षुपूर्णनेत्रस्वे सति श्लेष्मणा कण्ठावरोधस्ततश्च वाचोऽपाटव
मन्दशब्दत्वं यत्स गद्गदस्तेन सह वर्तत इति सगद्गद वचनमाहेति वचनक्रियाविशे-
षणमेतत्, भीतभीतः पुनः पुनर्भयानिष्टचेता सन्प्रणम्य प्रदवीभूत्वाहेति व्यवहि-
तेन संबन्धः । अत्रावसरे संजयवचनं साभिप्रायम् । कथं द्रोणादिष्वर्जुनेन निहतेष्व-
जेषु चतुर्षु निराश्रयो दुर्वोधनो निहत एवेति मत्वा धृतराष्ट्रो जयं प्रति निराशः
सन्सर्पिं करिष्यति ततः शान्तिरुभयेषां भविष्यतीति । तदपि नामौषीदधृतराष्ट्रो
भवितव्यवशात् ॥ ३५ ॥

अर्जुन उवाच—

स्थाने हृषीकेश तव प्रकीर्त्या जगत्प्रहृष्यत्यनुरज्यते च ।

रक्षांसि भीतानि त्रिशो द्रवन्ति सर्वे नमस्यन्ति च सिद्धसधा ॥ ३६ ॥

स्थाने इति । स्थाने युक्तं कित्तत् । तव प्रकीर्त्या त्वन्माहात्म्यकीर्तनेन श्रुतेन
हे हृषीकेश यज्जगत्प्रहृष्यति प्रहर्षमुपैति तत्स्थाने युक्तमित्यर्थः । अथवा विषयविशे-
षणं स्थाने इति, युक्तो हर्षादिविषयो भगवान् । यत इक्ष्वरं सवात्मा सर्वभूतसृष्ट-
श्चेति । तथाऽनुरज्यतेऽनुरागं चापैति तच्च विषय इति व्याख्येयम् । किंच रक्षांसि
भीतानि भयाविष्टानि त्रिशो द्रवन्ति गच्छन्ति तच्च स्थाने विषये । सर्वे नमस्यन्ति
नमस्कुर्वन्ति च सिद्धसधा सिद्धानां समुदायां यपिलादीनां तच्च स्थाने ॥ ३६ ॥

भगवतो हर्षादिविषयत्वे हेतुं दर्शयति—

कस्माच्च ते न नमेरन्महामन्गरीयसे प्रसूणोऽप्यादिकर्त्रे ।

अनन्त देवेश जगन्निवास त्वमक्षर सदसत्तत्पर यत् ॥ ३७ ॥

कस्मात् हेतारं तुभ्य न नमेरन्न नमस्तुमुदं महात्मनारोपये गुरुतराय यतो
 ब्रह्मणो हिरण्यगर्भस्याद्यादिकर्ता कारणमनन्तस्मादादिकर्त्रे कर्धमेते न नमस्तुपुरतो
 हर्षार्दाना नमस्कारस्य च स्थान त्वमहो विषय इत्यर्थं । हेऽनन्त देवेश जगन्निवास
 त्वमक्षर तत्पर यद्देदान्तेषु श्रूयते किं तत्पदमदिति । सद्विद्यमानममञ्च यत्र नास्तीति शुद्धिरे
 उपधानभूते सदसती यस्याक्षरस्य यद्दारेण सदसताद्युपन्यत । परमार्थनस्तु मद्रमनो
 पर तद्यदक्षर वेदावेदो वदन्ति तत्त्वमेव नान्वदित्वाभिप्राय ॥ ३७ ॥

पुनरपि स्तौनि—

त्वमादिदेव पुरष पुराणस्त्वमस्य विश्वस्य पर निधामम् ।

वेत्तामि वेद्य च पर च धाम त्वया तत विश्वमनन्तरूप ॥ ३८ ॥

त्वमादिदेवो जगत् स्रष्टृत्वात्, पुरुष पुरि शयनात्, पुराणाश्चिरनन्तत्वमेवास्य
 विश्वस्य पर प्रकृष्ट निधान निर्धार्यतेऽस्मिन्नमःसर्वं महाप्रत्ययादाविनि । किञ्च वेत्ताऽमि
 वेदितामि सर्वस्यैव वेद्यनामस्य । यच्च वेद्य वेदनाहं तच्चामि । पर च धाम परम पद
 वैष्णवम् । त्वया तत व्याप्त विश्व समस्तमनन्तरूपान्तो न विद्यते तव रूपाणाम् ॥३८॥

किञ्च—

वायुर्यमोऽमिर्वरुण शशाङ्क प्रजाप्रतिस्त्व प्रपितामहश्च ।

नमो नमस्तेऽस्तु सहस्रकृत्व पुनश्च भूयोऽपि नमो नमस्ते ॥ ३९ ॥

वायुस्त यमश्चाग्निवरुणाऽपि शशाङ्कश्चन्द्रमा प्रजापतिस्त्व वश्यपादि
 प्रायनामहश्च पितामहरथापि पिता प्रपितामहा ब्रह्मणोऽपि पित्रेत्यर्थं । नमो नमस्ते
 तुभ्यमस्तु सहस्रकृत्व पुनश्च भूयोऽपि नमो नमस्ते । बहुभो नमस्कारविध्याभ्यामा
 श्रुतिगणन कृत्वसुनोच्यते । पुनश्च भूयोऽपानि श्रद्धाभवन्त्यनिशयादपरितोषमामनो
 दर्शयन्ति ॥ ३९ ॥

तथा—

नम पुरस्तादथ पृष्ठतस्ते नमोऽस्तु ते सर्वत एव सर्वं ।

जनन्तरीर्षानितविक्रमस्त्व सर्वं समाप्नोषि ततोऽपि सर्वं ॥ ४० ॥

नम पुरस्तात्पूर्वैर्षो दिशि तुभ्यमथ पृष्ठतरो पृष्ठतोऽपि च ते । नमोऽस्तु ते
 सर्वत एव सर्वास्तु दिक्षु सर्वत्र स्थिताय हे सर्वानन्तवीर्यामितविक्रमोऽनन्त वीर्यम-
 र्यामितो विक्रमोऽस्य धार्य सामर्थ्यं विक्रम पराक्रम । वीर्यवानपि कश्चिच्छस्तादि-
 विषयं न पराक्रमो मद्रपराक्रमो वा । एव एवन्तवीर्योऽमितविक्रमश्चेत्यनन्तवीर्या
 मितविक्रम सर्वं ममत्त जगत्समाप्नोषि मन्थयेत्कनात्मना व्याप्नोषि यन्तस्मादमि
 भवन्ति सर्वरत्नया विनाभूत न किञ्चिदरत्नत्वर्थं ॥ ४० ॥

यतोऽहं स्वमाहात्म्यापरिणामपरात्पयन —

सद्येति मत्वा प्रसन्नं यदुक्तं हे कृष्ण हे यादव हे सखेति ।

अज्ञानता गहिमानं तवेदं मया प्रमादाप्रणयेन वाऽपि ॥ ४१ ॥

सया समानया इति मत्वा ज्ञात्वा विपरीतबुद्ध्या प्रनमभिमभूय प्रनस्य यदुक्तं हे कृष्ण हे यादव हे सद्येति अज्ञानताज्ञानिना मूढन । किमनानेत्याह गहिमानं माहात्म्य तवेदमीश्वरस्य विश्वरूपम् । तवेदं गहिमानमज्ञानतेति वैयधिकरण्येन सवन्धः । तवेमामिति पाठो यद्यस्ति तदा सामानाधिकरण्यमेव । मया प्रमादाद्विक्षितचित्ततया प्रणयेन वापि प्रणयो नाम खेदनिमित्तो विश्रम्भस्तेनापि कारणेन यदुक्तवानस्मि ॥४१॥

यथाप्रहामार्थममकृतोऽसि विदारशय्यासनभोजनेषु ।

एवोऽधवायच्युत तत्समक्षं तक्षामये त्वामहमप्रमेयम् ॥ ४२ ॥

यदेति । यथाप्रहामार्थं परिहामप्रयोजनायासकृतं परिभूतोऽमि भवामि, वयं विदार-शय्यासनभोजनेषु विहरणं विदार पादव्यायामं शयनं शय्यासनमारुभाविका भोजनमदनमित्येतेषु विदारशय्यासनभोजनेष्वेव परोक्षं सन्नसकृतोऽसि परिभूतोऽस्य भवापि हेऽच्युत तत्समक्षं तच्छब्दं त्रिवाक्योपपत्त्यर्थं प्रत्यक्षं वासकृतोऽसि तत्सर्व-मपराभजातं क्षामये क्षमां कारये त्वामहमप्रमेयं प्रमाणातीतम् ॥ ४२ ॥

यत्सर्वम्—

पितासि लोकास्य चराचरस्य त्वमस्य पूज्यश्च गुरुर्गरीयान् ।

न त्वत्समोऽस्मभ्यधिकः कुतोऽन्यो लोकत्रयेऽप्यप्रतिमप्रभाज ॥ ४३ ॥

पितामि जननितासि लोकस्य प्राणिनास्य चराचरस्य स्वावत्सहस्रस्य न केवलं त्वमस्य नगतं पिता पूज्यश्च पूजाहो यतो गुरुर्गरीयान्गुरुतर । वमाह्वयतर रत्वमित्याह न त्वत्समोऽस्मभ्योऽसि । न द्वीधेद्वयं सभावत्येतिशरत्वे व्यवहारानुपपत्तेः । त्वत्सम एव तावदन्यो न भवति कुत एवान्योऽभ्यधिकः सात् लोकत्रयेऽपि स्वभिन्नप्रतिमप्रभाव प्रतिगीयो यथा सा प्रतिमा न विद्यते प्रतिमा यस्य तत्र प्रभावस्य न त्वमप्रतिमप्रभावो हेऽप्रतिमप्रभाव निरतिशयप्रभावार्थं ॥४३॥

यत् एवम्—

तस्मात्प्रणम्य प्रणिधाय वायुं प्रसादये त्वामहमीश्वरमाश्रितम् ।

पितेन पुत्रस्य मरोव सच्युः प्रियः प्रियायार्हसि देव सोढुम् ॥ ४४ ॥

नरात्प्रणम्य नमस्कृत्य प्रणिधाय प्रवर्षेण नीवेधुत्वा वायुं शरीरं प्रसादये प्रसादं कारये त्वामहमीश्वरीशितारमीश्वरं श्रुत्य त्वं पुनः पुनःसापराधं पिता यथा क्षमते मरुं मरोव न मत्पुत्रपराधं यथा वा प्रियं प्रियाया अपराधं क्षमत एवमहमि हे देव सोढुं प्रमदितुं क्षन्तुमित्यर्थः ॥ ४४ ॥

अदृष्टपूर्वं हृदितोऽस्मि दृष्ट्वा भयेन च प्रत्यप्रियं मनो मे ।

तदेव मे दर्शय देव रूपं प्रसीद देवेभ्यः जगत्त्रिधा ॥ ४५ ॥

अदृष्टपूर्वमिति । अदृष्टपूर्वं न कदाचिदपि दृष्टपूर्वमिदं विश्वरूपं तव मयान्वयैर्वा तदहं दृष्ट्वा हृषितोऽस्मि भयेन च प्रन्वयिते मनो मेऽतस्तदेव मे मम दर्शय हे देव रूपं यन्मत्स्यं प्रमीद देवेश जगन्निवास जगनो निवासो जगन्निवासो हे जगन्निवास ॥ ४५ ॥

किरीटिन गदिनं चक्रहस्तामिच्छामि त्वां द्रष्टुमहं तथैव ।

तेनैव रूपेण चतुर्भुजेन सहस्रबाहो भव विश्वमूर्ते ॥ ४६ ॥

किरीटिनमिति । किरीटिनं किरीटवन्त तथा गदिनं गदावन्त चक्रहस्तामिच्छामि त्वां प्रार्थये त्वा द्रष्टुमहं तथैव पूर्ववदित्यर्थः । यत् एव तस्मात्तेनैव रूपेण वसुदेव-पुत्ररूपेण चतुर्भुजेन सहस्रबाहो वार्तमानित्वेन विश्वरूपेण भव विश्वमूर्ते उपसङ्ख्य विश्वरूपं तेनैव रूपेण वसुदेवपुत्ररूपेण भवेत्यर्थः ॥ ४६ ॥

अर्जुन भीतमुपलभ्योपमहत्य विश्वरूपं प्रियवचनेनाश्रामयन्—

श्रीभगवानुवाच—

मया प्रसन्नेन तवार्जुनेदं रूपं परं दर्शितमात्मयोगात् ।

तेजोमयं विश्वमनन्तमाद्यं यन्मे त्वदन्येन न दृष्टपूर्वम् ॥ ४७ ॥

मया प्रसन्नेन प्रसादो नाम त्वय्यनुमहमुद्विस्तदता प्रसन्नेन मया तव हेऽर्जुनेदं परं रूपं विश्वरूपं दर्शितमात्मयोगादात्मनः देश्वर्यस्य सामर्थ्यात्तेजोमयं तेजः प्रायः विश्वं समस्तमनन्तमन्तरादितमादौ भवमाद्यं यद्द्रष्टुं मे मम त्वदन्येन त्वत्तोऽन्येन वेनविन्नं दृष्टपूर्वम् ॥ ४७ ॥

आत्मनो मम रूपदर्शनेन कृतार्थं एव त्वं सञ्ज्ञं इति तत्स्तौति—

न वेदयज्ञाध्ययनैर्न दानैर्न च क्रियाभिर्न तपोभिरमैः ।

एवंरूपं शक्यं महं नृलोके द्रष्टुं त्वदन्येन नुरुप्रवीर ॥ ४८ ॥

न वेदयज्ञाध्ययनैश्चतुर्णामपि वेदानामध्ययनैर्विधावयज्ञाध्ययनैश्च वेदाध्ययनैरेव यज्ञाध्ययनस्य सिद्धत्वात्पृथग्यज्ञाध्ययनमहणं यज्ञविद्यानोपलक्षणार्थम्, तथा न दानैश्चतुर्णां तपोभिरभिर्न च क्रियाभिरभिहोषादिभिः श्रौतारिभिर्नपि तपोभिरमै-क्षान्द्रावणादिभिरमैर्षोर्नैरेवरूपो यथा दक्षिण विश्वरूपं यस्य सोऽहमेवरूपं इत्येव न शक्योऽहं नृलोके मनुष्यलोके द्रष्टुं त्वदन्येन त्वत्तोऽन्येन नुरुप्रवीर ॥ ४८ ॥

मा ते व्यथा मा च विमूढभावो दृष्ट्वा रूपं घोरमीदृशमेदम् ।

व्यपेतभीः प्रीतमनाः पुनस्त्वं तदेव मे रूपमिदं प्रपश्य ॥ ४९ ॥

मा ते व्यथेति । मा ते व्यथा मा भूते मय मा च विमूढभावो विमूढचित्तता दृष्टवोपलभ्य रूपं घोरमीदृश्यभादादिनां ममेदं व्यपेतभीर्निगमय प्रीतमनाश्च सन्पुन-र्भूयस्व तदेव अनुभूयं सहस्रवक्त्रगदापरं तवेष्टं रूपमिदं प्रपश्य ॥ ४९ ॥

संजय उवाच—

इत्यर्जुन वासुदेवस्तथोक्त्वा स्वक रूप दर्शयामास भूय ।

आश्वासयामास च भीतमेन भूत्वा पुन सौम्यवपुर्महामा ॥ ५० ॥

इत्यर्जुनमिति । इत्येवमर्जुन वासुदेवस्तथाभूत वचनगुणत्वा स्वक वसुदेवगृहे जातं रूप दर्शयामास दर्शितवान् । भूय पुनराश्वासयामास आश्वासितवांश्च भीतमेन भूत्वा पुन सौम्यवपु प्रसन्नदेहो महात्मा ॥ ५० ॥

अर्जुन उवाच—

दृष्ट्वेद मानुष रूप तव सौम्य जनार्दन ।

इदानीमस्मि सवृत्त सचेता प्रकृति गतः ॥ ५१ ॥

दृष्ट्वेदामिति । दृष्ट्वेद मानुष रूप मत्सख प्रसन्न तव सौम्य जनार्दनदानीमधुना स्मि सवृत्त सजात किं सचेता प्रसन्नचित्त प्रवृत्ति स्वभाव गतश्चारिमि ॥ ५१ ॥

श्रीभगवानुवाच—

सुदुर्दशमिद रूप दृष्टवानसि यन्मम ।

देवा अप्यस्य रूपस्य नित्य दर्शनकाङ्क्षिण ॥ ५२ ॥

सुदुर्दशमिति । सुदुर्दशं सुष्टु दु खेन दशनमस्येति सुदुर्दशमिद रूप दृष्टवानसि यन्मम देवा अप्यस्य मम रूपस्य नित्य सबदा दर्शनकाङ्क्षिणो दर्शनेत्सवोऽपि न त्वमिव दृष्टवतो न द्रक्ष्यति चेत्यभिप्राय ॥ ५२ ॥

करभाट—

नाह वेदैर्न तपसा न दानेन न चेज्यया ।

शक्य एवविधो द्रष्टु दृष्टवानसि मां यथा ॥ ५३ ॥

नाह वेदैर्ऋशुजु सामाथववेदैश्चतुर्भिरपि न तपसेधेण वा दानेनादिना न दानेन गाभूद्विरण्यादिना न चेत्यया यद्न पूजया वा शक्य एवविधो यथादर्शितप्रकारो द्रष्टु दृष्टवानसि मां यथा त्वम् ॥ ५३ ॥

कथ पुन शक्य इत्युच्यते—

भक्त्या तु त्वनन्यया शक्य जहमेवविधोऽर्जुन ।

ज्ञातु द्रष्टु च तत्त्वेन प्रवेष्टु च परतप ॥ ५४ ॥

भक्त्या तु किंविशिष्टयेत्याह—अनन्ययापृथग्भूतया भगवतोऽन्वय पृथक् कदा चिदपि या भवति सा त्वनन्यया भक्ति सर्वैराप वरणैर्वास्तुदवादन्वयापलभ्यते यया ज्ञानया भक्तिस्तया भक्त्या ज्ञानयाऽहमेवविधो विश्वरूपप्रकारो हऽर्जुन ज्ञातु शक्यतो

न केवलं शतं शास्त्रं तो द्रष्टुं च साक्षात्कर्तुं तत्त्वेन तत्त्वतः प्रवेष्टुं च मोक्षं च गन्तुं परतप ॥ ५४ ॥

अधुना सर्वस्य गीताशास्त्रस्य सारभूतोऽर्थो निःशेषसार्थोऽनुष्ठेयत्वेन समुचितोच्यते-

मत्कर्मकृन्मत्परमो मद्भक्तः सद्भवर्जितः ।

निर्वैरः सर्वभूतेषु यः स मामेति पाण्डव ॥ ५५ ॥

इति श्रीमद्भागवतस्य शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्म-

पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे विश्वरूपदर्शनयोगो

गार्ग्योपनिषदोऽध्यायः ॥ ११ ॥

मत्कर्मकृन्मदर्थं कर्म मत्कर्मं तत्करोतीति मत्कर्मकृन्मत्परमः करोति भूत्सः स्वामिकर्म न त्वात्मनः परमा प्रेक्ष्य गन्तव्या गतिरिति स्वामिनं प्रतिपद्यते, अयं तु मत्कर्मकृन्मागेव परमा गतिं प्रतिपद्यत इति मत्परमोऽर्हं परमः परा गतिर्यस्य सोऽयं मत्परमस्तथा मद्भक्तो मामेव सर्वप्रकारैः सर्वात्मना सर्वोत्साहेन च गजत इति मद्भक्तः सद्भवर्जितो धनपुत्रमित्रकलत्रबन्धुवर्गेषु सद्भवर्जितः सद्भः प्रीतिः स्नेहस्तद्भर्जितो निर्वैरो निर्गन्तवैरः सर्वभूतेषु शत्रुभावरहित आत्मनोऽत्यन्तापकारमवृत्तेष्वपि य इष्टो मद्भक्तः स मामेत्वहमेव तस्य परा गतिर्नान्वा गतिः कानिद्भवत्यर्थं तयोपदेश इष्टो मयोपरिष्टो हे पाण्डवेति ॥ ५५ ॥

इति श्रीमत्परमदत्तपरिभाषकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकरभगवतः

कृतौ श्रीमद्भगवद्गीताभाष्ये विश्वरूपदर्शनयोगो

गार्ग्योपनिषदोऽध्यायः ॥ ११ ॥



द्वादशोऽध्यायः ।

तिस्रो मभूतिष्वध्यायेषु विभूत्यन्तेषु विभूत्यन्तेषु परमात्मनो प्रज्ञापोऽभरत्य
विभूत्यन्तगविरिशेषपरश्यामनमुक्त सर्वयामैश्वर्यमवज्ञानशक्तिमत्सत्त्वोपाधेराभरत्य तत्र
चोपासन तत्र तपोक्त त्रिश्वरूपाध्याये त्रैश्वर्याय समस्तजगद्भ्यामरूपविश्वरूपत्वदाय
दाशितमुपासननाथमेव स्वया तत्र दशयित्वोक्तवानिति मत्त्वमहृदित्वादिनाऽऽत्मनयोऽस्य
पक्षयोर्विशिष्टतरुमुक्तवा त्वा पृच्छ्यायानि-

अर्जुन उवाच—

एव सततयुक्ता ये भक्तास्तवा पशुं पश्यते ।

ये चाप्यध्वरमव्यक्तं तेषां के योगवित्तमा ॥ १ ॥

एवमित्यतीतानन्तरश्लोकेनोक्तमर्थं परामृशति मत्त्वमहृदित्वादिना । एव सततयुक्ता
नैरन्तर्येण भगवत्कामादीं यथोक्तेऽर्थे समाहिता सन्त प्रवृत्ता इत्यर्थः । ये भक्ता
अग्न्यशरणा सन्तरत्वा यथाशक्ति विश्वरूप पशुं पश्यते ध्यायन्ति ये चान्येऽपि
त्वक्तसर्वपणा सम्बन्धावबदमार्गो यथाविशेषितं मद्भाध्वर निरस्तसर्वोपाधि वादम्यक्तम
वरणमोन्म यदि साके वारणान्तर तद्भवत्तमुच्चनेऽर्जुनस्तोरणतर्कमवत्त्वादि त्वश्वर
तद्विपरान सिद्धैश्वर्यमभिषिक्तोपैर्विशिष्ट तत्र चापि पशुपत्यने तेषामुभया मध्ये के
योगवित्तमा केऽतिशयन योगविद इत्यर्थः ॥ १ ॥

श्रीभगवानुवाच—

ये स्वधुरोपायका सम्यग्दाशनो निवृत्तैरगास्ते तावत्तिष्ठन्तु ता प्रति वदन्त्य
तदुपरिष्ठावक्ष्याम । ये त्वितरे—

मध्यावेदं मनो ये मां नित्ययुक्ता उपासते ।

श्रद्धया परयोपेतास्ते मे युक्ततमा मताः ॥ २ ॥

एव विश्वरूपे परमेश्वर आवेदव समाशय मना य भक्ता सन्तो मां सर्वयोगे
शरणागमभोश्च सर्वज्ञ विमुक्तगणादिच्छेदतिमिरदृष्टि नित्ययुक्ता अतीतानन्तराध्याया
मनोक्तश्लोकार्थमर्थेण सातयुक्ता सन्त उपासते श्रद्धया परया प्रकृत्योपेतास्ते मे मया
मया अभिप्रेता युक्ततमा इति । नैरन्तर्येण हि ते मच्चिन्ततदाऽहोरात्रमतिबाह्य-
म्यातो युक्त ताप्रति युक्ततमा इति वक्तुम् ॥ २ ॥

किमितरे युक्तमा न भवन्ति, न, किं तु ताग्रन्ति यद्वक्तव्यं तच्छृणु—

ये स्वक्षरमनिर्देश्यमव्यक्तं पर्युपासते ।

सर्वत्रगमचिन्त्यं च कूटस्थमचलं ध्रुवम् ॥ ३ ॥

ये स्वक्षरमनिर्देश्यमव्यक्तत्वादशब्दगोचरमिति न निर्देश्यं शक्यतेऽनोऽनिर्देश्य-
मव्यक्तं न केनापि प्रमाणेन व्यवहन इत्यव्यक्तं पर्युपासने परि समन्नादुपासने ।
उपासने नाम यथाशास्त्रमुपास्यस्यायस्य विषयोकरणेन सामीप्यमुपगम्य तैलधारावत्स-
मानप्रलयप्रवाहेण दीर्घकालं यदासन तदुपासनमाचक्षते । अक्षरस्य विशेषणमाह
सर्वत्रगं व्योमवद्रयाप्यचिन्त्यं चाव्यक्तत्वाच्चिन्त्यम् । यदि करणगोचरं तन्मनसापि
चिन्त्यं तद्विपरीतत्वाच्चिन्त्यमक्षरं कूटस्थं दृश्यमानगुणमन्तर्दीपं वस्तु कूटं कूटरूपं
कूटमाह्वयमित्यादौ कूटशब्दः प्रसिद्धो लोके । तथा चाविद्यायनेकसंसारशीज-
मन्तर्दीपवन्माव्याकृतादिशब्दवाच्यतया ' माया तु प्रकृति विद्यान्मायिनं तु
महेश्वरम् ' (Śve. Upa. IV. 10) ' मम माया दुरत्यया ' (VII. 14)
इत्यादौ प्रसिद्धं पञ्चशूटं तस्मिन्कूटे स्थितं कूटस्थं तदध्यक्षतयाऽथवा शीशिरव स्थितं
कूटस्थमत एवाचलं यस्माच्चलं तस्माद्ध्रुवं नित्यमित्यर्थः ॥ ३ ॥

संनियम्येन्द्रियग्रामं सर्वत्र समबुद्धयः ।

ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतहिते रताः ॥ ४ ॥

संनियम्येति । संनियम्य सम्यङ्नियम्य संहत्येन्द्रियग्राममिन्द्रियसमुदायं सर्वत्र
सर्वस्मिन्काले समबुद्धयः समा तुल्या बुद्धिर्यथाभिधानिष्टप्राप्तौ ते समबुद्धयस्ते य एवं-
विधास्ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतहिते रताः । न तु तेषां वक्तव्यं किञ्चिन्मां ते
प्राप्नुवन्तीति । ज्ञानी त्याज्यैव मे मतमिति (VII. 18) द्युक्तम् । न
हि भगवत्स्वरूपाणां सतां युक्ततमत्वमयुक्ततमत्वं वा वाच्यम् ॥ ४ ॥

किंतु—

क्लेशोऽधिकतरस्तेषामव्यक्तासक्तचेतसाम् ।

अव्यक्ता हि गतिर्दुःखं देहवद्भिरवाप्यते ॥ ५ ॥

क्लेशोऽधिकतरो यद्यपि मत्कामादिपराणां क्लेशोऽधिक एव क्लेशोऽधिकतरस्त्वक्ष-
रात्मनां परमार्थदर्शिनां देहाभिमानपरित्यागनिमित्तोऽव्यक्तासक्तचेतसामव्यक्त आसक्तं
चेतो येषां तेऽव्यक्तासक्तचेतसोषामव्यक्तासक्तचेतसाम् । अव्यक्ता हि यस्माया गति-
रक्षरात्मिका दुःखं सा देहवद्भिरदेहाभिमानवद्भिरवाप्यतेऽतः क्लेशोऽधिकतरः ॥ ५ ॥

अक्षरोपासकानां यद्वर्तनं तदुपरिष्टाद्दक्षयामः ।

ये तु सर्वाणि कर्माणि मयि संन्यस्य मत्पराः ।

अनन्येनैव योगेन मां ध्यायन्त उपासते ॥ ६ ॥

ये स्तिष्ठि । ये तु सर्वाणि कर्माणि मयोक्षरे संन्यस्य मत्परा अहं परो येषां ते

मत्परा सन्तोऽन्येनैवाविद्यमानमन्यदालम्बन विश्वरूपं देवमात्मानं मुक्त्वा यस्य
सोऽन्यस्तेनान्येनैव केन योगेन समाधिना मां ध्यायन्तश्चिन्तयन्त उपासते ॥ ६ ॥

तेषां किम्—

तेषामहं समुद्धर्ता मृत्युसंसारसागरात् ।

भवामि न विराट्पार्थ मय्यवेशितचेतसाम् ॥ ७ ॥

तेषां मनुपासनैकपराणामहमीश्वर समुद्धर्ता । कुन इत्याह मृत्युसंसारसागरात्,
मृत्युवृक्ष संसारो मृत्युसंसार' स एव मागर इव सागरो दुरुत्तरत्वात्तस्मान्मृत्यु
संसारसागरादह तेषां समुद्धर्ता भवामि न विराट्किं तदि हिप्रमेव हे पार्थ मय्या-
वेशितचेतसां मयि विश्वरूप आवेशिन समाहित चेनो येषां ते मय्यवेशितचेतस-
तेषाम् ॥ ७ ॥

यत एव तस्मात्—

मय्येव मन आधत्स्व मयि बुद्धिं निवेशय ।

निवसिष्यसि मय्येव अत ऊर्ध्वं न संशय ॥ ८ ॥

मय्येव विश्वरूप ईश्वरे मन तव स्वपिकल्पनामकमाधत्स्व रथापय मय्येवाधत्स्वताप
कुर्वती बुद्धिमाधत्स्व निवेशय । ततस्ते किं स्वादिति शृणु निवसिष्यसि निवस्यसि
निश्चयेन मयात्मना मयि निवसत करिष्यस्वेवात शरीरपातादूर्ध्वं न संशयः
सद्योऽत्र न कर्तव्य' ॥ ८ ॥

अथ चित्तं समाधत्तुं न शक्नोषि मयि स्थिरम् ।

अभ्यासयोगेन ततो मामिच्छाप्तुं धनंजय ॥ ९ ॥

अथेति । अथैव यथावोचाम तथा मयि चित्तं समाधत्तुं रथापयितुं स्थिरमचक न
शक्नोषि चेत्तत पश्चादभ्यासयोगेन चित्तस्यैकसिद्ध्यालम्बने सर्वत समाहृत्य पुन पुन
रथापनमभ्यासस्तत्पूर्वको योग समाधानलक्ष्मणरतेनान्यासयोगेन मां विश्वरूपमिच्छ
प्रार्थयस्वाप्तुं प्राप्नु इ धनजय ॥ ९ ॥

अभ्यासेऽप्यसमर्थोऽसि मत्कर्मपरमो भव ।

मदर्थंमपि कर्माणि कुर्वन् सिद्धिमवाप्स्यसि ॥ १० ॥

अभ्यासेऽपीति । अभ्यासेऽप्यसमर्थोऽस्यशक्तोऽसि तदि मत्कर्मपरमो भव मदर्थं
कर्म मत्कर्म तत्परमो मत्कर्मप्रधान इत्यर्थ । अभ्यासेन विना मदर्थमपि कर्माणि
केवल कुर्वन् सिद्धिं सत्त्वशुद्धियोगज्ञानप्राप्तेदारेणवाप्स्यसि ॥ १० ॥

अथैतदप्यशक्तोऽसि कर्तुं मद्योगमाधितः ।

सर्वकर्मफलत्यागं ततः कुरु यथाभवान् ॥ ११ ॥

अथैतदिति । अथ पुनरेतदपि यदुक्तं मत्कर्मपरमत्वं तत्कर्तुमशक्तोऽसि मयोगमाश्रितो मयि क्रियमाणानि कर्माणि संन्यस्य यत्करणं तेषामनुष्ठानं स मयोगस्तथाश्रितः सन्सर्वकर्मफलत्यागं सर्वेषां कर्मणां फलसंन्यासं सर्वकर्मफलत्यागं ततोऽनन्तरं कुरु यत्तत्त्ववान्संयतचित्तः सन्नित्यर्थः ॥ ११ ॥

इदानीं सर्वकर्मफलत्यागं स्तौति—

श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासाज्ज्ञानाद्ध्यानं विशिष्यते ।

ध्यानात्कर्मफलत्यागस्त्यागाच्छान्तिरनन्तरम् ॥ १२ ॥

श्रेयो हि प्रज्ञास्वतंत्रज्ञानं कस्मादविवेकपूर्वकादभ्यासात्तरमादपि ज्ञानाज्ज्ञानपूर्वकं ध्यानं विशिष्यते । ज्ञानवत्तो ध्यानादपि कर्मफलत्यागो विशिष्यत इत्यनुषज्यते । एवं कर्मफलत्यागात्पूर्वविशेषणवतः शान्तिरुपपन्नमः सहेतुकस्य संभारस्थानन्तरमेव स्यात्तु कालान्तरमपेक्षते ॥

अज्ञस्य कर्मणि प्रवृत्तस्य पूर्वोपादिष्टोपायानुष्ठानादाशक्तौ सर्वकर्मणां फलत्यागः श्रेयःसाधनमुपदिष्टं न प्रथममेवातद्व्य श्रेयो हि ज्ञानमभ्यासादित्युक्तरोत्तरविशिष्टत्वोपदेशेन सर्वकर्मफलत्यागः स्तूप्यते संपन्नसाधनानुष्ठानादास्तत्रानुष्ठेयत्वेन ध्रुतत्वात् । केन साधन्येण स्तुवित्वम् “ यदा सर्वे प्रगुचन्ते ” (Katha Upa. VI. 14) इति सर्वकामप्रहाणादमृतत्वमुक्तं तत्प्रतिबन्धम् । कानाश्च सर्वे श्रौतस्मार्तसर्वकर्मणां फलानि । तत्त्यागे च विदुषो * ज्ञाननिष्ठस्थानन्तरैव शान्तिरिति सर्वकामत्यागसानान्यमज्ञकर्मफलत्यागस्यास्तीति तत्सामान्यात्सर्वकर्मफलत्यागास्तीतिरयं प्ररोचनायां । यथाऽगस्त्येन ब्राह्मणेन समुद्रः पात इतीदानीं तना अपि ब्राह्मणा ब्राह्मणत्वसामान्यात्स्तुयन्ते एवं कर्मफलत्यागात्कर्मयोगस्य श्रेयसाधनत्वमभिहितम् ॥ १२ ॥

अत्र चारुण्यभेदमाश्रित्य विश्वरूप ईश्वरे नेतृसमाधानलक्षणो योग उक्त ईश्वरार्थं कर्मानुष्ठानादि च । ‘ अर्थतदप्यशक्तोऽसि ’ इत्यज्ञानकार्यसूचनाज्ञानभेददर्शिनोऽक्षरोपासकस्य कर्मयोग उपपद्यत इति दर्शयति । तथा कर्मयोगिनोऽक्षरोपासकानुपपद्यत दर्शयति भगवान् ‘ ते प्राप्नुवन्ति मामेव ’ इति (XII. 7) । अक्षरोपासकानां कैवल्यप्राप्तौ स्वातन्त्र्यश्रुत्वेतरेषां पारतन्त्र्यमीश्वरार्पीणतां दर्शित्वांशेषामहं समुद्धर्तेति (XII. 7) । यदि ईश्वरस्वामभूतास्ते मता अन्तेददशित्वादक्षररूपा एव त इति समुद्धरणकर्मवचनं सान्प्रत्यपेक्षलं स्यात् । यस्माद्याहुंनस्वात्यन्तमेव हितेषां भगवांस्तस्य सम्यग्दर्शनानन्वितं कर्मयोगं भेददष्टिमन्वमेवोपदिशति । न चाहमानमीश्वरं प्रमाणतो बुद्ध्या कस्यचिद्गुणभावं जिगमिषति कश्चिद्विरोधान् । तस्मादक्षरोपासकानां सम्यग्दर्शन-

निष्ठाना संन्यासिनां त्यक्तमवैषणानाम् ' अद्वेष्टा सर्वभूतानाम् ' इत्यादिभ्रमपूर्णं साक्षादमृतत्वकारणं वक्ष्यामीति प्रवर्तते—

अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रः करुण एव च ।

निर्ममो निरहंकारः समदुःखसुखः क्षमी ॥ १३ ॥

अद्वेष्टा सर्वभूताना न द्वेष्टात्मनो दुःखदेषुमपि न कचिद्वेष्टेति सर्वाणि भूतान्यात्मत्वेन हि पश्यति । मैत्रो मित्रभावः मैत्री मित्रतया वर्तत इति मैत्रः । करुण एव च करुणा कृपा दुःखितेषु दया तद्दानकरुण सर्वभूताभयप्रदः संन्यासीत्यर्थः । निर्ममो ममप्रत्ययवार्जितो निरहंकारो निर्गताहप्रत्ययः । समदुःखसुखं समं दुःखसुखे द्वेष्टरागयोरप्रवर्तके यस्य स समदुःखसुखं क्षमी क्षमावानाकुष्टोऽभिहतो वाविक्रिय प्वास्ते ॥ १३ ॥

संतुष्टः सततं योगी यतात्मा दृढनिश्चयः ।

मय्यर्पितमनोबुद्धिर्यो मद्भक्तः स मे प्रियः ॥ १४ ॥

संतुष्ट इति । संतुष्टः सततं नित्यं देहस्थितिकारणस्य लाभेऽलाभे चोत्पन्नालं प्रत्ययस्तथा गुणवहाभे विपर्यये च संतुष्टः सततं योगी समाहितचित्तो यतात्मा सयतस्वभावो दृढनिश्चयो दृढः स्थिरो निश्चयोऽध्यवसायो यस्यात्मतत्त्वविषये स दृढनिश्चयो मय्यर्पितमनोबुद्धिः सकल्पविकल्पात्मक मनोऽध्यवसायलक्षणा बुद्धिस्ते मय्येवार्पिते स्थापिते यस्य संन्यासिनः स मय्यर्पितमनोबुद्धिर्ये इदंशो मद्भक्तः स मे प्रियः ' प्रियो हि ज्ञानिनोऽस्त्वधेमहं स च मम प्रिय ' (VII. 17) इति सप्तमेऽध्याये सूचितं तदिह प्रपञ्चयते ॥ १४ ॥

यस्मात्प्रोद्भिजते लोको लोकात्प्रोद्भिजते च यः ।

ह्यर्पामर्षभयोद्वैगैर्मुक्तो यः स च मे प्रियः ॥ १५ ॥

यस्मादिति । यस्मात्संन्यासिनो नोद्भिजते नोद्गैर्गच्छति न सतप्यते न सक्षम्यते लोकः । तथा लोकात्प्रोद्भिजते च यः । ह्यर्पामर्षभयोद्वैगैर्ह्येवंक्षामर्षश्च भयं चाद्वैगश्च तैर्ह्यर्पामर्षभयोद्वैगैर्मुक्तः । ह्यः प्रियलाभेऽतःकरणयोत्वर्षा रोमाञ्चना-मुपातादिलिङ्गः, अमर्षोऽमहिष्णुता, भयं त्रासः, उद्वेग उद्विगता, तैर्मुक्तो यः स च मे प्रियः ॥ १५ ॥

अनपेक्षः शुचिर्दक्ष उदासीनो गतस्वययः ।

सर्वारम्भपरित्यागी यो मद्भक्तः स मे प्रियः ॥ १६ ॥

अनपेक्ष इति । अनपेक्षो देहेन्द्रियाविषयसंबन्धादिष्वपेक्षाविषयेष्वनपेक्षो नि स्वयः शुचिर्वाङ्मनाभ्यन्तरेण च शाचन सपञ्चो दक्षः प्रत्युत्पन्नेषु कार्येषु सद्यो यथावत्प्रतिपत्तुं समर्थः । उदासीनो न कस्यचिन्निन्नादेः पक्षे भर्जत यः स उदासीनो यतिर्गतस्वयो गतभयः । सर्वारम्भपरित्यागी, आरभ्यन्त इत्यारम्भा इशामुत्रफलमौगापानि काम-

हेतूनि कर्माणि सर्वात्मस्तात्परित्यक्तुं शीलमस्येति सर्वात्मपरित्यागी यो मद्भक्तः
स मे प्रियः ॥ १६ ॥

किंच—

यो न हृष्यति न द्वेष्टि न शोचति न काङ्क्षति ।

शुभाशुभपरित्यागी भक्तिमान्यः स मे प्रियः ॥ १७ ॥

यो न हृष्यतीष्टप्राप्तौ न द्वेष्ट्यनिष्टप्राप्तौ न शोचति प्रियवियोगे न चाप्राप्तं
काङ्क्षति शुभाशुभे कर्मणी परित्यक्तुं शीलमस्येति शुभाशुभपरित्यागी भक्तिमान्यः
स मे प्रियः ॥ १७ ॥

समः शत्रौ च मित्रे च तथा मानापमानयोः ।

शीतोष्णमुखदुःखेषु समः सद्भुविद्वर्जितः ॥ १८ ॥

सम इति । समः शत्रौ च मित्रे च तथा मानापमानयोः पूजापरिभवयोः
शीतोष्णमुखदुःखेषु समः सर्वत्र च सद्भुवर्जितः ॥ १८ ॥

किंच—

तुल्यनिन्दास्तुतिमौनी संतुष्टो येन केनचित् ।

अनिकेतः स्थिरमतिर्भक्तिर्मान्मे प्रियो नरः ॥ १९ ॥

तुल्यनिन्दास्तुतिः, निन्दा च स्तुतिश्च निन्दास्तुती ते तुल्ये यस्य स तुल्य-
निन्दास्तुतिमौनी मौनवान्संयतबावसंतुष्टो येन केनचिच्छरीरस्थितिमात्रेण ।
तथा चोक्तम्—

“येन केनचिदाच्छत्रो येन केनचिदाशितः ।

यत्रकचनशायी स्यात्तं देवा ब्राह्मणं विदुः ॥” इति ।

(MBh. XII. 245. 12)

किंचानिकेतो निकेत आश्रयो निवासो नियतो न विद्यते यस्य सोऽनिकेतोऽ-
नागार इत्यादिस्मृत्यन्तरात् । स्थिरमतिः स्थिरा परमार्थवरतुविषया मतिर्यस्य स
स्थिरमतिर्भक्तिर्मान्मे प्रियो नरः ॥ १९ ॥

अद्रेष्टा सर्वभूतानामित्वादिनाऽक्षरस्थोपासकानां निवृत्तसवैषणानां संन्यासिनां
परमार्थज्ञाननिष्ठानां धर्मजातं प्रकान्वमुपसंख्यते—

ये तु धर्म्यामृतमिदं यथोक्तं पयुंपासते ।

अद्रघाना मत्परमा भक्तास्तेऽर्शीव मे प्रियाः ॥ २० ॥

इति श्रीमहाभारते द्वातसाहस्र्या संहितायां वैशाखस्यां भविष्य-
पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु मद्भविष्यायां योग-

शास्त्रे श्रीकृष्णाङ्गुनसंवादे भक्तियोगो
नाम द्वादशोऽध्यायः ॥ १२ ॥

ये तु संन्यासिनो धर्म्यामृत भर्मादनपेत धर्म्यं च तदमृतं च तदभृतत्वहेतु-
त्वादिदं यथोक्तमद्वेष्टा सर्वभूतानामित्यादिना पर्युपासतेऽनुतिष्ठन्ति श्रद्धाणाः सन्तो
मत्परमा यथोक्तोऽहमक्षरात्मा परमो निरतिशया गतिर्वेषा ते मत्परमा मद्मत्ता-
क्षोत्तमा परमार्थज्ञानलक्षणां भक्तिमाश्रितास्तेऽतीव मे प्रियाः । प्रियो हि
शान्तिनोऽत्यर्थांमिति यस्मूचितं तद्दयालयायेहोपसंहृतं मत्कालेऽतीव मे प्रिया
इति । यस्माद्धर्म्यामृतामिदं यथोक्तमनुतिष्ठन्भगवतो विष्णो परमेश्वरस्वातीव
मे प्रियो भवति तस्मादिदं धर्म्यामृतं मुमुक्षुणा यत्नतोऽनुष्ठेयं विष्णोः
प्रियं परं धाम त्रिगमिषुणेति वाच्यार्थः ॥ २० ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिभ्राजकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छं-
करभगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये भक्तियोगो नाम
द्वादशोऽध्यायः ॥ १२ ॥



त्रयोदशोऽध्यायः ।

सप्तमेऽध्याये सूचिते दे प्रकृती ईश्वरस्य त्रिगुणात्मिकाऽष्टधा भिन्नाऽपरा संसारहेतुत्वात्परा चान्या जीवभूता क्षेत्रज्ञलक्षणेश्वरात्मिका याभ्यां प्रकृति-भ्यामीश्वरो जगदुत्पत्तिस्थितिलयहेतुत्वं प्रतिपद्यते । तत्र क्षेत्रक्षेत्रज्ञलक्षणप्रकृति-द्वयनिरूपणाद्वारेण तद्वत् ईश्वरस्य तत्त्वनिर्धारणार्थं क्षेत्राध्याय आरभ्यते । अतीतानन्तराध्याये चाद्रेष्टा सर्वभूतानामित्यादिना यावदध्यायपरिसमाप्तिस्तावत्तत्त्व-ज्ञानिनां संख्यासिनां निष्ठा यथा ते वर्तन्त इत्येवदुक्तम् । केन पुनस्ते तत्त्वज्ञानेन युक्ता यथोक्तधर्माचरणाद्भवतः प्रिया भवन्तीत्येवमर्थश्चायमध्याय आरभ्यते । प्रकृतिश्च त्रिगुणात्मिका सर्वकार्यकरणविषयाकारेण परिणता पुरुषस्य भागापवर्गाय-कतंभ्यतया देहेन्द्रियापाकारेण संहन्यते । सोऽयं संघात इदं शरीरं तदेतत्—

श्रीभगवानुवाच—

इदं शरीरं कौन्तेय क्षेत्रमित्यभिधीयते ।

एतद्यो वेत्ति तं प्राहुः क्षेत्रज्ञ इति तद्विदः ॥ १ ॥

इतिमिति सर्वान्गोक्तं विशिनष्टि शरीरमिति । हे कौन्तेय क्षत्राणान्क्षयात्क्षरणा-क्षेत्रवद्वासिन्कर्मफलनिर्मुक्तोः क्षेत्रमिति । इतिशब्द एवंशब्दपदार्थकः क्षेत्रमित्येवमभिधीयते कथ्यते । एतच्छरीरं क्षेत्रं यो वेत्ति विभानात्वापादतलमस्नक-ज्ञानेन विषयीकरोति स्वामाधिकेनौपदेशिकेन वा चेदनेन विषयीकरोति विभाग-ज्ञानं वेदितारं प्राहुः कथयन्ति क्षेत्रज्ञ इति । इतिशब्द एवंशब्दपदार्थक एव पूर्व-वत्क्षेत्रज्ञ इत्येवप्राहुः । के, तद्विदस्तौ क्षेत्रक्षेत्रज्ञौ ये विदन्ति ते तद्विदः ॥ १ ॥

एवं क्षेत्रक्षेत्रज्ञादुक्तौ किमेतावन्मात्रेण ज्ञानेन ज्ञातव्याविति, नेत्युच्यते—

क्षेत्रज्ञं चापि मां विद्धि सर्वक्षेत्रेषु भारत ।

क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्ज्ञानं यत्तज्ज्ञानं मतं मम ॥ २ ॥

क्षेत्रज्ञं यथोक्तक्षेत्रं चापि मां परमेश्वरममंसारिणं विद्धि जानाहि । सर्वक्षेत्रेषु यः क्षेत्रज्ञो भद्रादिसृष्टम्बपर्यन्तानेकक्षेत्रोपाधिप्रविभक्तस्तं निरस्तसर्वोपाधिभेदं सदा-सदादिशब्दमत्यथागोचरं विद्वान्यभिप्रायः । हे भारत यस्मात्क्षेत्रक्षेत्रज्ञेश्वरयाथात्म्य-

स्थितिकेण न ज्ञानगोचरमन्यदवशिष्टमस्ति तस्मात्क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्द्वन्द्वानं क्षेत्र-
क्षेत्रज्ञौ येन ज्ञानेन विषयीक्रियते तज्ज्ञान सम्बन्धानमिति मतमभिप्रायो मनेष्वस्त
विश्याः ॥

ननु* सर्वक्षेत्रेष्वेक एवैधरो नान्यस्तद्व्यतिरिक्तो भोक्ता विद्यते चेत्त
ईश्वरस्य संसारित्वं प्राप्तमीश्वरव्यतिरेकेण वा संसारिणोऽन्वस्याभावात्संसार-
भागवत्तत्त्वोभयमनितं बन्धमोक्षत्वदेतुशास्त्रानर्थक्यप्रसङ्गात्प्रत्यक्षादिप्रमान-
विरोधाच्च । अल्पेण हावस्तुतु सगदेतुलक्षणं संसार उपलभ्यते । जगद्विन्दोपलभ्ये
धर्माधर्मनिमित्तं संसारीऽनुमीयेत् । सर्वमेतदनुपपन्नमात्मेश्वरीकावे ।

न—

I (i) ज्ञानाज्ञानद्वैतस्यैकोपपत्तेः । दूरमेने विद्वाने विद्वन् भविषा वा च
विद्येति ज्ञाता (Katha Upa II 4) । तथा च तयोर्विद्यविद्याविषययोः
फलभेदोऽपि निरुद्धो निर्दिष्टः अयश्च प्रेदधेति । विद्याविषयः भवः प्रेदतवविद्याकावे-
निति । तथा च श्वश्रुः—' ज्ञाविद्यावय पन्थानो ' (Mbh XII 240 6)
इत्यादि श्रुतौ द्वावेव पन्थानावित्यादि च । इह च दे निष्ठे उक्ते ।

(ii) अविद्या च इह कार्येण विद्यया द्वातभ्येति सुतिरगुत्तियायेभ्योऽवगम्यते ।

(a) सुतयस्तावद्—' इह चेदवेदोदय सत्यमस्ति न चेदिहावेदीन्महती विनति'
(Katha Upa II 5), तमेव विद्वानसूत इह भवति, नान्यः पन्था विद्यतेऽ-
यनाय (Sve Upa III 8), विद्वान् विद्येति नुतश्चन (Tai. Upa II
4), अविदुवस्तु—अय तस्य भव भवति (Tai Upa II 7), अविद्यावा-

*Sankara introduces a Pūrvapakṣa in order to explain his doctrine of the identity of the Jīva and Brahman.

Opposition—'Identity of Jīva and Brahman' will lead to (1) God Himself being the Jīva or (2) there being no Jīva (संसारभावः) and these will in their turn lead to (3) the Uselessness of the Scripture and (4) Inconsistency with Perception, Inference, etc.

Proposition—Our Doctrine can be proved, because

- I (i) Knowledge is different from Ignorance; and
(ii) Ignorance and its Effect (the idea of the soul in transmigration, etc.) are to be abandoned; [and the Knowledge (that whatever is is Brahman alone) is to be accepted]

[(i) Katha Upa, II. 4; Mbh. XII. 214. 6; Gitā

(ii) (a) Śrutiḥ (Katha; Sve. etc.); (b) Smṛtiḥ

मन्तरे वर्तमानाः (Kāṭha Upa. II. 5), मल्ल वेद मल्लैव भवति. (Mu. Upa. III. 2. 9), अन्योऽसावन्योऽहमस्मीति न स वेद यथा पशुरेवं स देवानाम् (Br. Upa. I. 4. 10), आत्मविद्यः स इदं सर्वं भवति (Ibid), यदा चर्मैवत् (Śve. Upa. VI. 20) इत्याद्याः सहस्रशः। (b) स्यूतयक्ष—
‘ अज्ञानेनावृतं ज्ञानं तेन मुष्यन्ति जन्तवः ’ (V. 15), ‘ इहैव तैजितः सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः ’ (V. 19), ‘ समं पश्यन्निह सर्वत्र ’ (XIII. 28) इत्याद्याः।

(c) न्यायतक्ष—सर्पान्कुशामाप्ति तपोदपानं हात्वा गनुष्याः परिवर्जयन्ति ।

अज्ञानतस्तत्र पतन्ति केचिज्ज्ञाने फलं पश्य यथा विशिष्टम् ॥

(MBh. XII. 201. 16)

तथा च देहादिष्व्वात्मनुद्धिरविद्याभागद्वेषादिप्रयुक्तो धर्माधर्मानुष्ठानकृञ्जायते मियते चेत्यवगम्यते देहादिभ्यतिरिक्तात्मदर्शिनो रागद्वेषादिप्रहाणापेक्षधर्माधर्मप्रवृत्त्युपशमान्मुष्यन्त इति न केनचित्प्रत्याख्यातुं शक्यं न्यायतः । तद्वैवं सति क्षेत्रज्ञस्येश्वरस्यैव सतोऽविद्याकृत्वोपाधिभेदतः संसारत्वमिव भवति ।

II यथा देहाद्यात्मत्वमात्मनः । सर्वजन्तूनां हि प्रसिद्धो देहादिष्व्वात्मत्वात्मात्मावो

(c) Illustration (nyāya). viz., MBh. XII. 201. 16]

Conclusion; Kṣetraijña remains as God and yet He becomes the Jiva (samsārin) as it were (iva) due to a particular limitation (उपाधि), caused to Him by Ignorance (अविद्या).

II God becoming Jiva is like the soul taking the body, etc. to be he himself. This error of the soul is known as a fact to all and is due to Ignorance. The soul identifying himself with the body, etc., is like a man taking a pillar to be a human being.

Opposition—The two are cases unlike each other. In the Illustration the Pillar and the Purusa (human being for which the Pillar is mistaken) are both objects of perception (हेय); but in the Illustrated, the body alone is an object of perception (हेय) while the soul (for which the body is mistaken) is the subject perceiving (ज्ञातृ); in the former a third person who is the perceiver identifies the Pillar and the Purusa, but in the latter the perceiver and the perceived are identified with each other. Hence, in the latter, we may conclude that the characte-

हि दृष्टान्तदार्ष्टान्तिकयोः साधर्म्यं विवक्षितम् । तत्र व्यभिचरति । (b) यत्
 शरीरं व्यभिचरतीति मन्यसे तस्याप्यनैकान्तिकत्वं दासितं जरादिभिः ।

III पूर्वपक्षः—अविद्यावत्त्वात्क्षेत्रज्ञस्य संसारित्वमिति चेत् ।

सिद्धान्तः—न, (i) अविद्यायास्तामसत्वात् । तामसो हि प्रत्यय आवरणत्म-

but is through error (avidyā) attributed to the soul, the preceiver (jūātr); and that, for that reason, the soul is not at all stained by old age, etc. If we, then, apply the illustration to the Illustrated, the Lord though present in all bodies will not in the least be samsārin.

(ii) The Pūrvapakṣa's argument that the two cases are not like each other is also wrong (असत्). (a) The error of mistaking one (the Pillar, the body) for the other (the Purusa, the soul)—technically known as *adhyāsa* is the invariable point of similarity (*sādharmya*) between the two cases and that *sādharmya* only is meant by us when we say that the case of the Pillar and the Purusa illustrates the case of the body and the soul. (b) The opponent has also argued that in the Illustrated (दार्ष्टान्तिक), some attributes of the body, viz., सुख, दुःख, मोह, इच्छा, do come to belong to the soul by some unknown way. But we have shown that this is not a fact (अनैकान्तिक = not an absolute truth), since old age, death, etc., belong to the body but never happen to belong to the soul; if some attributes of the body belong to the soul, why should other attributes of the same also not belong to him?

III. Opposition—God, in so far as He possesses Ignorance (as His limitation, उपाधि), (gets old age, death, etc. and thus) experiences a mundane existence (samsāra).

Proposition—What is the nature of Ignorance?

(i) Firstly, Ignorance is of the nature of Darkness (*tamās*) Just as Darkness disappears at the arrival of Light (प्रकाश), so Ignorance (avidyā) disappears at the approach of (light in the form of) discrimination

कत्वादेविवा (a) विपरीतग्राहकः (b) संशयोपस्थापको (c) वाग्रहणात्मको वा । विवेकप्रकाशभावे तदभावात् । नाममे चावरणात्मके तिमिरादिदोषे सत्य-ग्रहणादेरविद्याव्यस्योपलब्धेः । (ii) पू०-अज्ञादेव तर्हि ज्ञातृधर्मोऽविद्या । मि०-न, करणे चक्षुषि तैमिरिकत्वादिरदोषोपलब्धेः । पू०-यत्तु मन्यसे " ज्ञातृधर्मोऽविद्या तदेव चाविद्याधर्मवत्त्व क्षेत्रज्ञस्य संसारित्वम् । तत्र यदुक्तमाश्रय एव क्षेत्रज्ञे न संसारीत्येतदयुक्तमिति, " मि०-तत्र, यथा करणे चक्षुषि विपरीतग्राहकारिदोषस्य दर्शनात्त्र विपरीतादिग्रहणं तन्निमित्तो वा तैमिरिकत्वादिरदोषो गृहीतुः । चक्षुषः संस्कारेण निमिरेऽपनीने गहीतुरदर्शनात्त्र गृहीतुर्धर्मो यथा तथा सर्वत्रैवाग्रहणविपरीतमंशयप्रत्यपास्तनिमित्ताः कारणस्यैव कस्यचिद्भवितुमर्हन्ति न ज्ञातुः क्षेत्रज्ञस्य । (iii) संवेद्यत्वाच्च तेषां प्रतीपप्रकाशवत्त्व ज्ञातृधर्मत्वम् । संवेद्यत्वादेव स्वात्मव्यतिरिक्तनसंवेद्यत्वम् ।

(*viveka*). And Ignorance is three-fold, viz., (a) non-perception (अग्रहण), (b) a doubt (संशय)=a perception cognizing a doubt, and (c) a wrong perception (विपरीतग्रहण). Any of these three cognitions becomes possible only when the defect in the form of a cataract (*timira*) etc. exists; and *timira* is of the nature of *avarana* 'covering or concealing (the fact)' which, in its turn, is *tamasa* 'of the nature of Darkness.' (ii) Though Ignorance is a non-perception, a doubt and a wrong perception, the opponent may argue that in so far as it is a kind of perception, it is a characteristic of the Perceiver (ज्ञातृधर्म). The Siddhāntin would retort that the defect or disease of 'being possessed of a cataract' (*tamirilaṭā*) is found to be in the eye which is a sense or an instrument (*karana*) with which a perceiver perceives.....If by the application of a medicine to the eye (or by an operation of the eye) the cataract be removed, the perceiver will no longer exist and hence the Ignorance is not an attribute of the Perceiver. In the same way the cognitions of non-perception, wrong perception and doubt in all things due to the Ignorance should belong to the instrument only whatever that instrument may be, but not to the Perceiver the *Ksetrajña*. (iii) Thirdly, as these cognitions are themselves cognizable (*samvedya*) like the light of a lamp, they are (only ज्ञेय and) no attributes

(iv) सर्वकरणवियोगे च देवस्थे सर्ववादिभिरविद्यादोषवद्वानभ्युपगमात् ।
 आत्मनो यदि क्षेत्रज्ञस्याभ्युपगवस्वो धर्मस्ततो न कदाचिदपि तेन वियोगः
 स्यात् । (v) भविक्रियस्य च व्योमवत्सर्वगतस्यामूर्तस्यात्मनः केनचि-
 त्संयोगवियोगानुपपत्तेः सिद्धं क्षेत्रज्ञस्य नित्यमेवेश्वरत्वम् । (vi) अनादि-
 त्वात्रिगुणत्वादित्यादीश्वरवचनाच्च ।

IV.—पूर्वपक्षः— नन्वेवं मनि संसारसंसारित्वाभावे शास्त्रानर्थक्यादिदोषः
 स्यादिति ।

सिद्धान्तः—न, (i) सर्वैरभ्युपगतत्वात् । सर्वैर्ज्ञात्मवादिभिरभ्युपगतो
 दोषो नैकेन परिहृतव्यो भवति । कथमभ्युपगत इति, मुक्तान्मनां संसारसंसारित्वव्यवहा-
 राभावः सर्वैरेवात्मवादिभिरिष्यते । न च तेषां शास्त्रानर्थक्यादिदोषप्रसिद्धिरभ्युपगता ।
 तथा नः क्षेत्रज्ञानामीश्वरकत्वे सति शास्त्रानर्थक्यं भवतु, भविद्याविषये चार्थ-
 यत्त्वम् । यथा द्वैतिनां सर्वेषां बन्धावस्थायामेव शास्त्रार्थवत्त्वं न मुक्तावस्थायामेवम् ।
 नन्वात्मनो बन्धमुक्तावस्थे परमार्थत एव वस्तुभूते द्वैतिनां नः सर्वेषामतो हेयोपादे-
 यनत्वात्पनसद्भावे शास्त्रार्थवत्त्वं स्यादद्वैतिनां पुनर्दोषत्वापरमार्थत्वात्तद्विद्याकृतत्वाद्-
 न्धावस्थायाश्चाऽऽत्मनोऽपरमार्थत्वे निर्विषयत्वाच्छास्त्रानर्थक्यामिति चेत् । न,

of the cognizer (शत्रु). (iv) Fourthly, the followers of
 all Schools of Philosophy assume that when the sou.
 is in isolation (i. e, free from all instruments or senses),
 he is free from all defects in the form of the Ignorance.
 (v) Fifthly, as the soul is by nature omnipresent, and
 bodiless like the Ether, he cannot really come into
 contact with, or be separated from, anything including
 even the Avidyā. (vi) Also because of the Lord's
 words that the soul is beginningless and attributeless
 (nirguna), avidyā cannot be his attribute.

Hence the eternal Lordship of the Ksetrajña (meaning
 that He is never the soul in the bondage) is proved.

IV Opposition—If so, the Scripture, dealing with
 transmigration and the soul undergoing it, will be mean-
 ingless (and useless)

Proposition—The fault (dosa) does not arise because,

(i) All Schools believing in the existence of the soul
 have to answer or to admit that fault. The dualists
 believe that the Scripture is useless to the liberated souls

भात्मनोऽवस्थाभेदानुपपत्तेः । यदि तावदात्मनो बन्धमुक्तावस्थे युगपरत्वात् क्रमेण वा । युगपत्तावदाविरोधात् सभवत् स्थितिगती इति हिम् । क्रमभावित्वे च निर्निमित्तत्वेऽनिर्मोक्षप्रसङ्गोऽन्यनिमित्तत्वे च स्वतोऽभावादपरमार्थत्वप्रसङ्गः । तथा च सत्यभ्युपगमहाभिः । किञ्च बन्धमुक्तावस्थयो पौर्वापर्यनिरूपणत्वा बन्धावस्था पूर्व प्रकल्पानादिमत्यन्तवरी च न च प्रमाणविरुद्ध तथा मोक्षावस्थादिमत्यन्तत्वा च प्रमाणविरुद्धैवाभ्युपगम्यते । न चावस्थावतोऽवस्थानन्तरं गच्छतो नित्यत्वमुपपादयितुं शक्यम् । अथानित्यत्वदोषपरिहाराय बन्धमुक्तावस्थाभेदो न कल्प्यतेऽतो द्वैतनामपि शास्त्रानर्थक्यादिदोषोऽपरिहृत्यं पृथेति समानत्वाच्चाद्वैतवादिना परिहर्तव्यो दोषः ।

(ii) न च शास्त्रानर्थक्यं (a) यथाप्रसिद्धाविद्वत्पुरवपिपय-

स्वाच्छास्त्रस्य । अविदुषा हि फलहेतोरनात्मनोरत्मदर्शनम्, न विदुषा, विदुषा हि फलहेतुभ्यामात्मनोऽन्यत्वदर्शने मति तयोरहमित्यात्मदर्शनानुपपत्तेः । न अत्यन्तमूढ उन्मत्तादिरपि जलान्न्योदछाप्रापकाशयोर्वैकात्म्यं पश्यति विमुक्त विवेकी । तस्मात्त्र विधिप्रतिषेधशास्त्रं तावत्फलहेतुभ्यामात्मनोऽन्यत्वदर्शिनो भवति । न हि देवदत्तं स्वमिदं बुद्धिनि बस्मिंश्चित्कर्मणि नियुक्ते विष्णुमित्रोऽपि नियुक्त इति तत्राशो

and useful to the bound ones. We, non-dualists, hold that the souls identifying themselves with God do not need the Scripture, but those in Ignorance require it. The belief of the dualists that the soul really passes through the stages of (real) bondage and liberation, is a wrong belief and therefore that belief cannot support the dualists. [If the soul be eternal (nitya), he cannot be subject to real states of liberation and bondage. If the dualist admits that these states are not real, he will have to admit that the Scripture is not really useful to anybody. So, he has the same dose as we.]

(ii) Nor is the Scripture really useless, because (a) it is meant for an ignorant man, as is very well known. The Scripture meant here lays down certain injunctions and prohibitions for certain rewards and their means. It is the ignorant who look upon these rewards and means as their own self. The wise do not. So, the Scripture applies to the ignorant. [The wise sage also as long as he was in ignorance looks upon the rewards and means as his own self and so in that stage of ignorance the

नियोगं शृण्वन्नपि प्रतिपद्यते । नियोगविषयविवेकाग्रहणात्प्रपद्यते प्रतिपत्तिस्तथा
 फलहेत्वोरापि । ननु प्राकृतमनवभाषणया युक्तैव प्रतिपत्तिं शास्त्रार्थविषया फलहेतु
 भ्यामन्यात्मात्त्वदर्शनेऽपि सत्ताष्टफलहेतौ प्रवर्तितोऽन्यथानिष्टफलहेतौ शोक्ष निवर्तितोऽस्तीति ।
 यथा पितृपुत्रादीनामितरतरात्मान्यत्वदर्शने मत्वप्यनोन्यानियागप्रतिषेधाभप्रति-
 पत्ति । न अतिरिक्तात्मद्वयप्रतिपत्तं प्राग्वत् फलहेत्वारात्माभिमानस्य मिद्धत्वात् ।
 प्रतिपत्तिं नियोगप्रतिषेधार्थं हि फलहेतुभ्यामात्मतोऽयत्नं प्रतिपद्यते न पूर्वं तस्मा
 द्विधिप्रतिषेधशास्त्रमन्त्रिद्विधियमिति सिद्धम् । (b) ननु स्वर्गं नामो यत्नेन बलक्ष
 नं भक्ष्येदित्यादाया मन्थानिरेकेदर्शितानप्रवृत्तौ ये बलदेशात्मात्प्रवृत्ताना च । अत
 यत्तुं भावाच्छास्त्रानथक्यामिति चेत् । न, यथाप्रसिद्धित एव प्रवृत्तानि वृत्त्युपपत्ते ।
 दशरथेवैवैवदर्शनी ब्रह्मविचारवत् प्रवर्तते । तथा नेरात्म्यवापपि नास्ति परलोभ
 इति न प्रवर्तते । यथाप्रसिद्धितस्तु विधिप्रतिषेधशास्त्रश्रवणानुपपत्त्याऽनुमिता
 त्मास्तिस्व आत्मविशेषानभिज्ञं कमफलसंज्ञानतृष्णं यद्भावनया च प्रवर्तत इति
 सर्वेषां न प्रत्यक्षमतो न शास्त्रानर्थक्यम् । (c)-पू-निवर्तिनामप्रवृत्तिदर्शनात्तरनु
 गाभितामप्रवृत्तौ शास्त्रार्थक्यामिति चेत् । मि०-न, कर्मविदेव विवेकोपपत्ते ।
 अनेकेषु हि प्राणिषु कश्चिदेव विवेकी स्वायधेदानीम् । न च विद्विनमनुवर्तने
 मूढा रागादिदोषान्त्रत्वात्प्रवृत्तं, अभिरणार्थौ च प्रवृत्तिदर्शनात्, स्वाभाव्याद्य
 प्रवृत्त स्वभावस्तु प्रवर्तत इति कुतश्च । तस्मादविद्यामात्रं सत्सरो यथाष्ट-
 विषय एव । न क्षेत्रज्ञस्य केवलस्याविद्या ताकार्यं च । न च मिथ्याज्ञान
 परमार्थवस्तु दूषयितुं समर्थम् । न ह्युपदेशेन स्नेहेन पट्टीकर्तुं शक्नोति

Scripture is useful to him also] (b) By the "ignorant" is not meant a *nairatmyatadin* who believes that there is no Atman except the body, but it means one who believes in the existence of the Atman without knowing his real nature (c) Though the sage 'who knows the real nature of Atman (*atman*) will not be prompted to act by the Scripture such sages are rare and people at large being foolish (= ignorant) do not follow the example of a sage for several reasons, e. g., attachment and hatred cause activity, people practise Black Magic, activity is but natural [So, we may conclude that mundane life is the Ignorance itself and the Ksetrajña has nothing to do with the Ignorance and its effect (the world) We may here add that Ignorance or False Knowledge on the part of the soul who is really identical with God cannot strain the real nature of the soul.]

मरीच्युदकं तथाविद्या क्षेत्रज्ञस्य न किञ्चिन्कुं ज्ञानेति । अत्रक्षेदमुक्त्वा 'क्षेत्रज्ञं चापि मा विद्धि' (XIII 2) 'अज्ञानेनावृतं ज्ञानम्' (V. 15) इति च । (d) पू०-अथ किमिदं नमस्मिन्नामिवाहमेव ममैवेदमिति पण्डितानामपि । मि०- दृष्ट्विदं तत्पण्डित्यं यक्षेत्र एवात्मदर्शनम् । यदि पुनः क्षेत्रज्ञमविक्रिय पश्येयुः स न भोग्य कर्म वाकादक्षेयुर्मम स्यादिति । विक्रियैव भोग्यकर्मणी । अथैव मतिं कलार्थित्वादि-विद्वान्प्रवर्तते । विदुषः पुनरविक्रियात्मदर्शिनः कलार्थिवाभ्रवात्प्रवृत्त्यनुपपत्तौ वायं-करणमघातव्यापारोदरमे निवृत्तिरुपचर्यते । इदं चान्यत्रपाण्डित्यं करणचिदस्तु क्षेत्रज्ञ ईश्वर एव क्षेत्र चान्यत्रक्षेत्रज्ञस्य विषयः । अहं तु समारी मुर्खा दुःखी च । सत्सारोपरमक्ष मम कर्तव्यं क्षेत्रज्ञेश्वरिज्ञानेन ध्यानेन चेश्वर क्षेत्रज्ञ साक्षात्कृत्वा तत्स्वरूपावस्थानेनेति । यश्चैव भुञ्जते यश्च बोधयति नासौ क्षेत्रज्ञ इति । एवं मन्वानो य स पण्डितापमदः समारमोक्षयोः शास्त्रस्य चार्थवस्त्रं करोमानि । आत्मदा स्वयं मूढोऽन्याश्च व्यामोहयति शास्त्रार्थप्रदायराहित्वात्कृतद्वानिमग्नस्त कल्पना च कुर्वन् । तस्मादसंप्रदायवित्सर्वशास्त्रविदपि मूर्खत्वदेवोपेक्षणीयः ।

V. पूर्वपक्षः—यत्तूक्तमीश्वरस्य क्षेत्रज्ञैकत्वे संसारित्वं प्राप्नोति क्षेत्रज्ञानां चेश्वरैकत्वे संसारिणोऽभानात्संसारभाजप्रसङ्ग इति ।

निदान्तः—(1) एतौ दोषौ प्रत्युक्तौ विद्याविद्ययोर्वैलक्षण्यभ्याभ्युपगमादिनि । कथम् ।

(d) The opponent may say that the notions of 'I am thus (अहमेवम्)' and 'This is mine (मम इदम्)' are common to both the Ignorant (समारिन्) and to the wise (पण्डित) The reply of the Siddhāntin is that the really wise sage must be distinguished from the pseudo-wise. The latter may know (verbally) all Scriptures but he must be neglected ; because he does not know their traditional interpretation (संप्रदाय) The really wise sage has no notions of मम इदम् and अहमेवम्.

V. Now we shall consider the two arguments of the Opponent, 112, (1) God being identical with the Ksetrajñ being one with God, there will be no really bound soul (संसारिन्), and hence no mundane existence

(i) Our reply to (1) is that God will not be stained by any defect imagined or assumed through the Ignorance. Our reply to (2) is that the mundane life and one living that life can be explained to be imagined by Ignorance

अविद्यापरिकल्पितद्वारेण तद्विषय वस्तु पारमार्थिक न दुष्यतीति । तथा च दृष्टान्तो दर्शितो मेरान्द्यम्भसोपरदेशो न पद्म क्रियत इति । ससारिणोऽभावात्मसाराभावप्रमङ्गदोषाऽपि ससारससारिणोरविद्याकल्पितत्वोपपत्त्या प्रत्युक्तम् ।

(ii) पू०-नन्वविद्यावत्त्वमेव क्षेत्रज्ञस्य ससारिवद्वोपस्तकृतं च दु खित्वादि प्रत्यक्षमुपलभ्यते ।

मि०-न, ज्ञेयस्य क्षेत्रज्ञधर्मत्वाज्ज्ञातु- क्षेत्रज्ञस्य तत्कृतदोषानुपपत्तेः । यावत्क्षित्विक्षेत्रज्ञस्य दोषजातमविद्यमानमामभ्यसि तस्य हयत्वोपपत्तेः क्षेत्रधर्मत्वमेव, न क्षेत्रज्ञधर्मत्वम् । न च तत्र क्षेत्रज्ञो दुष्यति ज्ञेयेन ज्ञानु ससर्गानुपपत्तेः । यदि हि ससर्गं स्याज्ज्ञेयत्वमेव नोपपद्येत । यद्यामनो धर्मोऽविद्यावत्त्व दु खित्वादि च कथं भो प्रत्यक्षमुपलभ्यते । कथं वा क्षेत्रज्ञधर्मः । ज्ञेयं च सर्वं क्षत्र हानैव क्षेत्रज्ञ इत्यवधारितेऽविद्यादु खित्वादेः क्षेत्रज्ञविशेषणत्वं क्षेत्रज्ञधर्मत्वं तस्य च प्रत्यक्षोपलभ्यत्वमिति विरुद्धमुच्यतेऽविद्यामात्रावष्टम्भात्वेवत्म् ।

(iii) पू०-अत्राह साविद्या कस्येति । सि०-(a) यस्य दृश्यते तस्यैव । कस्य दृश्यते इति अत्रोप्यतेऽविद्या कस्य दृश्यते इति प्रश्नो निरर्थकः । कथं दृश्यते चेदविद्या तदन्तमपि पश्यमि । न च तदत्युपलभ्यमानं सा कस्यपि प्रश्नो

(ii) Purvapaka—To possess Avidyā is itself the stain, on the Ksetrajña, of being bound to the world (samsariva) and we actually see that the soul experiences misery, etc., due to Avidya

Siddhāntin—Whatever is experienced is object of perception (jñeya) and the one who experiences is the subject of perception (jñātṛ) The two can never be identified with each other and can never come into real contact with each other So Avidyā or misery, the effect of Avidyā, cannot be an attribute of the Ksetrajña, the perceiver (jñātṛ)

(iii) Purvapaka—To whom that Avidyā really belongs?

Siddhāntin—The question is improper (a) When a man with cows is seen, you should not ask, 'To whom the cows belong?' So, when you see a man with Avidyā and you cannot see Avidyā without seeing at the same time the man with Avidyā, you should not ask "To whom Avidyā belongs?"

Purvapaka—The relation of cows and the man with cows is known by perception, the relation of अविद्या and the man with Avidyā is not known by perception.

युक्तः । न हि गोमत्सुपलम्बमाने गावः कश्चेति प्रसोद्धर्षान्भवेत् । ननु विषयो दृष्टान्तो
 यथा तद्वत्तत्र प्रत्यक्षत्वात्प्रबन्धोऽपि प्रत्यक्ष इति प्रश्नो निरर्थको न तथाविधा तदाश्च
 प्रत्यक्षो यत्र प्रश्नो निरर्थकः स्यात् । अत्रत्यक्षेणाविद्यावताविद्यासम्बन्धे ह्येते किं
 तत्र स्यात् । अविद्याया अनर्थहेतुत्वात्परिहृतंन्या स्यात् । यस्याविद्या स ता परि
 हरिष्यति । ननु मयैवाविद्या । जानामि तर्हीविद्यां तदन्त चान्मानम् । जानामि
 न तु प्रत्यक्षेण । (b) अनुभावेन चिदानामि कथं सवन्धग्रहणम् । नहि तत्र ज्ञातु
 र्ज्ञेयभूतयाविद्यया ताकाले सत्रन्धो ग्रहीतुं शक्यते । अविद्याया विषय
 वेभैव ज्ञातुरूपयुक्तत्वात् । न च ज्ञातुरविद्यायाश्च सवन्धस्य यो ग्रहीता
 ज्ञान चान्यत्तद्विषय सम्भवत्यनवस्थाप्राप्ते । यदि ज्ञातापि ज्ञेयसंबन्धो
 ज्ञातेवान्यो ज्ञाता कर्तव्यः स्यात्तस्याप्यन्यत्तास्याप्यन्य इत्यनवस्थापरि-
 दाया । यदि पुनरविद्या ज्ञेयान्यदा ज्ञेय ज्ञेयमेव तथा ज्ञातापि ज्ञातेव
 न ज्ञेय भवति । यदा चैवमाविद्यादुःखित्वाच्चैर्न ज्ञातु ज्ञेयभाव किंचिदुत्पद्यति ।

(b) Avidyā cannot be known by Anumāna or Infer-
 ence, because Anumāna requires सवन्धग्रहणः i.e. the know-
 ledge that Avidyā and its possessor are related with each
 other just as the knowledge that अग्नि and the mountain
 are related with each other through the smoke. But in
 the case of knowing Avidyā, we have at that very time
 to take the knower of Avidyā as the object of Avidyā
 (अविद्याया विषयत्वेन) : i.e. as one with Avidyā. In Anumāna
 we can distinguish between the mountain (अग्निविषय-poss-
 essor of fire) and the man who knows अग्नि there by Anu-
 mana, but in the knowledge of Avidyā, such a distinction
 between the possessor of अविद्या and the knower of अविद्या is
 not possible since during the very act of knowing अविद्या
 the possessor of अविद्या remains himself as the knower of अविद्या.

Nor, again, it is possible to distinguish between the
 man who knows (ग्रहीतु) the relation between अविद्या and the
 knower of अविद्या and that knowledge itself (ज्ञान). Such a
 distinction if made would lead to *regressus ad infinitum*
 (अनारम्भः). If the knower of अविद्या in relation with अविद्या
 be an object of another person's (here the inferer's) know-
 ledge (just as the mountain in relation with अग्नि to be

(iv) पू०-नन्वयमेव दोषो यरोषवत्क्षेत्रविज्ञातृत्वम् । सि०-न, विज्ञानस्वरूप-स्यैवाविक्रियस्य विज्ञातृत्वोपचारात् । यद्योष्णतामात्रेणाग्नेस्त्वत्क्रियोपचारात्-इत् । यथात्र भगवता क्रियाकारकफलात्मत्वाभाव आत्मनि स्वत एव दर्शितोऽविद्या-ध्यारोपितैरेव क्रियाकारकात्मात्मन्युपचर्यते तथा तत्र तत्र 'य एनं वेत्ति हन्तारम्' (II. 19) 'प्रकृतेः क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि संवशः' (III 27.) 'नादत्ते कस्यचित्पापम्' (V. 15) इत्यादिप्रकरणेषु दर्शितस्तथैव च व्याख्या-तमस्माभिः । उत्तरेषु च प्रकरणेषु दर्शयिष्यामः । (c) पू०-इत् तर्घात्मनि क्रियाकारकफलात्मतायाः स्वतोऽभावेऽविद्यया चाध्यारोपितत्वे कर्माण्यविद्वत्कर्णभ्या-न्येव न विदुयामिति प्राप्तम् । सि०-सत्यमेव प्राप्तम् । एतदेव च न हि देहमृता शक्यमित्यत्र (XVIII. 11) दर्शयिष्यामः । सर्वशास्त्रार्थोपसंहारप्रकरणे च 'स-मासेनैव कौन्तेय निष्ठा शानरथ या परा' (XVIII. 50) इत्यत्र विशेषतो दर्शयिष्यामः । अलमिदं बहुप्रश्नेनेत्युपसंहरियते ॥ २ ॥

inferred is known to the inferer and hence is an object of the inferer's knowledge), you will have to assume that this another person (= inferer) is different from the knower who possesses अविद्या (= is the पक्ष of अविद्या); and so on *ad infinitum*.

(iv) Pūrvapakṣa—The दोष in the Kṣetrajñ a will be the fact itself that he is the knower of the Kṣetra which is full of dosas or defects.

Siddhānta—The word "knower" is only in a secondary sense applied to the soul who is of the nature of pure knowledge and always changeless, अग्नि, is only heat but we say 'अग्नि heats'.—The Lord has Himself shown that Atman has nothing to do with action, agent, and reward of action. He has shown this in the present verse (अत्र = XIII 2); and in the same way he has shown the same in other verses of the Gīta (II. 19, III. 27, V. 15). Śāṅkara has explained this (XIII 2) and other verses similarly *i. e.* according to the Lord's intention, and will do so in the case of verses to follow.

(v) Pūrvapakṣa—All actions being falsely superimposed on Atman are prescribed by the Śāstra only for the Ignorant.

Siddhānta—Yes. That is the sense of XIII. 11 and XVIII. 50, as Śāṅkara is going to explain in his comments on these verses.

इदं शरीरमित्यादिश्लोकोपदिष्टस्य क्षेत्राध्यायार्थस्य समग्रश्लोकोऽयमुपन्यस्यते तल्लेख
यत्नेत्यादि व्याचिख्यासितस्य कार्यस्य समग्रोपन्यासो न्याय्य इति—

तत्क्षेत्रं यच्च यादृक्च यद्विकारि यतश्च यत् ।

स च यो यत्प्रभावश्च तत्समासेन मे शृणु ॥ ३ ॥

यत्प्रदिष्टमिदं शरीरमिति तत्तच्छब्देन परामृशति । यद्येदं निर्दिष्ट क्षेत्रं तथा
दृग्मादृश स्वकीयैर्धर्मैः । नशब्दं समुच्चयार्थं । यद्विकारि यो विचारोऽस्य तथादि
कारि यतो यस्माच्च यत्कार्यमुत्पद्यत इति वाक्यशेषः । स च य क्षेत्रशो निर्दिष्टं स
यत्प्रभावो ये प्रभावा उपाधिकृता शक्तयो यस्य स यत्प्रभावश्च तल्लेखश्चोक्तयोर्वा
यात्म्यं यथाविशेषितं समासेन सक्षेपेण मे मम वाक्यतः शृणु श्रुत्वावधारयेत्यर्थः ॥ ३ ॥

तत्क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्वायात्म्यं विवक्षितं स्तौति श्लोकादिप्ररोचनाभंगम्—

ऋषिभिर्बहुधा गीतं छन्दोभिर्विविधैः पृथक् ।

ब्रह्मसूत्रपदैश्च देतुमाद्भिर्विनिश्चितैः ॥ ४ ॥

ऋषिभिर्बहिसिद्धादिभिर्बहुधा बहुप्रकारं गीतं कथितं छन्दोभिश्छन्दोति ऋगादीनि
तैश्छन्दोभिर्विविधैर्नानाप्रकारैः पृथग्विवेकतो गीतम् । विच ब्रह्मसूत्रपदैश्च ब्रह्मण
सूचकानि वाक्यानि ब्रह्मसूत्राणि तैः परते गम्यते श्रायते ब्रह्मेति तानि
पदान्युच्यन्ते । तैरेव च क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोर्वायात्म्यं गीतमित्यनुवर्तते । “आत्मेत्येवोपासीन
(Br Upa I 4 7) इत्यादिभिर्हि ब्रह्मसूत्रपदैरात्मा श्रायते । देतुमाद्भिर्मुक्ति
मुक्तैर्विनिश्चितैर्निःसंशयरूपैर्निश्चितप्रत्ययोरुपादकैरित्यर्थः ॥ ४ ॥

स्वत्वाभिमुखीभूतायाजुंनायाह—

महाभूतान्यहकारो बुद्धिरव्यक्तमेव च ।

इन्द्रियाणि दशैकं च पञ्च वेन्द्रियगोचरा ॥ ५ ॥

महाभूतानि महात्ति च तानि सर्वविकारव्यापकत्वाद्भूतानि च सूक्ष्माणि ।
स्थूलानि त्विन्द्रियगोचरशब्देनाभिधाष्यन्ते । अहकारो महाभूतकारणमहप्रलय
लक्षणः । अहकारकारणं बुद्धिरध्यवसायलक्षणा । तत्कारणप्रत्यक्तमेव च न व्यक्त
मव्यक्तमव्याकृतमीश्वरशक्तिर्मम माया दुरत्ययेत्युक्तम् (VII 14) एव चाह
शुद्धियाणि दश श्रोत्रादीनि पञ्च बुद्धमुत्पादकत्वाद्बुद्धीन्द्रियाणि वाक्याध्यादीनि
सकल्पाद्यात्मकम् । पञ्च चेन्द्रियगोचरा शब्दादयो विषयाः । तान्येतानि
सांख्याश्रुतुर्विंशतितत्त्वान्याचक्षते ॥ ५ ॥

अभेदानीमात्मगुणा इति यानाचक्षते वैशेषिकास्तेऽपि क्षेत्रधर्मा एव न तु
क्षेत्रज्ञस्येत्याह भगवान्—

इच्छा द्वेषः सुखं दुःखं संघातश्चेतना घृतिः ।

पतक्षेत्रं समासेन सविकारमुदाहृतम् ॥ ६ ॥

इच्छा यज्जातीयं सुखहेतुमयंमुपलब्धवान्पूर्वं पुनस्तज्जातीयमुपलभमानस्तभादाद्यु-
मिच्छति सुखहेतुरिति सेयमिच्छान्तःकरणधर्मो ज्ञेयत्वात्क्षेत्रम् । तथा द्वेषो
यज्जातीयमर्थं दुःखहेतुत्वेनानुभूतवान्पुनस्तज्जातीयमुपलभमानस्त द्वेषि सोऽर्थं द्वेषो
ज्ञेयत्वात्क्षेत्रमेव । तथा सुखमनुकूलं प्रसन्नसत्त्वात्मकं ज्ञेयत्वात्क्षेत्रमेव । दुःखं प्रतिकूला-
त्मकं ज्ञेयत्वात्क्षेत्रम् । संघातो देहेन्द्रियाणां संहतिः । तस्यामभिव्यक्ता-
न्तःकरणवृत्तिस्तस्य इव लोहपिण्डेऽग्निरात्मचेतन्याभासरसविद्या चेतना सा
च क्षेत्रं ज्ञेयत्वात् । धृतिर्यथावसादप्राप्तानि देहेन्द्रियाणि धियन्ते सा च
ज्ञेयत्वात्क्षेत्रम् । सर्वान्तःकरणधर्मोपलक्षणार्थमिच्छादिग्रहणं यद् उक्तं तदुपसहरति-
पतक्षेत्रं समासेन सविकारं सह विकारेण महदादिनोदाहृतमुक्तम् । यस्य
क्षेत्रभेदजातस्य संहतिरिदं शरीरं क्षेत्रमित्युक्तं तक्षेत्रं व्याख्यातं महाभूतादिभेदभिन्नं
धूल्यन्तम् ॥ ६ ॥

क्षेत्रज्ञो वक्ष्यमाणविशेषणो यस्य सप्रभावस्य क्षेत्रज्ञस्य परिहानादमृतत्वं भवति त
ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्यामीत्यादिना सविशेषण स्वयमेव वक्षति भगवाननुभवा तु तज्ज्ञान-
साधनगणममानित्वादिर्लक्षणं यस्मिन्मति तज्ज्ञेयविज्ञाने योग्योऽधिकृतो भवति
यत्परं सन्यासी ज्ञाननिष्ठ उच्यते, तस्मान्मत्वादिगणं ज्ञानसाधनत्वा-
ज्ज्ञानशब्दवाच्यं विदधाति भगवान्—

अमानित्वमदग््नित्वमहिंसा क्षान्तिराजैवम् ।

आचार्योपासनं शौचं स्वैर्यमात्मविनिग्रहः ॥ ७ ॥

अमानित्वं मानिनी भावो मानित्वमात्मनः स्थापनं तदभावोऽमानित्वम् ।
अदग््नित्वं स्वधर्मैकटीकरणं दग््नित्वं तदभावोऽदग््नित्वम् । अहिंसाहिंसनं प्राणि-
नामपीडनम् । क्षान्तिः परापराप्रमादावविविक्षा । आर्जवमृजुभावोऽवकृतत्वम् ।
आचार्योपासनं गोशुभाधनोपदेष्टुराचार्यस्य शुश्रूषादिप्रयोगेण मेवमम् । शौचं वाय-
मलानां मृज्वलाभ्यां प्रक्षालनमन्तश्च मनसः प्रतिषेधभाववशात् रागादिमलानामपनयनं
शौचम् । स्वैर्यं स्थिरभावो मोक्षमार्गं एव वृत्ताभ्यवसायत्वम् । आत्मविनिग्रहः
आत्मनोऽपकारवश्यात्मशब्दवाच्यस्य वार्यकरणसंघातस्य विनिग्रहः स्वभावेन
सर्वत्र प्रवृत्तस्य मन्मार्गं एव निरोधः आत्मविनिग्रहः ॥ ७ ॥

किंच—

इन्द्रियार्थेषु वैराग्यमनहंकार एव च ।

अन्मग्न्युजराच्याधिदुःखदोषानुदर्शनम् ॥ ८ ॥

इन्द्रियार्थेषु अन्दादिषु दृष्टादृष्टेषु भोगेषु विरागभावो वैराग्यम् । अनहकारोऽ-

हकाराभाव एव च । जन्ममृत्युकाराभ्याम्बिदु खदोषानुदर्शनं जन्म च मृत्युश्च जरा च
 व्याधयश्च दुःखानि च तेषु जन्मादिदुःखान्तेषु प्रत्येकं दोषानुदर्शनं, जन्मनि गर्भं
 वासपोनिद्राया नि सर्णा दोषस्तस्यानुदर्शनमालोचनं तथा मृत्यौ दाषानुदर्शनं, तथा
 जरायां प्रक्षाशक्तिजोनिरोधोपानुदर्शनं परिभूतता चेति । तथा व्याधिषु
 शिरोरोगादिषु दोषानुदर्शनं, तथा दुःखेष्वभ्यात्माभिभूताभिर्देवतिमितेषु । अथवा
 दुःखान्येव दोषो दुःखदोषस्तस्य जन्मादिषु पूर्ववत्तुदर्शनम् । दुःख जन्म दुःख
 मृत्युर्दुःखं च जरा दुःखं व्याधयः । दुःखनिमित्तत्वाद्भ्यादयो दुःखानि न पुन स्व
 रूपेणैव दुःखमिति । एव जन्मादिषु दुःखदोषानुदर्शनमाहन्द्रियविषयभोगेषु वैराग्य
 सुषजायते । ततः प्रत्यागतमिति प्रवृत्तिः करणानामात्मदर्शनाय । एवं
 ज्ञानहेतुत्वाज्ज्ञानमुच्यते जन्मादिदुःखदोषानुदर्शनम् ॥ ८ ॥

किंच-

असत्किरन्मिष्वङ्ग पुत्रदारगृहादिषु ।

नित्यं च समचित्तत्वमिष्टानिष्टोपपत्तिषु ॥ ९ ॥

असक्तिं सक्तिं सद्गतिमित्तेषु विषयेषु प्रीतिमात्रं तदभावोऽसाक्तिः । अत्र
 मिष्वङ्गोऽमिष्वङ्गाभावोऽमिष्वङ्गो नाम सक्तिविशेषः पृथानन्यामभावनालक्षणः ।
 यथाऽन्यरितन्सुप्तियामि दुःखानि वाद्येव दृष्टी दुःखी च भावति मृते वाद्येव
 शीवाभि मरिभ्यामि चेति । केत्याह पुत्रदारगृहादिषु । पुत्रेषु दारेषु गृहेष्वदि
 प्रदगादन्वेधन्वत्यन्तरेषु दामनगदिषु । तयोर्भाव ज्ञानार्थत्वाज्ज्ञानमुच्यते ।
 नित्यं च समचित्तत्वं तुर्यचित्तता, क इष्टानिष्टोपपत्तिषु, इष्टानामिष्टानां चोप
 पत्तयः संप्राप्त्यवयवदिष्टानिष्टोपपत्तिषु नित्यमव तुल्यचित्तता इष्टोपपत्तिषु न
 दम्पति न कुपति चानिष्टोपपत्तिषु । तद्यैतन्नित्यं समचित्तत्वं ज्ञानम् ॥ ९ ॥

किंच-

मयि चानन्ययोगेन भक्तिरव्यभिचारिणी ।

विविक्तदेशसेवित्वमरतिर्जनससद्दि ॥ १० ॥

मयि चेश्वरेऽनन्ययोगेनाश्रयणसमाधिना नाभ्यो जगन्तो वासुदेवात्परोऽस्मात् स
 एव ना गतिरित्येव निश्चित्याव्यभिचारिणी बुद्धित्वेन्ययोगत्वेन भजनं भक्तिर्न
 व्यभिचरणशीलान्यभिचारिणी । सा च ज्ञानम् । विविक्तदेशमेवित्वं विविक्त
 स्वभावतः सस्कारेण वाशुच्यतिभिः सपन्वाप्रादिभिश्च रहितोऽरन्थादीषुलिनदेव
 गृहादिर्विविक्तो देशस्त सेवितुं शीलमरथेति विविक्तदेशमेवैव वक्रारो विविक्तदेश
 सेवित्वम् । विविक्तेषु हि देशेषु विषय प्रमोदीति यत्कृतं आत्मादिभावना विविक्त
 उपजायतेऽतो विविक्तदेशसेवित्वं ज्ञानमुच्यते अतिररमण जनससद्दि जगाना
 प्राकृतानां सत्पारशुन्यानामविनीतानां सत्समवायो जनससत्त सत्कारेणा
 विनीतानां सत्तत्त्वाद्यानपिकारकत्वात्तत् प्राकृतजनसमपरनिर्ज्ञानार्थत्वाज्ज्ञानम् ॥ १० ॥

किंच-

अध्यात्मज्ञाननित्यत्वं तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम् ।

एतज्ज्ञानमिति प्रोक्तमज्ञानं यदतोऽन्यथा ॥ ११ ॥

अध्यात्मज्ञाननित्यत्वमात्मादिविषयं ज्ञानमध्यात्मज्ञानं तस्मिन्नित्यभावो नित्यत्वममानित्वादीनां ज्ञानसाधनानां भावनापरिपाकनिमित्तं तत्त्वज्ञानं तस्यार्थो मोक्षः संसारोपरमस्तस्यालोचनं तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम् । तत्त्वज्ञानफलालोचने हि तत्साधनानुष्ठाने प्रवृत्तिः स्यादिति । एतदमानित्वादितत्त्वज्ञानार्थदर्शनान्तमुक्तं ज्ञानमिति प्रोक्तं ज्ञानार्थत्वात् । अज्ञानं यदतोऽस्माद्यथोक्तादन्यथा विषययोगे मानित्वं दग्धत्वं हिंसाक्षान्तिरनांजवमित्याद्यज्ञानं विज्ञेयं परिहरणाय संसारप्रवृत्तिकारणत्वादिति ॥ ११ ॥

यथोक्तेन ज्ञानेन ज्ञातव्यं किमित्याकाङ्क्षावामाह ज्ञेयं यत्तदित्यादि । ननु यमानियमाश्रमानित्वादयो न तैर्ज्ञेयं ज्ञाप्ये । न ह्यमानित्वादि कस्यचिद्भस्तुनः परिच्छेदकं दृष्टम् । सर्वत्रैव च यद्विषयं ज्ञानं तदेव तस्य ज्ञेयस्य परिच्छेदकं दृश्यते । न ह्यन्यविषयेण ज्ञानेनान्यदुपलभ्यते । यथा घटविषयेण ज्ञानेनाग्निः । नैष दोषो ज्ञाननिमित्तत्वाज्ज्ञानमुच्यते इति ह्यनोचाम । ज्ञानसहकारिकारणत्वाच्च ।

ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्यामि यश्चात्प्राप्तममश्नुते ।

अनादिमत्परं ब्रह्म न सत्तन्नामदुच्यते ॥ १२ ॥

ज्ञेयं ज्ञातव्यं यत्तत्प्रवक्ष्यामि प्रकर्षेण यथावद्वक्ष्यामि । किंफलं तदिति प्रोचनेन भोतुरभिमुखीकरणायाह यश्चेत्ये ज्ञात्वाप्तममश्नुते न पुनर्भियत इत्यर्थः । अनादिमदादिरस्वास्तीत्यादिमन्नादिमदनादिमत् । किं तत्परं निरतिशयं ब्रह्म ज्ञेयमिति प्रकृतम् ।

पू०-अत्र केचिदनादिमत्परमिति पदं छिन्दन्ति बहुव्रीहिणोक्तेऽर्थे मनुष्यज्ञानार्थक्यमनिष्टं स्यादिति । अर्थविशेषं च दर्शयन्ति अहं वासुदेवाख्या परा

*A Pūrvaśloka of a Vaiṣṇava Vedānta School—(1) The compound अनादिमत्परम् should be solved as अनादि + मत्परम् and (2) it would mean 'The eternal Brahman with Me (Vāsudeva) as its supreme Power (परा शक्ति)'.
 Śāṅkara's Reply—(1) The sense you propose is not possible and hence we solve the compound as अनादिमत् + परम्. The sense is not possible because ब्रह्मन् is explained by the negation of every attribute and your explanation of मत्परम् would mean that ब्रह्मन् has an attribute (शक्ति = power in the form of वासुदेव)

शक्तिर्यस्य तन्मत्परमिति । सि०-सत्यमेवमपुनरुक्त स्यादर्थश्चेत्सभवति न त्वर्थं समवति ब्रह्मण सर्वविशेषप्रतिषेधेनैव विजिज्ञापयिषितत्वात् सत्तन्नामदुच्यते इति । विशिष्टशक्तिमत्त्वप्रदर्शन विशेषप्रतिषेधश्चेति विप्रतिषिद्धम् । तस्मान्मनुषो बहुमीहिणा समानार्थत्वेऽपि प्रयोग श्लोकपूरणार्थे ।

अमृतत्वफल हेय मयोच्यते इति प्ररोचनेनाभिमुखीकृत्याह न सत्तज्ज्ञयमुच्यते इति नाप्यसत्तदुच्यते । (1) ननु महता परिकरबन्धन कण्ठरवेणोदुष्यते हेय प्रवक्ष्यामीत्य ननुरूपमुक्त न सत्तन्नामदुच्यते इति । न अनुरूपमेवोक्तम् । कथं, सर्वासु ह्युपनिष सु हेय ब्रह्म " नेति ने (Br Upa II 3 6) त्यस्थूलमनषु (Br Upa III 8 8)" इत्यादिविशेषप्रतिषेधेनैव निर्दिश्यते नेद तदिति, वाचाऽगोचरत्वात् । (2) ननु (a) न तदस्ति यद्वत्तदस्तिशब्देन नोच्यते । (b) अथास्तिशब्देन नोच्यते नास्ति तज्ज्ञेयम् । (c) विप्रतिषिद्ध च हेय तदस्तिशब्देन नोच्यते इति च । (d) न तावन्नास्ति नास्तिबुद्ध्यविषयत्वात् । (e) ननु सर्वा बुद्ध्यस्तिनास्तिबुद्ध्यनुगता एव । तत्रैव सति ज्ञयमप्यास्तिबुद्ध्यनुगतप्रत्ययविषय वा स्यान्नास्तिबुद्ध्यनुगतप्रत्ययविषय वा स्यात् ।

(1) A Purvapaksa objects to Sankara's explanation of 12d (न सत्तन्नामदुच्यते)

Sankara's Reply - We follow the Upanisads in which ब्रह्मन् is always described negatively

(2) Purvapaksa—(a) We know nothing which cannot be described as 'it is' ; e everything we know can only be described positively and as Brahman is to be known, it must be described positively (b) If you cannot describe a thing as 'it is', the thing itself will be a non-entity (lit that object does not exist) (c) And it is self-contradictory to say, 'Brahman is हेय (an object of knowledge) and that it cannot be positively described' (d) As a matter of fact, Brahman cannot be said to be non-existent (असत् cannot be interpreted as non-existent), because it is not cognized as 'It is not' (e) If Sankara argues that all cognitions are both positive and negative (e g, one can think of a pot once as 'it is' and at another time as 'it is not') then Brahman also should be by turn only cognized as सत् and असत्.

ति०-न (a) अतीन्द्रियत्वेनोभयदुद्ध्यनुगतप्रत्ययाविषयत्वात् । यद्वान्द्रियगम्यं वस्तु-
 घटादिकं तदास्तिदुद्ध्यनुगतप्रत्ययाविषयं वा स्यात् । यद्वान्द्रियगम्यं वस्तु-
 र्दं तु शेषमतीन्द्रियत्वेन शब्दैकप्रमाणगम्यत्वात्तत्र घटादिवदुभयदुद्ध्यनुगतप्रत्ययाविषयमित्यतो
 न सत्तन्नासदित्युच्यते । (b) यत्कृतं विरुद्धमुच्यते हेयं तत्र सत्तन्नासदुच्यते इति ।
 न विरुद्धम् "अन्वदेव तद्विदितादथो अविदितादपि" (Ken Upa I 3) इति
 श्रुतेः । पू०-धुनिरपि विरुद्धार्थेति चेद्यथा यथायं शालामारभ्य को हि तदेव यद्यमु-
 ध्मिर्होकेऽस्ति वा न वेनात्वेवमिति (Tai. Sam. VI. 1.1) चेत् । मि०-न,
 विदिताविदिताभ्यामन्यत्वश्रुतेः (Ken Upa. II. 3) रवश्यविहेयार्थप्रतिपादनप-
 रत्वात् । यद्यमुध्मिर्हित्यादि तु विधिशेषोऽर्थवादः । (c) उपपत्तेश्च सदमदादिशब्दैर्ब्र-
 नोच्यते इति । सर्वो हि शब्दोऽर्थप्रकाशनाय प्रयुक्तः श्रवमाणश्च श्रोतुभिर्जातिक्रियागुण-
 सबन्धारेण सकेनब्रह्मणसन्वयेऽर्थं प्रत्याययति, नान्यथादृष्टत्वात् । तद्यथा गौरथ
 इति वा जातितः, पचति पठतीति वा क्रियात्, शुक्लं कृष्णं इति वा गुणत्, धनी
 गोमानिनि वा सबन्धत्, न तु ब्रह्म जातिमदतो न सदादिशब्दवाच्यं नापि
 गुणवधेन गुणशब्देनोच्येन निर्गुणत्वान्नापि क्रियाशब्दवाच्यं निष्क्रियत्वात् "निष्कल
 निष्क्रियं शान्तम्" इति श्रुतेः (Sve. Upa VI. 19) । न च सबन्धे
 कत्वादद्रयत्वादविषयत्वादात्मत्वाच्च, न केनचिच्छब्देनोच्यते इति युक्तं "यतो
 वाचो निर्वर्तन्ते" (Tai Upa. II. 99) इत्यादिश्रुतिभ्यश्च ॥ १२ ॥

मच्छब्दप्रत्ययाविषयत्वादसत्त्वाशङ्कायां हेयस्य सर्वप्राणिकरणोपाधिद्वारेण
 तदास्तित्वं प्रतिपादयस्तदाशङ्कानिवृत्त्यर्थमाह—

सर्वतः पाणिपादं तत्सर्वतोक्षिशिरोमुखम् ।

सर्वतः श्रुतिमल्लोके सर्वमावृत्त्य तिष्ठति ॥ १३ ॥

Sankara's Reply --No Because (a) Brahman is imper-
 ceptible and therefore it is unlike पद. Brahman is
 cognized through Sabda only. (b) There is no self-contrad-
 iction, because Sruti itself adopts that description about
 Brahman And you cannot object to the Sruti (e. g Ken-
 Upa. I 3) because that Sruti should necessarily be taken
 as explaining what it undertakes to explain (i. e. Brah-
 man), otherwise the Sruti will be meaningless (c) It is
 also reasonable that 'Brahman cannot be described either
 as सत् or as असत्'. The well-known rule is that a शब्द
 can describe a thing as qualified by जाति, क्रिया, गुण or सबन्ध
 But Brahman has neither of these four. Hence it cannot
 be described by any word (शब्द)

सर्वतः पाणिपादं सर्वतः पाणयः पादाश्चास्येति सर्वत पाणिपाद तज्ज्ञेयम् ।
 सर्वप्राणिकरणोपाधिभिः क्षेत्रज्ञास्तित्वं विभाष्यते । क्षेत्रज्ञश्च क्षेत्रोपाधित
 उच्यते । क्षेत्र च पाणिपादादिभिरनेकधा भिन्नम् । क्षेत्रोपाधिभेदकृत् विशेषज्ञानं
 मिथैव क्षेत्रज्ञस्येति तद्वयनेन ज्ञेयत्वमुक्तं न सत्तन्नासदुच्यत इति । उपाधिभूतं
 मिथ्यारूपमप्यस्तित्वाधिगमाय ज्ञेयधर्मवत्परिकल्प्योच्यते सर्वतःपाणिपाद-
 मित्यादि । तथाहि संप्रदायविदां वचनम् 'अध्यारोपापवादाभ्या निष्प्रपञ्च
 प्रपञ्च्यते ।'— इति सर्वेण सर्वदेहावयवत्वेन गम्यमाना पाणिपादादयो
 ज्ञेयशक्तिमन्नावनिमित्तस्वकार्या इति ज्ञेयसद्भावे लिङ्गानि ज्ञेयस्येत्युपधारत
 उच्यन्ते । तथा व्याख्येयम-यत्सर्वत पाणिपाद तज्ज्ञेयम् । सर्वतोक्षिशिरोमुख सर्वत्रा
 क्षीणि शिरांसि मुखानि च यस्य तत्सर्वतोक्षिशिरोमुखम् । सर्वतः श्रुतिमच्छ्रुति
 श्रवणेन्द्रिय तत्स्य तच्छ्रुतिमल्लोके प्राणिनिकाये सवमावृत्त्य संन्याप्य तिष्ठति
 स्थितिं लभते ॥ १३ ॥

उपाधिभूतपाणिपादादीन्द्रियाध्यारोपणाज्ज्ञेयस्य तद्वत्तासाद्वा मा भूदित्ये-
 वमर्थः श्लोकारम्भ —

सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वेन्द्रियविवर्जितम् ।

असक्त सर्वभृच्चैव निर्गुणं गुणभोक्तुं च ॥ १४ ॥

सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वाणि च तानीन्द्रियाणि श्रोत्रादीनि बुद्धीन्द्रियवमन्द्रिया
 ख्यान्यन्तकरणे च बुद्धिमनसी ज्ञेयोपाधित्वस्य तुल्यत्वात्सर्वेन्द्रियग्रहणेन
 गृह्यन्ते । अपि चान्त करणोपाधिद्वारेणैव श्रोत्रादीनामप्युपाधित्वमित्यतोऽन्त करणवदि
 करणोपाधिभूतै सर्वेन्द्रियगुणैरभ्यवसायसंकल्पश्रवणवचनादिभिरवभासत इति
 सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वेन्द्रियव्यापारैर्व्यापृतमिव तज्ज्ञेयमित्यर्थं "ध्यायतीव लेलाय
 तीव" इति श्रुते (Br Upa IV 3 7) । कस्मात्पुन कारणाच्च व्यापृतमेवेति
 गृह्यत इत्यत आह सर्वेन्द्रियविवर्जितं सर्वकरणरहितमित्यर्थं । अतो न करणव्यापारै-
 र्व्यापृतं तज्ज्ञेयम् । यत्त्वय मन्त्र — "अपाणिपादो जवनो प्रहोता पश्यत्वचक्षु स
 शृणोत्यकर्णं" (Sve. Upa III 19) इत्यादिः स सर्वेन्द्रियोपाधिगुणानु-
 गुण्यभजनशक्तिमत्तज्ज्ञेयमित्येवप्रदर्शनार्थो न तु साक्षादेव जवनादिक्रिया-
 वत्त्वप्रदर्शनार्थः । "अधो मणिमविन्दत्" (Fal Ara I 11) इत्यादिमन्त्रार्थं
 वत्त्वस्य मन्त्रस्यार्थं । यस्मात्सर्वकरणवर्जितं तज्ज्ञेयं तस्मात्सक्तं सर्वसंश्लेषवर्जितम् ।
 यद्यप्येव तथापि सर्वभृच्चैव । सदास्पदं हि सर्वं सर्वत्र सद्बुद्धयनुगमात् । न
 हि मृगतृष्णिकादयोऽपि निरास्पदा भवन्ति । अत सर्वभृत्सर्वं विभतीति । स्यादित्
 चान्यच्छेयस्य सत्त्वाधिगमद्धार—निर्गुणं तत्स्वरजस्तमानि गुणास्त्वेवंपिन तज्ज्ञेयं तथापि

गुणभोक्तृ च गुणानां सत्त्वरजस्तमनां शब्दादिद्वारेण मुखदुःखमोहाकारपरिणतानां भोक्तृ चोपलभ्यते तज्ज्ञेयमित्यर्थः ॥ १४ ॥

किंच—

बहिरन्तश्च भूतानामचरं चरमेव च ।

सूक्ष्मत्वात्तद्विज्ञेयं दूरस्थं चान्तिके च तत् ॥ १५ ॥

बहिस्त्वनपयन्त देहमात्मत्वेनाविद्याकल्पितमपेक्ष्य तमेवावधिं कृत्वा बहिरुच्यते । तथा प्रत्यगात्मानमपेक्ष्य देहमेवावधिं कृत्वान्तरुच्यते । बहिरन्तश्चेत्युक्ते मध्येऽधारे प्राप्त इदमुच्यतेऽचरं चरमेव च यश्चराचरं देहाभासमपि तदेव ज्ञेयं यथा रज्जु- सर्पाभासः । पू०—यश्चरं चरमेव च व्यवहारविषयं सर्वं ज्ञेयं किमर्थमिदमिति सर्वं विज्ञेयमिति । ति०—उच्यते, सत्यं सर्पाभासं तत्तथापि ज्योमवत्सूक्ष्ममतः सूक्ष्मत्वात्स्वेन रूपेण तज्ज्ञेयमप्यविज्ञेयमविदुषाम् । विदुषां त्वात्मेवेदं सर्वं (Br. Upa. II. 4 6) अक्षेवेदं सर्वं (Br. Upa. II. 5. 1) मित्यादिप्रमाणानां नित्यं विज्ञात- मविज्ञाततया दूरस्थं वर्षसहस्रकोट्याप्यविदुषामप्याप्यत्वाद्दन्तिके च त्वात्मेत्वाद्द्विदुषाम् ॥ १५ ॥

किंच—

अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ।

भूतभर्तृ च तज्ज्ञेयं प्रसिष्यु प्रभविष्यु च ॥ १६ ॥

अविभक्तं च प्रतिदेहं ज्योमवत्तदेकं भूतेषु सर्वप्राणिषु विभक्तमिव च स्थितं देहेष्वेव विभास्यमानत्वाद्भूतभर्तृ च भूतानि विभर्तीति तज्ज्ञेयं भूतभर्तृ च स्थितिकाले । प्रलयकाले प्रसिष्यु मसनशीलम् । उत्पत्तिकाले प्रभविष्यु च प्रभव- शीलं यथा रज्ज्वादि- सर्पादेर्मिथ्याकल्पितस्य ॥ १६ ॥

किंच सर्वत्र विद्यमानं सन्नोपलभ्यते चेज्ज्ञेयं तमस्वर्गं । न, किं तर्हि—

ज्योतिषामपि तज्ज्योतिस्तमसः परमुच्यते ।

ज्ञानं ज्ञेयं ज्ञानगम्यं हृदि सर्वस्य विहितम् ॥ १७ ॥

ज्योतिषामादित्वादीनामपि तज्ज्ञेयं ज्योतिः । आत्मचैतन्यज्योतिषेद्भानि ह्यादि- त्यादीनि ज्योतीनि दीप्यन्ते “येन सूर्यस्तपनि तेजसेद्भ ” (Tai. Brā III 12. 9) “तस्य भासा सर्वमिदं विभाति” (Svo Upa. VI. 14) इत्यादिश्रुतिभ्यः । स्मृतेष्वेदेव “यदादित्स्वगत तेजः” (XV. 12) इत्यादेः । तमसोऽज्ञानात्परमस्पृष्टमुच्यते । ज्ञानादेर्दुःसंपादनदुःखया प्राप्तावसादस्थोत्तम्भनार्थमाह ज्ञानममानिस्त्वादि (XIII 7-11) । ज्ञेयं ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्याम्यामीत्यादिनोक्तम् (XIII 12-17) ज्ञानगम्यं ज्ञेयमेव ज्ञानं सत्ज्ञानफलमिति ज्ञानगम्यमुच्यते । ज्ञायमानं तु ज्ञेयम् । तदेतत्प्रथममपि हृदि इच्छी सर्वस्य प्राणिजातस्य विभिन्न विज्ञेयं विद्यमानम् । तत्रैव हि ज्ञेयं विभास्यते ॥ १७ ॥

यथोक्तार्थोपलक्षारार्थोऽयं श्लोक आरभ्यते—

इति क्षेत्र तथा ज्ञान क्षेत्रं चोक्त समासतः ।

मन्त्रक एतद्विज्ञाय मन्त्रावायोपपद्यते ॥ १८ ॥

इत्येव शब्द महाभूतादि धृत्वन्त तथा ज्ञानममानित्वादि तत्त्वज्ञानार्थदर्शनपर्यन्त क्षेत्रं च ' क्षेत्रं यच्चत् ' इत्यादि ' समस परमुच्यते ' इत्येवमन्त्रक समासतः संक्षेपतः । एतवान्तरं हि वेदाथो गीताथैश्वोपसङ्ख्योक्तः । अरिन्सम्पदयोनि बोध विनिवृत्त इत्युच्यते मन्त्रकौ मयीश्वरे सर्वेश परमपुत्रौ धामुदेवे सम्पत्तिसर्वात्मभावो यत्पद्यति दृणोति स्पृशति वा सर्वमेव भगवाण्धामुदेव इत्येवमद्वाविष्ट बुद्धिमद्भक्त स एतद्योक्त सम्पददर्शनं विज्ञाय मन्त्रावाय मम भावो मद्भावं परमात्मभावस्तरमे मद्भावायोपपद्यते मोक्ष गच्छति ॥ १८ ॥

तत्र सप्तम (Gitā VII) ईश्वरस्य द्वे प्रकृती उपपद्यते परापरे क्षेत्रक्षेत्रज्ञरूपे । एतयोर्नीचि भूतानीति (VII ४) चेत्कम् । क्षेत्रक्षेत्रज्ञप्रकृतिप्रलयोक्तित्वं कथं भूतानामित्वयमर्थोऽनुनोच्यते—

प्रकृतिं पुरय चैव विदयनादी उभावपि ।

विकाराश्च गुणाश्चैव विद्वि प्रकृतिसमवात् ॥ १९ ॥

प्रकृतिं पुरुष चैश्वरस्य प्रकृती तौ प्रकृतिपुरुषाभुवमप्यनारी विद्वि । न विद्यत आदियवोरस्तावनादी । निरत्येश्वरत्वादीश्वरस्य तत्प्रकृत्योरपि युक्तं नित्यत्वेन भविष्यत् । प्रकृतिद्वयवत्त्वमेव हीश्वरस्येश्वरत्वम् । यस्यां प्रकृतिश्चामीश्वरो जगदुत्पत्ति विधितिप्रलययोग्यस्ते द्वे अनादा इत्यौ सत्तारस्य वारणम् ।

पू०*—नादी अवादी इति तत्पुरुषसमास केचिद्वर्णयन्ति तेन हि विश्वेश्वरस्य— कारणत्व सिध्यति । यदि पुन प्रकृतिपुरुषावव नियौ स्याता तावत्त्वमेव जगत्प्रेश्वरस्य जयत कर्तृत्वम् इति ।

सि०—तदस्य,

(१) प्राक्प्रकृतिपुरुषयोश्च परेतीशितन्याभावानीश्वरत्वानीश्वरत्वप्रसङ्गात् । (२)

*Sankara introduces a Purvapaksā according to which the individual soul (पुरुष) and the Matter (प्रकृति) are two created principles, and hence not eternal. This may be a Vedānta School. This Purvapaksā claimed that in its School the Lord (ईश्वर) alone would be the Creator.

Sankara replies that (1) if the soul and the Matter were non-existent in the beginning, the Lord would be

— v 1 वैश्वेश्वरस्य for विश्वेश्वरस्य

ससारस्य निर्निमित्तत्वेऽनिर्मोक्षत्वप्रसङ्गाच्छास्त्रानर्थक्यप्रमत्ताद् (iii) बन्धनोक्षाभावप्रसङ्गाच्च (iv) नित्यत्वे पुनरीश्वरस्य प्रकृत्योः सर्वमेतदुपपन्नं भवेत् ।

वर्ध, विकारांश्च गुणाश्चैव बक्ष्यमाणान्विकारान्नुद्भवादिदेहेन्द्रियान्तान्गु ॥श्च सुख-
दुःखमोहप्रत्यवाकारपरिणतान्वादि जानीहि प्रकृतिसभवान्प्रकृतिरीश्वरस्य विकारकारण-
शक्तिविगुणात्मिका माया सा सभवो येषां विकाराणां गुणानां च तान्विकारान्गुणांश्च
विद्धि प्रकृतिसभवान्प्रकृतिपरिणामान् ॥ १९ ॥

के पुनस्ते विकारा गुणाश्च प्रकृतिसभवा—

कार्यकरणकर्तृत्वे हेतु प्रकृतिरुच्यते ।

पुरुष. सुखदुःखानां भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते ॥ २० ॥

कार्यकरणकर्तृत्वे कार्यं शरीरं करणानि तरस्थानि त्रयोदश । देहस्यात्मकाणि
भूतानि विषयाश्च प्रकृतिसभवा विकारा पूर्वोक्ता इह कार्यग्रहणेन गृह्यन्ते गुणाश्च
प्रकृतिसभवा * सुखदुःखमोहात्मका करणाश्चरवात्करणग्रहणेन गृह्यन्ते । तेषां कार्यं
करणानां कर्तृत्वमुत्पादकत्वं यत्तत्कार्यकरणकर्तृत्वं तस्मिन्कार्यकरणकर्तृत्वे हेतु
कारणमारम्भकत्वेन प्रकृतिरुच्यते । एव कार्यकरणकर्तृत्वेन ससारस्य कारण
प्रकृतिः । कार्यकारणकर्तृत्वं इत्यस्मिन्नपि पाठे कार्यं यद्यस्य विपरिणामस्तत्स्य
कार्यं विकारो, विकारि कारणं तयोर्विचारविकारिणो कार्यकारणयो कर्तृत्वं इति* ।
अथवा षोडश विकाराः कार्यं सप्त प्रकृतिविकृतयः कारणं तान्येव कार्य-
कारणान्युच्यन्ते । तेषां कर्तृत्वे हेतु प्रकृतिरुच्यते आरम्भकत्वेनैव । पुरुषश्च

at that time no Lord because there was nothing then to be governed, (ii) if the world was created at all, the Purva pakṣa holding the soul and the world to be newly created will have to say that they were created without any reason (निर्निमित्तत्व) and in that case, the soul will never be released and hence the Scripture (which starts to explain the Path to Mokṣa) will be futile, and (iii) as there were in the beginning no soul and no matter, there ought to have been no bondage and no liberation (iv) But if the two प्रकृतयः of the Lord, ११२, the soul and the matter, be eternal with the Lord, all these fruits will not arise

* POA रोदो इति तानि परं कार्यकरणानि उच्यन्ते, and drops तानि परं . उच्यन्ते from the next sentence

संसारस्य कारणं यथा स्यात्तदुच्यते पुरुषो जीवः क्षेत्रज्ञो भोक्तेरिपर्यायः सुख-
दुःखानां भोग्यानां भोक्तृत्व उपलब्धत्वे हेतुरुच्यते ।

* कथं पुनरनेन कार्यकरणकतत्त्वेन सुखदुःखभोक्तृत्वेन च प्रकृतिपुरुषयोः संसार-
कारणत्वमुच्यते इति । अत्रोच्यते कार्यकरणसुखदुःखरूपेण हेतुफलात्मना प्रकृतेः परि-
णामाभावे पुरुषस्य नेतनस्यामति तदुपलम्भत्वे कुन संसारः स्यात् । यदा पुनः
कार्यकरणसुखदुःखरूपेण हेतुफलात्मना परिणतया प्रकृत्या भोग्यया पुरुषस्य
तद्विपरीतस्य भोक्तृत्वेनाविद्यारूप संयोगः स्यात्तदा संसारः स्यादिति । अतो
यत्प्रकृतिपुरुषयोः कार्यकरणकतत्त्वेन सुखदुःखभोक्तृत्वेन च संसारकारणत्वमुक्तं तद्युक्तम् ।
कः पुनरयं संसारो नाम, सुखदुःखसंयोग संसारः पुरुषस्य च सुखदुःखानां
संभोक्तृत्व संसारित्वमिति ॥ २० ॥

यत्पुरुषस्य सुखदुःखानां भोक्तृत्व संसारित्वमित्युक्तं तस्य तद्विनिमित्तमित्युच्यते-

पुरयः प्रकृतिस्थो हि भुङ्क्ते प्रकृतिजान्गुणान् ।

कारणं गुणसङ्गोऽस्य सदस्योनिजन्मसु ॥ २१ ॥

पुरुषो भोक्ता प्रकृतिस्थः प्रकृतावविद्यालक्षणार्थां कार्यकारणरूपेण परिणतार्थ
रिभूतः प्रकृतिस्थः प्रकृतिमात्मत्वेन गतः इत्येतद्धि यस्मात्तस्माद्भुङ्क्ते उपलभत
इत्यर्थः । प्रकृतिजान्प्रकृतितो जातान्सुखदुःखसंयोगाकाराभिव्यक्तान्गुणान्सुखी ५ खी
मूढः पण्डितोऽहमित्येवम् । सत्यामप्यविद्याया सुखदुःखभोगेषु गुणेषु भुञ्जमानेषु यः
सङ्ग आत्मभावः संसारस्य (1) स प्रधानं कारणं जन्मनः । “ स यथाकामो भवति
तत्कतुर्भवंति ” (Br Upa IV 4 5) इत्यादिश्रुते । तदेतदाह कारणं हेतुर्गुण-
सङ्गो गुणेषु सङ्गोऽस्य पुरुषस्य भोक्तुः सदस्योनिजन्मसु (2) सत्यश्चासत्यश्च योनयः
सदस्योनिजन्मसु सदस्योनिषु जनानि सदस्योनिजन्मानि तेषु सदस्योनिजन्मसु
विषयभूतेषु कारणं गुणसङ्गः । अथवा सदस्योनिजन्मस्य संसारस्य कारणं गुण-
सङ्ग इति समासपदमध्याहार्यम् । स्योनयो देवादियोनयोऽस्योनयः पश्चादियोनयः ।
सामर्थ्यात्सदस्योनयो मनुष्योनयोऽप्यविरुद्धा द्रष्टव्या । एतदुक्तं भवति प्रकृति-
स्वत्वाख्याविद्या गुणेषु च सङ्गः कामः संसारस्य कारणमिति । तच्च परि-
वर्तनायोच्यते । अस्य च निवृत्तिकारणं ज्ञानवैराग्ये सत्यन्वासे गीताशास्त्रे
प्रसिद्धम् । तच्च ज्ञानं पुरस्तादुपगम्यत क्षेत्रक्षेत्रज्ञविषयम् । (3) यज्ज्ञात्वाभूत-

* Sankara explains his theory of भविष्या.

(1) POA drops संसारस्य

(2) POA reads सच्च असच्च सदसती, तयोः योनयः for सत्यश्चा-
सत्यश्च योनयः.

(3) POA connects यज्ज्ञात्वा इति with विषयम्

ससारस्य निर्निमित्तत्वेऽनिर्मोक्षत्वप्रसङ्गाच्छानयंक्यप्रसङ्गाद् (iii) अन्यमोक्षभावप्रसङ्गाच्च (iv) नित्यत्वे पुनरीश्वरस्य प्रकृत्योः सर्वमेतदुपपन्नं भवेत् ।

कर्म, विकाराश्च गुणाश्चैव वक्ष्यमाणान्विकारान्बुद्ध्यादिदेहेन्द्रियान्तान् ॥ १९ ॥ सुखदुःखमोहप्रत्ययाकारपरिणतान्बुद्धिजानीहि प्रकृतिसभवान्प्रकृतिरीश्वरस्य विकारकारणशक्तिस्त्रिगुणारिमका माया सा सभवो येषां विवाराणां गुणानां च तान्विकारान्गुणांश्च बुद्धिं प्रकृतिसभवान्प्रकृतिपरिणामान् ॥ १९ ॥

के पुनस्ते विकारा गुणाश्च प्रकृतिसभवा —

कार्यकरणकर्तृत्वे हेतु प्रकृतिरुच्यते ।

पुरुषः सुखदुःखानां भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते ॥ २० ॥

कार्यकरणकर्तृत्वे कार्यं शरीरं करणानि तत्स्थानि त्रयोदश । देहस्यारम्भकाणि भूतानि विषयाश्च प्रकृतिसभवा विकारा पूर्वोक्ता इह कार्यग्रहणेन गृह्यन्ते गुणाश्च प्रकृतिसभवा * सुखदुःखमोहात्मका करणाश्चरवात्करणग्रहणेन गृह्यन्ते । तेषां कार्यकरणानां कर्तृत्वमुत्पादकत्वं यत्तत्कार्यकरणकर्तृत्वं तस्मिन्कार्यकरणकर्तृत्वे हेतुकारणमारम्भकत्वेन प्रकृतिरुच्यते । एव कार्यकरणकर्तृत्वेन ससारस्य कारणप्रकृतिः । कार्यकारणकर्तृत्वं इत्यस्मिन्नपि पाठे कार्यं यस्य परिणामस्तत्तस्य कार्यं विकारो, विकारि कारणं, तयोर्विवारविकारिणो कार्यकारणयो कर्तृत्व इति* । अथवा षोडश विकारा कार्यं सप्त प्रकृतिविकृतयः कारणं तान्येव कार्यकारणान्युच्यन्ते । तेषां कर्तृत्वे हेतु प्रकृतिरुच्यत आरम्भकत्वेनैव । पुरुषश्च

at that time no Lord because there was nothing then to be governed, (ii) if the world was created at all, the Purvapakṣ holding the soul and the world to be newly created will have to say that they were created without any reason (निर्निमित्तत्वं) and in that case, the soul will never be released and hence the Scripture (which starts to explain the Path to Mokṣa) will be futile, and (iii) as there were in the beginning no soul and no matter, there ought to have been no bondage and no liberation (iv) But if the two प्रकृतिs of the Lord, i.e., the soul and the matter, be eternal with the Lord, all these faults will not arise

* POA reads इति तानि एव कार्यकरणानि उच्यन्ते, and drops तानि एव उच्यन्ते from the next sentence

संसारस्य कारणं यथा स्यात्तदुच्यते पुरुषो जीवः क्षेत्रज्ञो भोक्तेतिपर्यायः सुख-
दुःखानां भोग्यानां भोक्तृत्वं उपलब्धत्वे हेतुरुच्यते ।

* कथं पुनरनेन कार्यकारणकतृत्वेन सुखदुःखभोक्तृत्वेन च प्रकृतिपुरुषयोः संसार-
कारणत्वमुच्यते इति । अत्रोच्यते कार्यकारणसुखदुःखरूपेण हेतुफलारमना प्रकृतेः परि-
णामाभावे पुरुषस्य चेतनस्यामति तदुपलब्धत्वे कुतः संसारः स्यात् । यदा पुनः
कार्यकारणसुखदुःखरूपेण हेतुफलारमना परिणतया प्रकृत्वा भोग्यया पुरुषस्य
तद्विपरीतस्य भोक्तृत्वेनाविचारूपः संयोगः स्यात्तदा संसारः स्यादिति । अतो
यत्प्रकृतिपुरुषयोः कार्यकारणकतृत्वेन सुखदुःखभोक्तृत्वेन च संसारकारणत्वमुक्तं तद्युक्तम् ।
कः पुनरयं सत्सरो नाम, सुखदुःखसंभोगः सत्सराः पुरुषस्य च सुखदुःखानां
संभोक्तृत्वं संसारित्वमिति ॥ २० ॥

यत्पुरुषस्य सुखदुःखानां भोक्तृत्वं संसारित्वमित्युक्तं तस्य तत्किंनिमित्तमित्युच्यते-

पुरुषः प्रकृतिस्थो हि भुङ्क्ते प्रकृतिजान्गुणान् ।

कारणं गुणसङ्घोऽस्य सदसद्योनिजन्मसु ॥ २१ ॥

पुरुषो भोक्ता प्रकृतिस्थः प्रकृतावविद्यालक्षणायां कार्यकारणरूपेण परिणताया
स्थितः प्रकृतिस्थः प्रकृतिमात्मत्वेन गत इत्येतद्धि यस्मात्तस्माद्भुङ्क्ते उपलभत
इत्यर्थः । प्रकृतिजान्प्रकृतितो जातान्सुसुदुःखमोहाकाराभिन्वक्तान्गुणान्मूर्खी दुःखा
मूढः पण्डितोऽहमित्येवम् । सत्यामन्थविषाया सुखदुःखभोगेषु गुणेषु भुञ्जमानेषु यः
सङ्ग आत्मभावः, संसारस्य (1) स प्रधान कारण जन्मन. “ स यथाकामो भवति
तत्क्रतुर्भवति ” (Br. Ura IV 4 5) इत्यादिश्रुतेः । तदेतदाह कारणं हेतुर्गुण-
सङ्घो गुणेषु सङ्घोऽस्य पुरुषस्य भोक्तुः सदसद्योनिजन्मसु (2) सत्यश्चासत्यश्च योनयः
सदसद्योनयस्तासु सदसद्योनिषु जन्मानि सदसद्योनिजन्मानि तेषु सदसद्योनिजन्मसु
विषयभूतेषु कारणं गुणसङ्घः । अथवा सदसद्योनिजन्मस्य संसारस्य कारणं गुण-
सङ्घ इति सगारपदमभ्याहार्यम् । सद्योनयो देवादियोनयोऽसद्योनय पश्वादियोनय ।
सामर्थ्यात्मदसद्योनयो मनुष्ययोनयोऽप्यविरुद्धा द्रष्टव्या । एतदुक्तं भवति प्रकृति-
स्थास्वाख्यात्रिधा गुणेषु च सङ्गः कामः संसारस्य कारणमिति । तच्च परि-
वर्तनायोच्यते । अस्य च निवृत्तिकारणं ज्ञानवैराग्ये संसंन्वासे गीताशास्त्रे
प्रसिद्धम् । तच्च ज्ञानं पुरस्तादुपन्यस्त क्षेत्रक्षेत्रज्ञविषयम् । (3) यच्छास्त्रामृत-

* Śankara explains his theory of अविद्या.

(1) POA drops सगारस्य.

(2) POA reads सच्च असच्च सदसती, तयोः योनयः for सत्यश्चा-
सत्यश्च योनयः.

(3) POA connects यच्छास्त्रा.. इति with विषयम्.

मस्तुत (XIII 12) इत्युक्तं चान्यायोद्देनातद्वर्माध्यापारोपेण च ॥ २१ ॥

तस्यैव पुन साक्षात्त्रिदेशं क्रियते—

उपद्रष्टाऽनुमन्ता च भर्ता भोक्ता महेश्वरः ।

परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन्पुरय परः ॥ २२ ॥

उपद्रष्टा समीपस्थ सन्द्रष्टा स्वयमभ्यापृतो यथाविश्वजमानेषु यश्चकर्मभ्यापृतेषु तदस्योऽभ्यापृतो यश्चविदाकुशलं कृत्विश्वजमानो वापारगुणदोषाणामीक्षितः तद्वत्कार्य-
करणभ्यापारोऽभ्यापृतोऽभ्यो विलक्षणस्तेषां कार्यकरणानां सन्व्यापाराणां
सामीप्येन द्रष्टोपद्रष्टा । अथवा देहमनुभवोऽनुभवात्मनो द्रष्टारस्तेषां बाह्यो द्रष्टा
देहस्तत आरभ्यान्तरतमश्च प्रत्यक्षमपीप आत्मा द्रष्टा । यत् परोऽन्तरो नास्ति
द्रष्टा सोऽतिशयसामीप्येन द्रष्टृत्वादुपद्रष्टा स्यात् । यत्रोपद्रष्टृत्वा सर्वविषयीकरण
उपद्रष्टा । अनुमन्ता चागुणोद्देनमनुमननं कुर्वत्यु तत्क्रियामु परितोषस्तत्कर्ताऽनुमन्ता
च । अथवाऽनुमन्ता कार्यकरणप्रवृत्तिषु स्वयमप्रवृत्तोऽपि प्रवृत्त इव तदनुवृत्तो
विभाष्यते तेनानुमन्ता । अथवा प्रवृत्तान्स्वभ्यापारोषु तस्मात्प्रभूतं कदाचिदपि न निवा-
रयतीत्यनुमन्ता । भर्ता भरणं नाम देहद्रियमनोबुद्धीनां संहतानां चैतन्यात्मपा-
रार्थेन निमित्तभूतेन चैतन्याभासानां यत्स्वरूपधारणं तन्नैतन्यात्मकतमेवेति भर्ता-
स्मेत्युच्यते । भोक्तान्युष्णवस्त्रित्यैव-वस्त्ररूपेण कुदे द्युत्सु खमोदात्मका प्रत्यया
सर्वविषयविषयाश्चैतन्यात्मप्रसृता इव आश्रयानां विभक्त्या विभाष्यन्त इति भोक्ता
स्मोच्यते । महेश्वर सर्वैश्वर्यस्वरतन्त्रत्वाच्च महानीश्वरश्चेति महेश्वरः । परमात्मा
देहादीनां बुद्ध्यन्तानां प्रत्यगात्मत्वेन कल्पितानामविषया परम उपद्रष्टृत्वादिलक्षण
आत्मेति परमात्मा सोऽन्त परमात्मत्वेन शब्देन चाप्युक्तं कथितं भूतौ । वासा
वरिमं देहे पुरुष परोऽभ्युत्पात् । ' उच्चम पुरुषस्त्वय्य परमात्मेत्युदाहृत ' इति
यो बह्व्यमाण ' क्षेत्रज्ञ चापि मा विद्धि इत्युप-व्यरुो व्याख्यायोपसंहृतश्च ॥ २२ ॥

तमेव यथोक्तलक्षणमात्मानम्—

य पर्यं वेत्ति पुरुषं प्रकृतिं च गुणैः सह ।

सर्वथा वर्तमानोऽपि न स भूयोऽभिजायते ॥ २३ ॥

य एव यथोक्तप्रकारेण वेत्ति पुरुषं साक्षाद्देहमिति प्रकृतिं च यथोक्तामधि-
पालक्षणां गुणैः स्वविकारैः सह भिर्वर्तितमभावमापादिता विषया सर्वथा
सर्वप्रकारेण वर्तमानोऽपि स भूय पुन पतितेऽस्मिन्विद्वच्छरीरे देहान्तराय नाभिजायते
नोत्पद्यते देहान्तरं न गृह्णातीत्यर्थः । अपिशाब्दात्किमु पश्यत्य स्ववृत्तस्थो न
जायत इत्यभिप्रायः ।

* पू०—ननु यद्यपि हानोत्पत्त्यन्तरं पुनर्जन्माभाव उच्छरण्याऽपि प्राग्ज्ञानोत्पत्ते

* Sankara raises a Purvapakeśa not only to explain his own theory of the exhaustion of actions by hān, but

कृतानां कर्मणामुत्तरकालभाविना च याति चातिक्रान्तानेकजन्मकृतानि तेषां फल-
मदत्त्वा नाशो न युक्त इति ख्युखीणि जन्मानि । (a) कृतविप्रणाशो हि न युक्त
इति । (b) यथा फले प्रवृत्तानामारभ्यजन्मना कर्मणाम् । न च कर्मणा विशेषे
ऽवगम्यते । तत्रमात्रिप्रकाराण्यपि कर्मणि त्रीणि जन्मान्वारमेरन्सहतानि वा सर्व-
थेक जन्माभेरन् । अन्यथा कृतविनाशे सति सर्वेषामानायासप्रसङ्गः शास्त्रानर्थक्य च
स्यादित्यत इदमयुक्तमुक्त न स भूयादभिजायत इति । ति०-न, (a) "क्षीयन्ते
चास्य कर्माणि" (Mu Upa II 2 4), "ब्रह्म वेद श्रद्धैव भवति" (Mu Upa III 2
9), "तस्य तावदेव चिरम्" (Cha Upa VI 14 2), "एवाकातुल्यत्वं
कर्माणि प्रदूयन्त" (Cha Upa V 24 3) इत्यादिभुक्तिशेषेभ्य उक्तो विदुष
सर्वकर्मदाह । (b) इहापि चोक्ता यथैषासात्यादिना (IV 37) सर्वकर्मदाह ।
वक्ष्यति च । (c) उपपत्तेश्च । अविद्याकान्धेऽधीनमित्तानि हि कर्माणि जन्मान्तरा
द्वृत्तमारभन्ते । इहापि च साहकाराभिसंधीनि कर्माणि फलारम्भकाणि चेतुराणी
तत्र तत्र भगवतोक्तम् ।

also to establish his theory of *जन्मुक्ति* 'Liberation in this
life.'

Opposition—Jñāna cannot burn (i) the actions done before
and after the attainment of knowledge of Brahman in
this life, called *क्रियमाण कर्माणि*, (ii) actions done in innume-
rable past lives called *संचित कर्माणि* and (iii) actions which
have begun to give their good and bad results in this life,
called *प्रारम्भफलानि कर्माणि*. Knowledge can burn none of
these actions because (a) The destruction of actions done
before they give their results is unreasonable and it will
lead to dis-belief in everything in this life (*सर्वज्ञानाभास
मयह*) and to the futurity of the Scripture which promises
certain rewards and punishments for doing certain good
and bad deeds (*शास्त्रानर्थक्यमसह*) (b) Sankara admits that one
part of actions i.e. that part which is classified as *प्रारम्भ
फलानि कर्माणि*, is not burnt by *ज्ञान*, so, we argue that *प्रारम्भफलानि
संचितानि* and *क्रियमाणानि कर्माणि*—all kinds of actions are not
burnt since all are equally actions (*न च कर्मणा विशेषाऽवगम्यते*)

'Therefore He is not reborn' (v 23d) should mean "He
is reborn three times only or once only'

Sankara's Reply—No (a) *Sruti* (Mundaka Upa II 2
8, etc) mentions the fact of all the actions of a sage being
burnt (b) The *Gītā* also mentions the same (v) And because

“ भोजान्यग्न्युपदग्धानि न रोहन्ति यथा पुनः ।

ज्ञानदग्धैस्तथा ह्येतेनाऽऽत्मा सपद्यते पुनः ” ॥ इति च ।

(d) पू०—अस्तु तावज्ज्ञानोत्पत्त्युत्तरकालकृतानां कर्मणां ज्ञानेन दाहो ज्ञान-सहभावित्वात् । न त्विह जन्मनि ज्ञानोत्पत्तेः प्राक्कृतानामतीतानेकजन्मान्तरकृतानां च दाहो युक्तः । सि०—न, सर्वकर्मणांतिविशेषणात् । ज्ञानोत्तरकालभाविनामेव सर्वकर्मणामिति चेत् । न, सकोत्थे वारणानुपपत्तेः ।

(e) पू०—यत्तु यथा वर्तमानजन्मारम्भकाणि कर्माणि न क्षीयन्ते फलदानाय प्रवृत्तान्येव सत्यपि ज्ञाने तथानारम्भफलानामपि वर्मणा क्षयो न युक्त इति । सि०—तदसत् । कथं, तेषां मुक्तोपवृत्तफलत्वात् । यथा पूर्वं लक्ष्यनेभाव युक्त इधुर्धनुषो लक्ष्यवेधोत्तरकालमध्यारम्भवेगक्षयात्पतनेनैव निवर्तत एव शरीरारम्भक वर्म शरीरस्वितिप्रयोजने निवृत्तेऽप्यासंस्वारवेगक्षयात्पूर्ववद्वनत एव । स एवेधुः प्रवृत्तिनिमित्तानारम्भवेगस्तमुक्तो धनुषि प्रयुक्तोऽप्युपसङ्घियते तथाऽनारम्भफलानि कर्माणि स्नामयस्थान्येव ज्ञानेन निर्वाजी क्रियन्त इति पतिनेऽरिमन्विद्रच्छरीरे ‘न स भूयोऽभिजायते’ इति युक्तमेवोक्तमिति सिद्धम् ॥ २३ ॥

अथाऽऽत्मदर्शनं उपायविकल्पया इमे ध्यानादय उच्यन्ते—

ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति केचिदात्मानमात्मना ।

अन्ये सांख्येन योगेन कर्मयोगेन चापरे ॥ २४ ॥

ध्यानेन ध्यानं नाम शब्दादिभ्यो विषयेभ्यः गोपादीनि करणानि मनस्युपमहृत्य मनश्च प्रत्यक्चेतयित्तयैकाग्रतया यश्चिन्तनं तद्व्यानम् । तथा ध्यायतीव इवो ध्यायतीव पृथिवी ध्यायतीव पर्वता (Cha Up. VII 6 1.) इत्युपमेयादानात्सैलधारावत्संततीऽविच्छिन्नप्रत्ययो ध्यानं तेन ध्यानेनात्मनि बुद्धौ पश्यन्त्यात्मानं प्रत्यक्चेतनमात्मना ध्यानसंस्कृतेनान्तकरणेन केचिद्योगिनः । अन्ये सांख्येन योगेन सांख्यं नाम—इमे सत्त्वरजस्तमासि गुणाय मया इत्या

it is reasonable that some actions (e g , those caused by Avidya and Desire for the reward) and not others, give their results. (d) The Sruti distinctly says “ All actions are burnt by jñāna”, and ‘all’ should not be interpreted to mean ‘some’. (e) The non-burning of the प्रारम्भफलकर्माणि of a sage can be illustrated by the non-return of an arrow already discharged from the bow and the burning of the संचितानि कर्माणि and कियमाणानि कर्माणि which preceded the ज्ञान in this life by an arrow joined to the bow but withdrawn (धनुषि प्रयुक्तोऽप्युपसङ्घनः).

बहं तैभ्योऽन्यस्तद्ब्यापारसाक्षिभूतो नित्यो गुणविलक्षण आनेति चिन्तनमेव
सांख्यो योगत्वेन पश्यन्त्यात्मानमात्मनेति अनुवर्तते । कर्मयोगेन कर्मैव योग
ईश्वरार्पणबुद्ध्याऽनुष्ठाप्यमानं यदनुरूपं योगार्थत्वाद्योग उच्यते गुणवत्त्वेन
सत्त्वशुद्धिज्ञानोत्पत्तिद्वारेण चापरे ॥ २४ ॥

अन्ये त्वैवमजानन्ताः श्रुत्वाऽन्येभ्य उपासते ।

तेऽपि चातितरन्त्यैव मृत्युं क्षुतिपरायणाः ॥ २५ ॥

अन्ये रिवति । अन्ये तेषु विकल्पेष्वन्यतरेणाप्येव यथोक्तमारामानमवानन्तोऽ-
न्येभ्य आचार्येभ्यः श्रुत्वेदमेव निन्तयतेस्तुका उपासते मद्दधाना तन्तश्चित्त
यन्ति तेऽपि चातितरन्त्येनानिकामन्त्येन मृत्युं मृत्युञ्जक सत्तारमित्येत्त् । क्षुति
परायणाः क्षुतिः श्रवणं परमयत्नं यमन मोक्षमार्गप्रवृत्तौ पर साधन येषां ने
क्षुतिपरायणां केवलपरोपदेशप्रमाणाः स्वयं विवेकरहिता इत्यभिप्रायः । किमु
यत्कर्म्यं प्रमाणं प्रति स्वतन्त्रा विवेकिनो मृत्युमतितरन्त्यामित्यभिप्रायः ॥ २५ ॥

क्षेत्रक्षेत्रज्ञैकत्वविषय ज्ञान मोक्षसाधन यज्ञात्वात्तदभ्यस्तुत (XIII, 12)
स्तुक्तं सत्कस्मादेतैरिति तद्धेतुप्रदर्शनार्थं श्लोक आरभ्यते—

यावत्संजायते किञ्चित्त्वर्यं स्यात्परजन्मम् ।

क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगात्तद्विद्धि भरतर्षभ ॥ २६ ॥

यावत्परिचित्तसंजायते तदुत्पद्यते तत्त्वं परतु किमिदिकेभेनेलाह स्यात्परजन्म
स्यात्पर अहम् च क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगात्संजायत इत्येव विद्धि जानीषि हे भरतर्षभ ।

पू०—क' पुनरर्थं क्षेत्रक्षेत्रज्ञयो संयोगोऽभिप्रेत । न तावद्व्यग्नेव षट्स्वा-
वयवर्गक्षेत्रज्ञारकः सवन्धविशेष संयोग' क्षेत्रेण क्षेत्रज्ञस्य सभक्त्याकाशविश्रवयवत्वात् ।
नापि सप्तवायुलक्षणरतन्तुपटवोरिव क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोरितरैतरवार्थकारणभावाननुपपमादिनि ।

वि०—उच्यते, क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोरिंध्याधियथोभिंसत्त्वभाजयोरितरैतरतद्वर्माध्या-
तलक्षणः संयोग क्षेत्रक्षेत्रज्ञस्वरूपविषेकाभाजनिधन्धनो रज्जुमुक्तिकारिनां
तद्विषेकज्ञानाभावाद्ध्यारोपितसर्परजतादिसंयोगत्वं । सोऽयमध्यासस्वरूपः
क्षेत्रक्षेत्रज्ञसंयोगो मिथ्याज्ञानलक्षणः । यथाशास्त्र क्षेत्रक्षेत्रज्ञानभेदपरिज्ञानपूर्वक
प्राग्दक्षितरूपारक्षेत्रानुजादिवेषीका यथोक्तलक्षण क्षेत्रज्ञं प्रविभज्य न सत्त्वामदुक्त्वत
(XIII, 12) इत्यनेन निरस्तसर्वोपाधिकिशेषं ज्ञेयं ब्रह्म स्वरूपेण यः पश्यति
क्षेत्रं च मायानिमित्तहृत्तिस्वप्नदृष्टयस्तुगन्धब्रंनगरादिवदसदेव • सदिवाचमातत
इत्येव निश्चितरिज्ञानो यस्तस्य यथोक्तमम्यदर्शनविरोधादपगच्छति मिथ्याज्ञानम् ।

तस्य जन्महेतोरपगमात् ' य एवं वेत्ति पुरुषं प्रकृतिं च गुणैः सह ' इत्यनेन विद्वा-
न्भूयो नाभिजायत इति यदुक्तं तदुपपन्नमुक्तम् ॥ २६ ॥

न म भूयोऽभिजायत (XIII. 23) इति सम्यग्दर्शनफलमविद्यादिसंसारबीज-
निवृत्तिदारेण जन्मामाव उक्तः । जन्मकारणं चाविद्यानिमित्तकः क्षेत्रक्षेत्रज्ञतन्मयो
उक्तः । अतस्तस्या अविद्याया निवर्तकं सम्यग्दर्शनमुक्तमपि पुनः शब्दा-
न्तरेणोच्यते—

समं सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन्तं परमेश्वरम् ।

विनश्यत्स्वविनश्यन्तं यः पश्यति स पश्यति ॥ २७ ॥

समं निर्विशेषं तिष्ठन्तं स्थितिं कुर्वन्तं, क सर्वेषु भूतेषु ब्रह्मादिस्थावरान्नेषु
प्राणिषु, कं परमेश्वरं वेहेन्द्रियमनोबुद्ध्यग्न्यक्तात्मनोऽपेक्ष्य परमेश्वरस्तं सर्वेषु भूतेषु
समं तिष्ठन्तम् । तानि विशिनष्टि विनश्यत्स्विति । तं च परमेश्वरमविनश्यन्मिति
भूतानां परमेश्वरस्य चालन्तवैलक्षण्यप्रदर्शनायम् । कथं, सर्वेषां हि भावविकाराणां
अनिलक्षणो भावविकारो मूल जन्मोत्तरभाविनोऽन्ये सर्वे भावविकारा विनाशान्ताः ।
विनाशात्परो न कश्चिदस्ति भावविकारो भावामावात् । सति हि धर्मिणि धर्मा
अपत्यतोऽन्यभावविकाराभावानुवादेन पूर्वभाविनः सर्वे भावविकाराः प्रति-
पिद्धा भवन्ति सह कार्यैः । तस्मात्सर्वभूतवैलक्षण्यमत्यन्तमेव परमेश्वरस्य
सिद्धं निर्विशेषत्वमेकत्वं च । य एवं यथोक्तं परमेश्वरं पश्यति स पश्यति । ननु
सर्वोऽपि लोकः पश्यति किं विशेषेणेति, तस्य पश्यति किलु विपरीतं पश्यत्यतो
विशिनष्टि स एव पश्यतीति । यथा निमिरदृष्टिरनेक चन्द्रं पश्यति तमपेक्ष्यैकचन्द्रदर्शी
विशिष्यते स एव पश्यतीति । तथैवैहाप्येकमविभक्त यथोक्तमात्मानं यः पश्यति स
विभक्तानेकात्मविपरीतदर्शिन्यो विशिष्यते स एव पश्यतीति । इतरे पश्यन्तोऽपि न
पश्यन्ति विपरीतदर्शित्वात्नेकचन्द्रदर्शिवदित्यर्थः ॥ २७ ॥

यथोक्तस्य सम्यग्दर्शनस्य फलवचनेन स्तुतिः कर्तव्येति श्लोक आरभ्यते—

समं पश्यन्द्द सर्वत्र समवस्थितमीश्वरम् ।

न हिनस्त्यामनात्मानं ततो याति परां गतिम् ॥ २८ ॥

समं पश्यन्नुपलभमानो हि यस्मात्सर्वत्र सर्वभूतेषु समवस्थितं तुल्यन्यावस्थित-
मीश्वरमतीतानन्तरकोचोक्तश्रृणामित्यर्थः । मम पश्यन्किं न हिनस्ति हिंसा न करो-
त्यामना स्वैनैव स्वमात्मानं ततस्तदाहिंसनापानि परां प्रकृष्टां गतिं मोक्षालयाम् ।
ननु नैव कश्चित्प्राणी स्वयं स्वमात्मानं हिनस्ति यद्यमुच्यतेऽप्राप्तं न हिनस्तीति ।
यथा न ' पृथिव्यामाग्निक्षेत्रयोः नान्तरिक्ष ' इत्यादि । नैव दोषः, अज्ञानमात्म-
रकरणोपपत्तेः । सर्वो ब्रह्मोऽत्यन्तप्रसिद्धं साक्षात्परोक्षादात्मानं तिरस्कृत्यानात्मा-
नमात्मज्ञेन परिपृच्छ तमपि धर्माधर्मौ कृत्वोपात्तमात्मानं इत्वान्यमात्मानमुपादत्ते
न च तथैव इत्वान्यमेव तमपि इत्वान्यमित्येवमुपात्तमुपात्तमात्मानं हन्तीत्यात्मज्ञे

सर्वोऽंशः । मस्तु परमाधीनासावपि सर्वदाविषया हृत् हृत् विद्यमानफलमावा-
दिति सर्वं आत्महनं पृथाविद्वांसः । यस्वित्तरो यथोक्तात्मदर्शी स
उभयथाप्यात्मनाऽत्मानं न दिनस्ति ततो वाति परा गतिं, यथोक्तं फलं तस्य
भवतीत्यर्थः ॥ २८ ॥

सर्वभूतस्वमीश तत्र पश्यन्न दिनस्यात्मनात्मानमित्युक्तं तदनुपपन्नं स्वगुण-
कर्मेवैलक्षण्यभेदभिन्नोपवात्मस्वित्येतदाशङ्कयाह—

प्रकृत्यैव च कर्माणि क्रियमाणानि सर्वशः ।

यः पश्यति तथात्मानमकर्तारं स पश्यति ॥ २९ ॥

प्रकृत्या प्रकृति भंगवतो माया त्रिगुणात्मिका, मायां तु प्रकृतिं विधादिति
(Śve. Upa IV 10) मन्त्रवर्णाक्षया प्रकृत्यैव च नाम्येन महदादिकार्यकार-
णकारपरिणतया कर्माणि शास्त्रेण वापारम्भाणि क्रियमाणानि निर्बल्यमानानि सर्वशः
सर्वकार्यैः पश्यत्युपलभते तथात्मानं क्षेत्रज्ञमकर्तारं सर्वोपाधिविषयजितं पश्यति
स यदात्मदर्शीत्वमिषावः । निर्गुणस्याकर्तृनिवेशेवस्याकाशस्थेन भेदे प्रमाणात्प्रपत्ति-
रित्यर्थः ॥ २९ ॥

पुनरपि तदेव सम्पददर्शनं शब्दान्तरेण प्रपञ्चयति—

यदा भूतपृथग्भावमेकस्यमनुपश्यति ।

तदा पुन च विस्तारं ब्रह्म संपश्यते तदा ॥ ३० ॥

यदा यस्मिन्काले भूतपृथग्भावं भूतानां पृथग्भावं पृथक्त्वमेवैकस्यमनुपश्यति
दिव्यतमेकस्यमनुपश्यति शास्त्राचार्योपदेशतो नस्वात्मप्रत्यक्षत्वेन पश्यत्यारम्भेनैव सर्व-
मिति । तत्र एव च तस्मादेव च विस्तारमुत्पत्तिं विकासमात्मतः प्राण आत्मन
आद्या आत्मतः रसर आत्मतः आकाश आत्मतस्तेन आरमत आप आत्मत
आविर्भावतितोभावाकात्मतोऽन्नामित्येवमादिप्रकारैर्विस्तारः (Chā Upa VII 26. 1)
यदा पश्यति तदा सपश्यते ब्रह्म भवति तदा तस्मिन्काले इत्यर्थः ॥ ३० ॥

एकस्यात्मनः सर्वदेहात्मत्वे तद्वेषसकन्धे प्राण इदमुच्यते—

अनादित्वात्त्रिगुणत्वापरमात्माऽयमव्ययः ।

शरीरस्थोऽपि कौन्तेय न करोति च लिप्यते ॥ ३१ ॥

अनादित्वात्तनादेर्भावोऽनादित्वमादि कारण तदस्य नास्ति तदनादि । यद्-
ध्वादिमत्तत्त्वेनात्मना व्येत्ययं स्वनादित्वात्त्रिगुणत्वमय इति कृत्वा न व्येति । तथा
निर्गुणत्वात्सगुणो हि गुणव्यवाहृत्त्वेत्यं तु त्रिगुणत्वात् व्येतीति परमात्मायमव्ययो
नारय व्ययो विद्यत इत्यव्ययः । तत्र एवमत्र शरीरस्थोऽपि शरीरेष्वामन उप-
लम्भिर्भवतीति शरीरस्थ उच्यते तथापि न करोति । तदकरणादेव तत्फलं न

न लिप्यते । यो हि कर्ता स कर्मफलेन लिप्यतेऽयं स्वकर्तातो नं फलेन लिप्यत इत्यर्थः । कः पुनर्देहेषु करोति लिप्येन च यदि तावदन्वः परमात्मनो देही करोति लिप्येन च तत इदमनुपपन्नमुक्तं क्षेत्रक्षेत्रिकत्वं क्षेत्रं चापि मां विद्मीत्यादि । अथ नास्तीश्वरादन्यो देही कः करोति लिप्यते चेति वाच्यं परो वा नास्तीति । सर्वथा दुर्विज्ञेयं दुर्वाच्यं चेति भगवद्योक्तमौपनिषदं दर्शनं परित्यक्तं वैशेषिकैः सांख्याहृतर्वाद्वैश्व । तत्रावं परिहारो भगवता स्वेनैवोक्तः ' स्वभावस्तु प्रवर्तत ' इति (V. 14) । अविद्यामात्रस्वभावो हि करोति लिप्यत इति न्यवहारो भवति न तु परमार्थत एकस्मिन्परमात्मनि तदास्ति । अत एतस्मिन्परमार्थसांख्यदर्शने स्थितानां ज्ञाननिष्ठानां परमहंसपरिव्राजकानां तिरस्कृताविद्यान्यवहाराणां कर्माधिकारो नास्तीति तत्र तत्र दर्शितं भगवत्त ॥ ३१ ॥

किमिव न करोति न लिप्यत इत्यत्र दृष्टान्तमाह—

यथा सर्वगतं सौक्ष्म्यादाकाशं नोपलिप्यते ।

सर्वत्रावस्थितो देहे तथात्मा नोपलिप्यते ॥ ३२ ॥

यथा सर्वगतं न्याप्यपि सत्सौक्ष्म्यात्सूक्ष्मभावादाकाशं खं नोपलिप्यते न संवक्ष्येन सर्वत्रावस्थितो देहे तथात्मा नोपलिप्यते ॥ ३२ ॥

किंच—

यथा प्रकाशयत्येकः कृत्स्नं लोकमिमं रविः ।

क्षेत्रं क्षेत्री तथा कृत्स्नं प्रकाशयति भारत ॥ ३३ ॥

यथा प्रकाशयत्येकभानयत्येकः कृत्स्नं लोकमिमं रविः सवितादित्यस्तथा तदन्गहा-भूतादिष्टत्वन्तं क्षेत्रमेकः सन्प्रकाशयति कः क्षेत्री परमात्मेत्यर्थः । रविदृष्टान्तो-प्राश्नमन उभयार्थोऽपि भवति रविवत्सर्वक्षेत्रेभ्येक आत्मात्मेवकश्चेति ॥ ३३ ॥

समस्ताध्यायार्थोपसंहाराथोऽयं श्लोकः—

क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोरेवमन्तरं ज्ञानचक्षुषा ।

भूतप्रकृतिमोक्षं च ये विदुर्यान्वि ते परम् ॥ ३४ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां जैषात्कन्यां भीष्म-पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषासु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे प्रकृतिपुरुषविवेकयोगो नाम

त्रयोदशोऽध्यायः ॥ १३ ॥

क्षेत्रक्षेत्रशोधोयथाख्यातयोरेव यथाप्रदर्शितप्रकारेणान्तरमितरेतरवैलक्षण्यविशेष
 ज्ञानचक्षुषा शास्त्राचार्योपदेशजनितमात्मप्रत्ययिविज्ञान चक्षुस्तेन ज्ञानचक्षुषा भूत
 प्रकृतिमोक्ष च भूतानां प्रकृतिरनिद्यालक्षणाव्यक्षाण्या तस्या भूतप्रकृतेर्मोक्ष-
 णमभावगमन च ये विदुर्विज्ञानन्ति यान्ति गच्छन्ति ते पर परमार्थतत्त्व गदा
 न पुनर्देहमाददत इत्यर्थं ॥ ३४ ॥

इति श्रीमत्परमहत्तपरिज्ञानकाचायगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छर
 भगवत कृणौ श्रीभगवद्गताभाष्ये क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोगो नाम
 त्रयोदशोऽध्याय ॥ १३ ॥



चतुर्दशोऽध्यायः ।

सर्वमुत्पद्यमान क्षेत्रक्षेत्रज्ञसयोगादुत्पन्न इत्युक्त तत्त्वधामिति तत्प्रदर्शनार्थं ' पर भूय ' इत्यादिरेष्याय आरभ्यते, अथवा ईश्वरपरतन्त्रयो क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोजगत्कारणत्वं न तु सारथानामिव स्तन्त्रयोरित्यवमर्थं प्रवृत्तिरथत्व गुणेषु च सङ्ग समात्कारणमित्युक्त कश्चिन्गुणे कथं सङ्ग के वा गुणा कथं वा ते बध्नन्तीति गुणभ्यश्च मोक्षणा कथं स्यान्मुक्तस्य च लक्षण वक्तव्यमित्येवमर्थं च-

श्रीभगवानुवाच-

पर भूय प्रवक्ष्यामि ज्ञानाना ज्ञानमुत्तमम् ।

यज्ज्ञात्वा मुनयः सर्वे परां सिद्धिमितो गताः ॥ १ ॥

पर ज्ञानमिति व्यवहितेन संबन्धे । भूय पुन पूर्वेषु सर्वेष्वध्यायेष्वसकृदुक्तमपि प्रवक्ष्यामि । तच्च पर परवस्तुविषयत्वात्, किं तत्, ज्ञान सर्वेषां ज्ञानानामुत्तममुत्तम फलत्वात् । ज्ञानानामिति नामानित्वादीना (XIII 7) किं तर्हि यथादिष्टयवस्तु विषयाणामिति । तानि न मोक्षायैदं तु मोक्षायैति परोत्तमशब्दाभ्यां स्तौति श्रोतृबुद्धि- हृद्युत्पादनाथम् । यज्ज्ञात्वा यज्ज्ञानं ज्ञात्वा प्राप्य मुनयः संन्यासिनो मननशीला मर्षे परां सिद्धिं मोक्षारयामिनोऽस्माद्बन्धनादूर्ध्वं गताः प्राप्ताः ॥ १ ॥

अथाश्च मिदैरेवान्तिक्त्स्व दशयति-

इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागता ।

सर्वेऽपि नोपजायन्ते प्रलये न व्यथन्ति च ॥ २ ॥

इदं ज्ञानं यथात्तमुपाश्रित्य ज्ञानभाषनमनुष्ठायैर्येतेषु । मम परमेश्वरस्य सा धर्म्यं मास्वरूपतामागता प्राप्ता इवथो न तु समानधर्मता साधर्म्यं क्षेत्रज्ञे- श्वरयोर्भेदानभ्युपगमात्प्राप्ताशास्त्रे । फलत्वाद्वाप्य स्तुत्यर्थमुच्यते । सर्वेऽपि सृष्टिकालेऽपि नोपजायन्ते नोत्पद्यन्ते प्रलये ब्रह्मणोऽपि विनाशकाले न व्यथन्ति च भ्रष्टा नापचन्ते न व्यथन्तादयथं ॥ २ ॥

क्षेत्रक्षेत्रहमयोग इन्द्रो भूतकारणमित्याह—

मम योनिर्महद्व्यस्य तस्मिन्गर्भं दधाम्यहम् ।

संभवः सर्वभूतानां ततो भवति भारत ॥ ३ ॥

मम स्वभूता मरीचा माया त्रिगुणात्मिका प्रकृतिर्दोनिः सर्वभूतानां, सर्व-
कार्यम्बो महत्त्वाद्भरणाय स्वविकाराणां महद्भक्षेति योनिरेव विशिष्यते । तस्मिन्म-
हति ब्रह्मणि योनीं गर्भं हिरण्यगर्भस्य जन्मनो प्रजे सर्वभूतजन्मकारणं ब्रह्म
दधामि निक्षिपामि क्षेत्रक्षेत्रहप्रकृतिद्वयशक्तिमान्नीश्वरोऽहमविद्याकामकर्मोपाधिरूप-
गुणविधाधिर्न क्षेत्रह क्षेत्रेण सयोजयामीत्यर्थः । समग्र उत्पत्तिं सर्वभूतानां हिरण्य-
गर्भोत्पत्तिदारेण ततस्तस्माद्ब्रह्मभावाद्भवति हे भारत ॥ ३ ॥

सर्वयोनिषु कौन्तेय मूर्तयः संभवन्ति याः ।

तासां ब्रह्म महद्योनिर्हं बीजप्रदः पिता ॥ ४ ॥

सर्वयोनिष्विति । देवपितृमनुष्यरक्षुष्टगादित्सर्वयोनिषु कौन्तेय मूर्तयो देहसंस्था-
मलक्षणा मूर्द्धितान्नावयवा मूर्तयः संभवन्ति यास्तासां मूर्तानां ब्रह्म महत्त्वतां
वश्य योनि कारणमहमीशो बीजप्रदो गर्भाधानस्य कर्ता पिता ॥ ४ ॥

के गुणाः कथं बभूवन्तीत्युच्यते—

सर्वं रजस्तम इति गुणाः प्रकृतिसंभवाः ।

निबध्नन्ति महाबाहो देहे देहिनमन्ययम् ॥ ५ ॥

सर्वं रजस्तम इत्येकनामानो, गुणा इति पारिभाषिकः शब्दो न रूपादिषु-
दृश्यतामिहा । न च गुणगुणिनोरन्यत्नमत्र विवक्षितम् । अस्याद्गुणा इव नित्यपरतन्त्राः
क्षेत्रह प्रत्यविषासकत्वात्क्षुब्ध निबध्नन्ति तमात्परीक्षित्वापान प्रतिलम्बन्त इति
निबध्नन्तीत्युच्यते । ते च प्रकृतिममता भगवन्मायासमवा नियन्धन्तीति हे महा-
बाहो महान्तो ममर्षणराजानुपलम्ब्यौ बहू यस्य स महाबाहुर्देहे महाबाहो देहे शरीरे
देहिन देहवन्तमन्ययमन्ययन् कोकगनादित्वालादिश्लोके (XIII. 31) । ननु देही
न लिप्यत (XIII 31) इत्युक्तं तत्कथमिदं निबध्नन्तीत्यन्यथोच्यते, परिहित-
मरमाभिरिवशब्देन निबध्नन्तीवेति ॥ ५ ॥

तत्र सत्त्वादीनां सत्त्वस्यैव तावत्तदुक्तमुच्यते—

तत्र सर्वं निर्मलस्याप्रकाशकमनामयम् ।

सुप्तसज्जेन बध्नाति ज्ञातयज्ञेन घानघ ॥ ६ ॥

तत्र सत्त्वामिति । निर्मलत्वात्कटिकमणिरिव प्रकाशकपनाप्य निरुपद्रवं सत्त्वं ;
तन्निबध्नान्ति । कथं सुप्तसज्जेन सुप्तमहामिति विषयगूढस्य सुप्तस्य विषयविषया-

त्मनि संश्लेषापादानं सुखे सञ्जनम् । सैषाऽविद्या । न हि विषय-
धर्मो विषयिणो भवति । इच्छादि च धृत्यन् क्षेत्रस्यैव विषयस्य धर्म इत्युक्त
भगवता । अतोऽविद्येयैव स्वकीयधर्मभूतया विषयविषयविवेकलक्षणयाऽस्वात्मभूते
सुखे सञ्जयतीव सक्तमिव करोत्यसृष्टिन सुखिनमिव । तथा ज्ञानसङ्गेन च । ज्ञानमिति
सुखमाह चर्यात्क्षेत्रस्यैवान्त करणस्य धर्मो नात्मनः । आत्मधर्मत्व सन्नानुपपत्तर्त्तन्धानुप-
पत्तेश्च । सुख इव ज्ञानादौ सङ्गो मन्व्यो हेऽनघाव्यमन ॥ ६ ॥

रजो रागात्मकं विद्धि तृष्णासङ्गसमुद्भवम् ।

तन्निवध्नाति कौन्तेय कर्मसङ्गेन देहिनम् ॥ ७ ॥

रजो रागात्मकमिति । रजो रागात्मक रजनाद्रागो गैरिषादिवद्रागात्मक विद्धि
जानीहि तृष्णासङ्गसमुद्भव तृष्णाऽप्राप्ताभिलाष, आमङ्ग प्राप्ते विषये मनसः प्राप्ति-
लक्षण सङ्घ, तृष्णासङ्गो समुद्भव तृष्णासङ्गसमुद्भव तन्निवध्नाति तद्रजः कौन्तेय
कर्मसङ्गेन दृष्टादृष्टार्थेषु कर्मसु सञ्जन तत्परता कर्मसङ्गस्तेन निवध्नाति रजो
दाहिनम् ॥ ७ ॥

तमस्त्वज्ञानजं विद्धि मोहनं सर्वदेहिनाम् ।

प्रमादालस्यनिद्राभिस्तन्निवध्नाति भारत ॥ ८ ॥

तमस्त्विति । तमस्त्वृतीयो गुणोऽज्ञानजमज्ञानाज्ज्ञानमज्ञानज विद्धि मोहन
मोहकारणविवेककर सर्वदेहिना सर्वेषा देहवता प्रमादालस्यनिद्राभि प्रमादश्चालस्य
च निद्रा च प्रमादालस्यनिद्रास्ताभिस्तत्तमो निवध्नाति भारत ॥ ८ ॥

पुनर्गुणाना व्यापारः मक्षेपत उच्यते—

सत्त्वं सुखे सञ्जयति रजः कर्मणि भारत ।

ज्ञानमावृत्य तु तमः प्रमादे सञ्जयत्युत ॥ ९ ॥

सत्त्वं सुखे सञ्जयति मक्षेपयति रजः कर्मणि हे भारत सञ्जयतीति अनुवर्तते ।
ज्ञान मरुत्कृतं विवेकमावृत्त्याच्छाद्य तु तमः स्वनावरणात्मना प्रमादे सञ्जयत्युत
प्रमादो नाम प्राप्तकर्तव्याकरणम् ॥ ९ ॥

उक्त कार्यं कदा कुर्वन्ति गुणा इत्युच्यते—

रजस्तमश्चाभिभूय सत्त्वं भवति भारत ।

रज सत्त्वं तमश्चैव तमः सत्त्वं रजस्तथा ॥ १० ॥

रजस्तमश्चोभावप्यभिभूय सत्त्वं भवत्युद्भवति वर्धते यदा तदा लब्धात्मक
सत्त्वं स्वकार्यं ज्ञानमुत्पादायभव हे भारत । तथा रजोगुण सत्त्वं तमश्चैवोभा
वप्यभिभूय वर्धते यदा तदा कर्मतृष्णादि स्वकार्यमारभते । तमश्चास्यो गुण सत्त्वं
रजश्चोभावप्यभिभूय तथैव वर्धते यदा तदा ज्ञानावरणादि स्वकार्यमारभते ॥ १० ॥

यदा यो गुण उद्भूतो भवति तदा तस्य किं लिङ्गमित्युच्यते—

सर्वद्वारेषु देहेऽस्मिन्प्रकाश उपजायते ।

ज्ञानं यदा तदा विद्याद्विवृद्धं सत्त्वमित्युत ॥ ११ ॥

सर्वद्वारेष्वारम्भ उपलम्बिद्वाराणि श्रोत्रादीनि सर्वाणि करणानि तेषु सर्व-
द्वारेष्वन्व करणस्य बुद्धेर्व्यति प्रकाशो देहेऽस्मिन्नुपजायते । तदेव ज्ञानम् । सर्वैव
प्रकाशो ज्ञानारण्य उपजायते तदा ज्ञानप्रकाशेन लिङ्गेन विद्याद्विवृद्धमुद्भूत सत्त्व-
मित्युतापि ॥ ११ ॥

रजस उद्भूतस्यैव चिह्नम्—

लोभ प्रवृत्तिरारम्भ कर्मणामशम सृष्टा ।

रजस्येतानि जायन्ते विवृद्धे भरतर्षभ ॥ १२ ॥

लोभ परद्रव्यादित्या, प्रवृत्ति प्रकृतं सामान्यचेष्टा, आरम्भ, कष्ट, कर्मणाम्,
अशमोऽनुपशम हर्षरागादिप्रवृत्ति, सृष्टा सर्वसामान्यवस्तुविषया तुष्ट्या, रजसि
गुणे विवृद्ध एतानि लिङ्गानि जायन्ते हे भरतर्षभ ॥ १२ ॥

अप्रकाशोऽप्रवृत्तिश्च प्रमादो मोह एव च ।

तमस्येतानि जायन्ते विवृद्धे कुरुनन्दन ॥ १३ ॥

अप्रकाश इति । अप्रकाशोऽविवेकोऽऽकन्तमप्रवृत्तिश्च प्रवृत्त्यभावरकार्यं प्रमादो
मोह एव चाविवेको मूढनत्यर्थः । तमसि ध्रुण विवृद्ध एतानि लिङ्गानि जायन्ते
हे कुरुनन्दन ॥ १३ ॥

मरणद्वारेणापि यत्कल प्राप्यते तदपि सङ्गरागशेषक सर्वं गौणमेवेति दर्शयन्नाह—

यदा सत्त्वे प्रवृद्धे तु प्रलय याति वैदशृणु ।

तदोत्तमविदा लोकानमलान्प्रतिपद्यते ॥ १४ ॥

यदा सत्त्वे प्रवृद्ध उद्भूते तु प्रलय मरण याति प्रनिपद्यते दहशृणात्मा
तदोत्तमविदा महद्वादितस्यपिदामित्येतात् । लोकानमलान्कराहितान्प्रतिपद्यते
प्राप्नोतीत्येतात् ॥ १४ ॥

रजसि प्रलयं गत्वा कर्मक्षत्रिषु जायते ।

तथा प्रलीनस्तमसि मूढयोनिषु जायते ॥ १५ ॥

रजसि गुणे विवृद्धे प्रलय मरण गत्वा प्राप्य कर्मक्षत्रिषु कर्मासक्तिषु
मनुष्येषु जायते । तथा तद्भवे प्रलीनो मूढस्तमसि विवृद्धे मूढयोनिषु पञ्चादि-
योनिषु जायते ॥ १५ ॥

मतीतश्लोकायस्यैव संक्षेप उच्यते—

कर्मणः सुकृतस्याहुः सात्त्विकं निर्मलं फलम् ।

रजसस्तु फलं दुःखमज्ञानं तमसः फलम् ॥ १६ ॥

कर्मणः सुकृतस्य सात्त्विकस्येत्यर्थः । आहुः शिष्टाः सात्त्विकमेव निर्मलं फलमिति । रजसस्तु फलं दुःखं राजसरयु कर्मण इत्यर्थः । कर्माधिकारात्फलमपि दुःखमेव कारणानुरूपाद्राजसमेव । तथाज्ञानं तमसरयवस्य कर्मणोऽधर्मस्य पूर्ववत् ॥ १६ ॥

किं च गुणेष्वो भवति—

सात्वात्संजायते ज्ञानं रजसो लोभ एव च ।

प्रमादमोहो तमसो भवतोऽज्ञानमेव च ॥ १७ ॥

सत्वात्संजायते समुत्पद्यते ज्ञानं रजसो लोभ एव च । प्रमादमोहो चोभौ तमसो भवतोऽज्ञानमेव च भवति ॥ १७ ॥

किं च—

ऊर्ध्वं गच्छन्ति सत्त्वस्या मध्ये तिष्ठन्ति राजसाः ।

जघन्यगुणवृत्तस्था अधो गच्छन्ति तामसाः ॥ १८ ॥

ऊर्ध्वं गच्छन्ति देवलोकादिब्रूयन्ते सत्त्वस्थाः सत्त्वगुणवृत्तस्थाः । मध्ये तिष्ठन्ति मनुष्येभूयन्ते राजसाः । जघन्यगुणवृत्तस्था जघन्यक्षासौ गुणश्च जघन्यगुणवृत्तस्थ मरुतस्य वृत्तं निद्रालस्यादि तरिमन्थिता जघन्यगुणवृत्तस्था मूढा अधो गच्छन्ति पश्चादिब्रूयन्ते तामसाः ॥ १८ ॥

पुरुषस्य प्रकृतिरपत्वरूपेण मिथ्याज्ञानेन युक्तस्य भोग्येषु गुणेषु सुखदुःखमोहात्मकेषु सुखी दुःखी मूढोऽहमस्मीत्येवंरूपो यः सकृत्साकारेण पुरुषस्य सदस्योनिजन्म-प्राप्तिकक्षणस्य संसारस्यैव समाप्तेन पूर्वाभ्यासे यदुक्तं तदिह सत्त्वं रजरतम इति गुणाः प्रकृतिसंभवा इत्यत्र आरभ्य गुणस्वरूपं शुणवृत्तं स्ववृत्तेन च गुणानां वन्द्यकर्त्वं गुणवृत्तनिबद्धस्य च पुरुषस्य या गतिरित्येतत्सर्वं मिथ्याज्ञानमज्ञानमूलं बन्धकारणं विस्तरेणोक्त्वाधुना सम्यग्दर्शनान्मोहो बन्धव्य इत्यत्र आह भगवान्—

नाम्यं गुणेभ्यः कर्तारं यदा द्रष्टानुपश्यति ।

गुणेभ्यश्च परं वेत्ति मद्भावं सोऽधिगच्छति ॥ १९ ॥

नाम्यं कार्यकारणविषयाकारपरिणतेभ्यो गुणेभ्यः कर्तारमन्यं यदा द्रष्टा विद्वान्सत्त्वानुपश्यति । गुणा एव सर्वावस्थाः सर्वकर्मणां कर्तार इत्येवं पश्यति । गुणेभ्यश्च परं गुणरूपापारसाक्षिभूतं वेत्ति मद्भावं मम भावं स द्रष्टाधिगच्छति ॥ १९ ॥

कथमाधिगच्छतीत्युच्यते—

गुणानेतानतीत्य श्रीन्देही देहतमुन्नवार ।

जन्ममृत्युजरादुःखैर्विमुक्तोऽमृतमश्नुते ॥ २० ॥

गुणानेतान्बोधोक्तानतीत्य जीवन्नेवातिक्रम्य मायोपाधिभूतान्छीन्देही देहतमुन्नवान्दे-
होत्पादिवीजभूतान्, जन्ममृत्युजरादुःखैः, जन्म च मृत्युश्च जरा च दुःखानि च
तैर्जीवन्नेव विमुक्तः सन्निदानमृतमश्नुते । एव मन्नायमाधिगच्छतीत्यर्थः ॥ २० ॥

जीवन्नेव गुणानतीत्यामृतमश्नुत इति प्रश्रवणं प्रतिक्रम्य—

अर्जुन उवाच—

कैर्लिङ्गैस्त्रीन्गुणानेतानतीतो भवति प्रभो ।

किमाचारः कथं चैतांस्त्रीन्गुणानतिवर्तते ॥ २१ ॥

कैर्लिङ्गैश्चिद्वैश्वानेतान्बोधात्प्राप्तान्गुणानतीताऽतिक्रान्तो भवति प्रभो । किमाचारः
कोऽस्वाचार इति किमाचारः । कथं केन च प्रकारेणैतांस्त्रीन्गुणानतिवर्तते ॥ २१ ॥

गुणातीतस्य लक्षणं गुणातीतस्वोपायं चार्जुनेन पृष्टोऽरिमन्शोके प्रश्रव्यार्थं
प्रतिवचनम्—

श्रीभगवानुवाच—

पञ्चावकैर्लिङ्गैर्मुक्तो गुणातीतो भवतीति तच्छृणु—

प्रवार्शं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पाण्डव ।

न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि न निवृत्तानि काङ्क्षति ॥ २२ ॥

प्रकाशं च सरवकार्यं प्रवृत्तिं च रज कार्यं मोहमेव च तम कार्यमित्येतानि
न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि सन्ध्यादिवधभावेनात्सूतानि । मम तागतं प्रत्ययो जातस्तेनार्हं
मृदस्तथा राजसी प्रवृत्तिर्नमोत्पन्ना दुःखात्मिका तेनाह रजसा प्रवर्तितः प्रवर्तितः
स्वरूपारहणं मम वर्तते योऽयं मत्स्वरूपारस्थानाद्भ्रमस्तथा मादिवको गुणः प्रकाशः
तथा मां विवेकित्तमापादयन्मुखे च सज्जनबध्नातीति तानि द्वेष्यमभ्यदर्शित्वेन ।
तदेष गुणातीतो न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि । यथा च सात्त्विकादिपुरुषः सात्त्विकादिचार्या
भ्यास्मान् मरति प्रकाश्यं निवृत्तानि काङ्क्षति, न तथा गुणातीतो निवृत्तानि काङ्-
क्षतीत्यर्थः । एतन्न परप्रत्यक्षं लिङ्गं किं तर्हि स्वात्मप्रत्यक्षत्वादात्मविवेकमेवैतल्लक्षणम् ।
न हि स्वप्नविवेकं द्वेषमाकाङ्क्षति वा परं पश्यति ॥ २२ ॥

अभेदानां गुणातीतः किमाचार इति प्रश्रव्यं प्रतिवचनमाह—

उदासीनवदासीनो गुणैर्यो न विचाल्यते ।

गुणा धर्तन्त इत्येव योऽवतिष्ठति नेहते ॥ २३ ॥

उदासीनवचधोदासीनो न कस्यचित्पक्ष भजते तथाय गुणातीतत्वोपायमार्गे-
ऽवस्थित आसीन आत्मविद्वुषैर्यं सन्यासी न विचारयते विवेकदर्शनावस्थान ।
तदेतत्स्फुटी करोति गुणा कार्यकरणविषयाकारपरिणता अन्योन्यस्मिन्वर्तन्त
इति योऽवतिष्ठति । छन्दोमङ्गलमवात्परस्मैपदप्रयोग । योऽनुतिष्ठतीति वा
पाठान्तरम् । नेङ्गने न चलति स्वरूपावस्थ एव भवतीत्यर्थ ॥ २३ ॥

किं च—

समदुःखसुख स्वस्थ समलोष्टाश्मकाञ्चनः ।

तुल्यप्रियाप्रियो धीरस्तुल्यनिन्दात्मसंस्तुतिः ॥ २४ ॥

समदुःखसुख समे दुःखसुखे यस्य स समदुःखसुख । स्वस्थ स्व आत्मनि
स्थित प्रसन्न । समलोष्टाश्मकाञ्चना एष्ट चाश्मा च काञ्चन च समानि यस्य स
समलोष्टाश्मकाञ्चन । तुल्यप्रियाप्रिय प्रिय चाप्रिय च प्रियाप्रिये तुल्ये समे यस्य
सोऽय तुल्यप्रियाप्रिय । धीरो धीमान् । तुल्यनिन्दात्मसंस्तुतिर्निन्दा चात्मसंस्तुतिश्च
तुल्ये निन्दात्मसंस्तुती यस्य यते स तुल्यनिन्दात्मसंस्तुति ॥ २४ ॥

किं च—

मानापमानयोस्तुल्यस्तुल्यो मित्रारिपक्षयो ।

सर्वारम्भपरित्यागी गुणातीत स उच्यते । २५ ॥

मानापमानयोस्तुल्य समो निर्विकार । तुल्यो मित्रारिपक्षयो, यद्यप्युदासीना
भवति वेचित्त्वामिप्राक्षण तथापि परामिप्रायेण मित्रारिपक्षयोरिव भवन्तीति
तुल्यो मित्रारिपक्षयोरित्याह । सर्वारम्भपरित्यागी दृष्टादृष्टार्थानि वर्माप्यारम्भन्त
इत्यारम्भा सर्वात्तारम्भान्परित्यक्तु शीलमस्येति सवारम्भपरित्यागी देहधारणमात्र-
निमित्तव्यतिरेकेण सर्वकर्मपरित्यागीत्यर्थः । गुणातीत स उच्यते । उदासी-
नवदित्यादि गुणातीत स उच्यते इत्येतदन्तमुक्त यावदनमाद्य तावत्संन्यासिना
मुपैव गुणातीतत्वसाधन मुमुक्षा स्थिरीभूत तु स्वसर्वेषु सद्गुणातीतस्य भतेर्लक्षण
भवतीति ॥ २५ ॥

अनुता मय च त्रान्गुणानतिवर्तत शनि प्रश्नस्य प्रतिवचनमाह—

मा च योऽन्यभिचारेण भक्तियोगेन सेवते ।

स गुणान्समतीत्यैतान्प्रह्वभूयाय कल्पते ॥ २६ ॥

मा चश्च नारायण सर्वभूतहृदयाधित यो यति कर्मा चाप्यभिचारेण न
वदापियो स्वभिचरति भक्तियोगेन भजत भक्तिः सैव योगन्तेन भक्तियोगेन
नेवने स गुणान्समतीत्यैतान्प्रह्वभूयाय भवनं भूयो प्रह्वभूयाय प्रह्वभव-
नाय मोक्षाय वक्ष्यते समर्थो भवतीत्यर्थः ॥ २६ ॥

पञ्चदशोऽध्यायः ।

यस्मान्मदर्धीनं बर्मिणा कर्मफलं ज्ञानिना च ज्ञानफलमतो भक्तियोगेन मां
ये सेवन्ते ते मत्प्रसादाज्ज्ञानप्राप्तिक्रमेण गुणातीता मोक्षं गच्छन्ति, किमु वक्त-
व्यमात्मनस्तत्त्वमेव सम्यग्विजानन्त इत्यतो भगवान्जुनेनापृष्टमप्यात्मनस्तत्त्वं विवक्षु-
रुवाच— ऊर्ध्वमूलमित्यादि । तत्र तावद्वृक्षरूपककल्पनया चैराग्यहेतोः समारखरूपं
वर्णयति विरक्तस्य हि संसाराद्भवत्तत्त्वज्ञानेऽधिकारो नान्यस्येति—

श्रीभगवानुवाच—

ऊर्ध्वमूलमधःशाखमधस्थं प्रादुरग्ययम् ।

छन्दानि यस्य पर्णानि यस्तं वेद स वेदवित् ॥ १ ॥

ऊर्ध्वमूलं बालतः सहस्रशाखाकारणत्वाभित्यत्वान्महत्त्वाद्योर्ध्वमुच्यते ब्रह्माव्यक्त-
माशाशक्तिमत्तमूलमस्येति सोऽयं समारवृक्ष ऊर्ध्वमूलः । श्रुतेष्व— 'ऊर्ध्वमूलो-
ऽवाकशाखः' (Katha Upa III. 2. 1) इति ।

पुराणे च—“ अव्यक्तमूलप्रभवस्तस्यैवानुप्ररोत्थितः ।

शुद्धिक्लृप्तमयश्चैव इन्द्रियान्तरकोटरः ॥

महाभूतविशाखश्च विधयैः पत्रवास्तथा ।

धर्माधर्मसुषुप्सश्च सुसदुःखफलोदयः ॥

भाजीव्य, सर्वभूतानां ब्रह्मवृक्षः सनातनः ।

एतद्ब्रह्मवनं चैव *ब्रह्माचरति नित्यशः ॥

एतच्छिष्टत्वा च मित्रत्वा च ज्ञानेन परमाग्निना ।

तत्रश्चात्तरति प्राप्य तरमात्रावर्तते पुनः ” ॥ इत्यादि

MBh. XIV. 47. 12-15 ।

*POA reads ब्रह्मवृक्षस्य तस्य तद् for ब्रह्मा चरति नित्यशः ।

तन्मूर्ध्वमूल समारमायामय वृक्षमथ शाल महदहकारनमात्रादय शाला इत्यायो भवन्तीति सोऽयमथ शालस्तमथ शाल न श्योऽपि स्वनेत्यमत्यस्त क्षुणप्रवृत्तिममथय प्रवृत्त कथयन्ति । अन्वय (1) समारमायाया अनादिकारप्रवृत्तत्वात्सोऽय सप्तारवृक्षोऽन्वयोऽनाद्यनन्तदेहादिसतानाभयो हि सुप्रसिद्धस्तमन्वयम् । तस्यैव सप्तारवृक्षस्ये दमन्वयविशेषण छन्दामि यस्य पर्णानि छन्दामि छादनादुत्पन्न सामलक्षणानि यत् सप्तारवृक्षस्य पर्णानिव पर्णानि । यथा वृक्षस्य परिरक्षणार्थानि पर्णानि तथा वदा समारवृक्षपरिरक्षणार्था धर्माधर्मतद्देतुफलप्रकाशनार्थत्वात् । यथाकार्यात् समारवृक्ष समूल यत्न वद न वेदाविद्वदार्थविदितवथ । नहि सप्तारवृक्षादरमात्समूलाज्जेया न्योऽणुमात्रोऽप्यवशिष्टोऽस्त्यन सर्वज्ञ स (2) यो वेदार्थविदिति समूलतत्कार वृक्षज्ञान स्यौति ॥ १ ॥

तस्यैव समारवृक्षरवापरयवकल्पन्तोच्यते—

अथश्वोर्ध्वं प्रसृतालस्य शारया गुणमृद्धा विषयप्रवाला ।

अथञ्च मूलान्यनुत्ततानि कर्मानुबन्धीनि मनुष्यलोके ॥ २ ॥

अथो मनुष्यादिभ्यो यावत्सावरमूर्ध्वं च यावद्वृक्षणा विश्वभूजो धाम (3) इत्ये तदन्त यथाकर्म यथाश्रुत ज्ञानकर्मफलानि तस्य वृक्षस्य शारया इव शारया प्रसृता प्रगता णमृद्धा गुणै सत्त्वरजस्तमामि प्रवृद्धा स्थूलाकुता उपादानभूतैर्नि पद्यप्रवाला विषया शब्दादय प्रवाला इव दशादकमफलभ्य शारयाभ्योऽइकुरी भवन्तीव तेन विषयप्रवाला शारया । समारवृक्षस्य परममृत्तुपादानकारणे पूर्वमुक्त मधेदानी कमफलानितराराद्रवादिपातना मूलान्य धमाधर्ममहृत्तिवारणा-वशान्तर भावीनि ता-यथश्च (4) देवावपक्षया मूलान्यनुत्ततानान्यनुत्तपरिविष्टानि कमन्त्रि धानि कम धर्माधर्मलक्षणमनुभव पश्चाद्वा येषामुद्भूतिमनु उदभवताति तानि कर्मानु बन्धानि मनुष्यलोके विशेषतोऽत्र हि मनुष्याणा कर्माधिकार प्रसिद्ध ॥ २ ॥ यस्त्वथ वर्णित समारवृक्ष -

न रूपमस्येह तद्योपलभ्यते नान्तो न चादिर्न च सप्रतिष्ठा ।

अथथमेन सुविरुद्धमूलमसङ्गदास्त्रेण दृढन चिह्नत्वा ॥ ३ ॥

न रूपमस्येह यथा वर्णित तथा नैवोपलभ्यत स्वप्नमरीच्युदकमायाव भवनमर समत्वाद् दृढनदृष्टरूपा हि म इत्यत एव नातो न पवन्तो निडा समासिर्वा विषय । तथा न चादिरित आत्स्याय प्रवृत्त इति न वेनचिद्रम्यत । न च मप्रतिष्ठा स्थितिमध्यमश्च कनचिदुपलभ्यते । अथथमेन यथोक्त सुविरुद्धमूल वृष्टु विरुद्धानि

(1) ASS reads समारमायामयमवादि for समारमायाया अनादि

(2) VPP and POA have सबवदापविदिनि for स यो वेदायविदिति

(3) ASS reads यावद् मृद्धा विश्वभूजो धाम for यावद् धाम

(4) ASS reads देहावपक्षया for देवावपक्षया

विरोहं गतानि सुदृढानि मूढानि यत्र तमेव दृक्कुरुगूलममद्रशक्षेणामङ्ग पुत्रवित्त
लोकैव्यादिभ्यो श्रुत्पानं तेनासङ्गशक्षेण दृढेन परमात्मागिमुह्यनिश्चयदृढीकृतेन
पुनःपुनर्विवेकाभ्यामारमनिश्चितेन चिच्छत्वा संसारवृक्षं सतीनमुदृत्त्वा ॥ ३ ॥

ततः पदं तत्परिमार्गितव्यं यस्मिन्नाता न निवर्तन्ति भूयः ।

तमेव चाशं पुरयं प्रपद्ये यतः प्रवृत्तिः प्रसृता पुराणी ॥ ४ ॥

तत्र इति । तत्र* पश्चात्पदं वै णव तत्परिमार्गितव्यं परिमार्गणमन्वेपणं ज्ञानव्य-
मित्यर्थः । यस्मिन्पदे गताः प्रविष्टा न निवर्तन्ति नावर्तन्ते भूयः पुनः संसाराय ।
कथं परिमार्गितव्यमित्याह तमेव च यः पदशब्देनोक्त आद्यमादौ भवं पुरुषं
प्रपद्ये इत्येव परिमार्गितव्यं तच्छरणतवेत्यर्थः । कोऽसौ पुरुष इत्युच्यते यतो
यस्मात्पुरुषात्ममात्मावावृक्षप्रवृत्तिं प्रसृता निःसृतैन्द्रजालिकादिव माया पुराणी
चिरतनी ॥ ४ ॥

कथंभूतास्तत्पदं गच्छन्तांत्युच्यते—

निर्मानमोहा जितसङ्गदोषा अध्यात्मनित्या विनियुक्तकामाः ।

द्वंद्वैर्विमुक्ताः सुरपदुःखसंज्ञैर्गच्छन्त्यमूढाः पदमन्वयं तत् ॥ ५ ॥

निर्मानमोहा गान्धर्वा मोहश्च मानमोहा तौ निर्गन्तौ येभ्यस्ते निर्मानमोहा गान्
मोहवजिता जितसङ्गदोषा सङ्ग एव दोष सङ्गदोषो जितः सङ्गदोषो यैस्ते जित
सङ्गदोषा अध्यात्मनित्या परमात्मस्वरूपालोचननित्यास्वस्वरा विनियुक्तकामा विशेषतो
निर्लेपेन निवृत्ता कामा येषां ते विनियुक्तकामा यत्तय संन्यासिनो द्वंद्वैः प्रिया
प्रियादिभिर्विमुक्ता सुरपदुःखसंज्ञैः परित्यक्ता गच्छन्त्यमूढा मोहवजिता पदमन्वयं
तद्यथोक्तम् ॥ ५ ॥

तदेव पदं पुनर्विशिष्यते—

न तद्भ्राम्यपते सूर्यो न शशाङ्को न पावकः ।

यद्गत्वा न निवर्तन्ते तद्भ्राम परमं मम ॥ ६ ॥

तद्भ्रामेति व्यर्वाहतेन धाम्ना तदन्वयः । धाम तेषोरूपं पदं न भासयते सूर्य
मादित्यः सर्वावभास्यनशक्तिमत्त्वेऽपि मतिः । तथा न शशाङ्कश्चन्द्रो न पावको
नामिरापि । यद्भ्राम वैष्णव पदं गत्वा प्राप्य न निवर्तन्ते यद्य सूर्यादिर्न भ्रामयते
तद्भ्राम पदं परमं मम विष्णोः ॥ ६ ॥

यद्गत्वा न निवर्तन्ते इत्युक्तम् । ननु सर्वा हि गतिरागन्तव्या अयोगा विम-
योगान्ता (MBh. XII. 330 20) इति हि प्रसिद्धं कथमुच्यते तद्भ्राम
तानां भास्ति निवृत्तिरिति, दृष्टुं तत्र कारणम्—

ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः ।

मम. पृष्ठांनीन्द्रियाणि प्रकृतिस्थानि कर्षति ॥ ७ ॥

ममैव परमात्मनोऽशो भागोऽवयव एकदेश इत्यनर्पान्तर जीवलोके जीवानां लोके समरे जीवभूते भोक्ता कर्तेति प्रतिदः सनातनश्चित्तनः । यथा गलसूर्यकः सूर्यांशो जलनिमित्तापाये सूर्यमेव गत्या न निवर्तते *तथायवमप्यंशस्तेनैवात्मना संगच्छत्येवमेव यथा वा घटाद्युपाधिपरिच्छिन्नो घटाचाक्राश आकाशांशः सन्घटादिनिमित्तापाय आकाशं प्राप्य न निवर्तते इत्येवमत्र उपपन्नमुक्तं पदत्वा न निवर्तन्त इति । ननु निरवयवस्य परमात्मनः कुतोऽवयव एकदेशोऽंश इति । सावयवत्वे च विनाशप्रसङ्गोऽवयवविभागश्च । नैव दोषोऽविद्याकृतोपाधिपरिच्छिन्न एकदेशोऽंश इव कल्पितो घटः । दक्षित-
श्वायनर्षः क्षेप्राध्याये विस्तरशः । म च जीवो मदशत्वेन कल्पितः कथं समर स्युक्तामति नेत्युच्यते मनःपञ्चानांन्द्रियाणि श्रोत्रादीनि प्रकृतिस्थानि र्वस्थाने कर्णशङ्कुल्पादौ प्रकृतौ स्थितानि कर्पत्याकर्पति ॥ ७ ॥

कस्मिन्काले—

शरीरं यदवाप्नोति यन्नाप्युत्कामतीश्वरः ।

गृहीत्वैतानि सयाति वायुर्गन्धानिवाशयात् ॥ ८ ॥

यद्यापि यदा चाप्युत्कामतीश्वरो देहादिसंवातस्यामो जीवस्तदा कर्प-
तीति श्लोकस्य द्वितीयपादोऽर्थवशात्प्राथम्येन संबध्यते । यदा च पूर्वसमाच्छरीराच्छरीरान्तरस्याप्नोति तदा गृहीत्वैतानि मनःपञ्चानांन्द्रियाणि भगानि सम्यगयाति गच्छति । किमिवेत्याह वायु पवनो गन्धानिवाशयात्पुण्यादेः ॥ ८ ॥

कानि पुनस्तानीति—

श्रोत्रं चक्षुः स्पर्शनं च रसनं घ्राणमेव च ।

अधिष्ठाय मनश्चाय विषयानुपसेवते ॥ ९ ॥

श्रोत्रं चक्षुः स्पर्शनं त्वग्निन्द्रिय रसनं जिह्वा घ्राणमेव च मनश्च पञ्च प्रत्ये
कमिन्द्रियेण सहाधिष्ठाय देहस्थो विषयान्शब्दादीनुपसेवते ॥ ९ ॥

एवं देहगत देहात्—

उत्कामन्तं स्थितं वापि भुञ्जानं वा गुणान्वितम् ।

विमूढा नानुपवस्यन्ति मत्स्यन्ति शक्तश्छुत्सुरः ॥ १० ॥

उत्कामन्तं परित्यजन्तं देह पूर्वोपात्तं स्थितं वा देहे तिष्ठन्तं भुञ्जानं वा
शब्दादीर्क्षोपलभमानं गुणान्वितं सुखदुःखमोहाख्यैर्गुणैरन्वितमनुगुणं संयुक्तमित्यर्थः ।
एवंमृतमप्येतमत्यन्तदर्शनगोचरप्राप्तं विमूढा इष्टदृष्टविषयमोगवलादृष्टनेतरसयानेकया
मूढा नानुपवस्यन्त्यहो कष्टं वर्तते इत्यनुकोशति च भगवान् । ये तु पुनः प्रमाण

* POA and VPP drop तथापमप्यश ।

जनितज्ञानवक्षुषस्त एन पश्यन्ति ज्ञानवक्षुषो विविक्तदृष्टय इत्यर्थः ॥ १० ॥

केचित्तु—

यतन्तो योगिनश्चैवं पश्यन्त्यात्मन्यवस्थितम् ।

यतन्तोऽप्यकृतात्मानो नैनं पश्यन्त्यचेतसः ॥ ११ ॥

यतन् प्रयत्न कुर्वन्तो योगिनश्च समाहितचित्ता एते प्रकृतमात्मानं पश्यन्त्यय-
महमस्मीत्युपलभन्त आत्मनि स्वस्या बुद्ध्यावस्थित यतन्तोऽपि शास्त्रादिप्रमाणैरकृता-
त्मानोमत्कृतात्मानस्तपसेन्द्रियअयेन च बुक्षरितादनुपरता अज्ञान्तदर्पाः प्रयत्नं
कुर्वन्तोऽपि नैनं पश्यन्त्यचेतसोऽविवेकिनः ॥ ११ ॥

यत्पद सर्वस्यावभासकमप्यन्यादित्यादिक ज्योतिर्नावभासयने यत्प्राप्ताश्च मुमुक्षुः
पुनः समाराभीमुखा न निवर्तन्ते यस्य च पदस्योपाधिभेदमनु विधीयमाना
जीवा घटाकाशादय इवाकाशास्यांशास्तस्य पदस्य सर्वात्मत्वं सर्वव्यवहारा-
स्पदत्वं च विवक्षुश्चतुभिः लोकैर्विभूतिमक्षेपमाह भगवान्—

यदादित्यगतं तेजो जगन्नासयतेऽखिलम् ।

यच्चन्द्रमसि यच्चान्नां ततोऽजो विद्धि मामकम् ॥ १२ ॥

यदादित्यगतमादित्याख्य कि तत्तेजो दीप्ति प्रकाशो जगद्भासयने प्रकाशस्य-
खिलं ममस्त यच्चन्द्रमसि शशभूति तेजोऽवभासक न्वन्ते यच्चान्नां हुतवहे तत्तेजो
विद्धि विजानीहि मामक मदीयं मम विष्णोस्तज्ज्योतिः । अथवा यदादित्यगत तेज-
श्चैतन्यात्मकं ज्योतिर्यच्चन्द्रमसि यच्चान्नां तत्तेजो विद्धि मामक मदीयं मम विष्णो-
स्तज्ज्योतिः । ननु स्यादेषु अङ्गेषु च तत्प्रमाण चैतन्यात्मक ज्योतिस्तत्र कथमिदं
विशेषण यदादित्यगतमित्यादि । नैष दोष सत्त्वाधिक्यादाविस्तरत्वोपपत्तेः ।
आदित्यादिषु हि सत्त्वमत्त्वन्तप्रकाशमख्यन्नाभास्वरमतस्तत्रैवाविस्तरं ज्योतिरिति तद्वि-
शिष्यते, न तु तत्रैव तदधिकमिति । तथा हि लोके तुल्येऽपि मुख्यस्याने न
काष्ठकुल्यादौ मुख्यमाविर्भवत्पादशादौ तु स्वच्छे स्वच्छतरे च तारतम्येनाविर्भवानै
तद्वत् ॥ १२ ॥

किं च—

गामाविश्य च भूतानि धारयाम्यहमोजसा ।

पुष्णामि चौपधी. सर्वा सोमो भूत्वा रसात्मकः ॥ १३ ॥

गा पृथिवीमाविश्य प्रविश्य धारयामि भूतानि जगद्ब्रह्मोजसा बलेन यद्बल काम-
रागविवर्जितमैश्वर जगद्भिर्धारणाय पृथिव्यां प्रविष्ट येन शुर्वी पृथिवी नाथः पतनि न
विदीयन्ते च । तथा च मन्त्रवर्ण—“ येन षौरिमा पृथिवी च वृदा ” इति

(1) ASS reads भाषिण्योपपत्तेः for आविस्तरत्वोपपत्तेः ।

(Tai Samhitā IV 1. 8) । “स दाक्षारं पृथिवीन्” (Ta. Samhitā IV. 1 8) इत्यादिश्च । अतो गामाविदयं च भूतानि चराचराणि धारयामीति युक्तमुक्तम् । किं च पृथिव्यां जाता ओषधीः सर्वाः क्रोदियवाया पुण्यानि पुष्टियती रसत्वादुमतीश्च करोमि सोमो भूत्वा रसात्मकं सोमं सन् रसात्मको रससम्भावः सर्वरसानामाकरः सोमः स हि सर्वाः ओषधीः स्वात्मरसानुप्रवेशेन पुण्याति ॥ १३ ॥

किं च—

ब्रह्म वैश्वानरो भूत्वा प्राणिनां देहमाश्रितः ।

प्राणापानसमायुक्तं पचाम्यन्नं चतुर्विधम् ॥ १३ ॥

अहमेव वैश्वानर उदररथोऽग्निर्भूत्वा ‘अयमाग्निर्वैश्वानरो वोऽयमन्ता पुरुवे येने दन्तं पचन्ते’ (Br Upa V 9 1) इत्यादिश्रुतेर्वैश्वानरः सन्प्राणिनां प्राणवनां देहमाश्रितः प्रविष्टः प्राणापानसमायुक्तं प्राणापानार्थां समायुक्तं ससुक्तं पचामि पॉक्तं करोमि चतुर्विधं चतुष्कारमन्नमशनं भोज्यं भक्ष्यं चोष्यं श्रेष्ठं च भोक्ता वैश्वानरोऽग्निर्भोज्यमन्नं सोमस्तदतदुभयमग्नीषोमीं सवामिति पशवतोऽन्नदोषं लोपो न भवति ॥ १४ ॥

किं च—

सर्वस्य चाहं हृदि सनिविष्टः

सत्तं सृष्टिर्जानमपोहनं च ।

वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यो

वेदान्तकृद्वेदविदेव चाहम् ॥ १५ ॥

सर्वस्य प्राणिजातस्याहमात्मा साद्यदि बुद्धौ सनिविष्टाऽतो मत्तं भाग्येन सर्वप्राणिनां सृष्टिर्जानं तदपोहनं च । वेद्यां* पुण्यवर्णिना पुण्यवर्णितोपनं हानरसृती भवतस्तथा पापकर्मिणा पापवर्णितोरुपणं सृष्टिर्जानयोरपोहनं च। पापेन भयमन्नं च । वेदैश्च सर्वैरहमेव परमात्मा वद्यां चरितस्यां वेदान्तकृद्द्वान्तार्थं सप्रदायकृदित्यर्थः । ब्रह्मविद्दास्यविदेव चाहम् ॥ १५ ॥

मगन्नत इधरस्य नारायणाख्यस्य विभूतिसंक्षेप उक्तो विशिष्टोपाधिकृतो यदादित्यत तत्र इत्यादिनां अयाधुना तत्सर्वं क्षराक्षरोपधिप्रतिभक्ततया निरुपाधिकस्य केवलस्य स्वरूपनिर्दिधारयिष्योत्तरश्चोक्ता आरम्यन्ते । तद्य सर्वमेवातीतानागतान्तराध्यायार्थंजात+ त्रिधा राशीइत्याह—

* POA and VPP read तथा पुण्यवर्णिनाम् for पुण्यवर्णिनाम्,

+ ASS—अतीतानागतानन्तराध्यायार्थंजातम्.

द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च ।

क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते ॥ १६ ॥

द्वाविमौ पृथग्राशीकृतौ पुरुषावित्युच्येते लोके संसारे । क्षरश्च 'क्षरतीति क्षर' विनाशवेको राशिरपरः पुरुषोऽक्षरस्ताद्विपरीतो भगवतो मायाशक्तिः क्षराण्यस्य पुरुषस्योत्पत्तिबीजमनेकसंसारिजन्तुकामकर्मादिसंस्काराश्रयोऽक्षरः पुरुष उच्यते । कौ तो पुरुषावित्याह स्वयमेव भगवान्क्षरः सर्वाणि भूतानि समस्तं विकारजातमित्यर्थः । कूटस्थः कूटो राशी राशिरिव स्थितः, अथवा कूटो माया वज्रता जिह्वता कुटिलतेति पर्याया, अनेकमायावज्रनादिप्रकारेण स्थितः कूटस्थः संसारबीजानन्त्यास्र क्षरतीत्यक्षर उच्यते ॥ १६ ॥

आभ्यां क्षराक्षराभ्या विलक्षणः क्षराक्षरोपाधिद्वयदोषेणास्पृष्टो नित्य-
शुद्धउदमुक्तस्वभावः—

उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः परमात्मेत्युदाहृतः ।

यो लोकत्रयमाविश्य विभर्त्येव्यय ईश्वरः ॥ १७ ॥

उत्तम उरुदृष्टमः पुरुषस्त्वन्योऽत्यन्तविलक्षण आभ्या परमात्मेति परमश्चासौ देदाद्याविदाकृतात्मन्य आत्मा च सर्वभूतानां प्रत्यक्चेतन इत्यतः परमात्मेत्युदाहृत उक्तो वेदान्तेषु । स एव विशिष्यते यो लोकत्रयं भूर्भुवःस्वराख्यं स्वकीयया चैतन्यबलशक्त्याविश्य प्रविश्य विभर्ति स्वरूपसद्भाषमात्रेण विभर्ति धार-
यत्यन्ययो नास्य व्ययो विद्यत इत्यव्यय ईश्वरः सर्वज्ञो नारायणख्य ईशानशीलः ॥ १७ ॥

यथाभ्याख्यानस्येश्वरस्य पुरुषोत्तम इत्येतन्नाम प्रसिद्ध तस्य नामनिबन्धनप्रमिद्वया
भवेत्त्वं नाम्ना दशैश्वरिणशयोऽहमीश्वर इत्यात्मानं दर्शयन्ति भगवान्—

यस्मात्क्षरमतीतोऽहमक्षरादपि चोत्तमः ।

अतोऽस्मि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः ॥ १८ ॥

परमाक्षरमतीतोऽहं संसारमायावृक्षमश्वत्थारण्यमतिश्रान्तोऽहमक्षरादपि सं-
सारमायावृक्षवीजभूतादपि चोत्तम उरुदृष्टम उर्ध्वतमो वातः क्षराक्षराभ्या-
मुत्तमत्वादारिम भवामि लोके वेदे च प्रथितः प्रख्यातः पुरुषोत्तम इत्येवं मा
गच्छन्ना विदु कवयः वाय्वादिषु चेदं नाम निबन्धन्ति पुरुषोत्तम इत्यनेनाभिधा-
नेनाभिगृणन्ति ॥ १८ ॥

अथेदानीं यथानिरुक्तमात्मानं या वेद त्रयेद पञ्चमुच्यते—

यो मां प्रथमसंमृदो जानाति पुरुषोत्तमम् ।

स सर्वविद्भजति मां सर्वभावेन भास्व ॥ १९ ॥

यो मामीश्वर यथोक्तविशेषणमेव यथोक्तेन प्रकारेणाममूढ समोद्वर्जित* सञ्जा-
नात्ययमहमस्मीति पुरुषोत्तम स सर्ववित्सर्वात्मना सर्व वेत्तीति सर्वज्ञ सर्वभूतस्थ
मज्जाति मां सर्वभावेन सर्वात्मचित्ततया हे भारत ॥ १९ ॥

असिन्नध्याये भगवत्तत्त्वज्ञान मोक्षफलमुदत्वायेदानीं तरस्तौति—

इति गुह्यतम शास्त्रमिदमुक्त मयानघ ।

पुतद्बुद्ध्या बुद्धिमान्स्वाकृतकृत्यश्च भारत ॥ २० ॥

इति धीमहाभारते शतसाहस्र्या सहितार्या वैयासक्या भीष्म-

पर्वणि धीमद्भगवद्गीतामूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे पुरुषोत्तमयोगो नाम

पञ्चदशोऽध्यायः ॥ १५ ॥

इत्येतद्गुह्यतम गोप्यतममत्यन्तरहस्यमित्येतत् । किं तच्छास्त्रम् । यद्यपि गीता
कथं समस्त शास्त्रमुच्यते तथाप्ययमेवाध्याय इह शास्त्रमित्युच्यते स्तुत्यर्थं
प्रकरणात् । सर्वो हि गीताशास्त्रार्थोऽसिन्नध्याये समासेनोच्ये न केवल, सर्वश्च
वेदार्थ इह परिसमाप्तो ' यस्त वेद स वेदविद् ' (XV. 1) ' वेदैश्च सर्वैरहमेव
वेद्य ' (XV 15) इति चोक्तम् । इदमुक्त कथिन मया हेऽनघापाप । एतच्छास्त्र
यथादेशितार्थं बुद्ध्या बुद्धिमान्स्वाकृतकृत्यया कृतकृत्यश्च भारत कृत कृत्य वर्तव्य
येन स कृतकृत्यो विशिष्टजन्मप्रसूतेन ब्राह्मणेन पत्कर्तव्य तत्सर्वं भगवत्तत्त्वे विदिते
कृत भवेदित्यर्थं । न चान्यथा वर्तव्य परिसमाप्यते कश्चिदित्याभिप्राय ।

' सर्वं कर्माखिल पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते ' इति चोक्तम् (IV. 33) ।

" एतद्भि जन्ममामउय * ब्राह्मणस्य विशषत ।

प्राप्यैतत्कृतकृत्या हि द्विजा भवन्ति नान्यथा " ॥ (Manu XII 93)

इति च मानव वचनम् । यत् एतत्परमार्थतत्त्वं मत्तं श्रुतवानामि तत्
कृतार्थस्त्व भारतेति ॥ २० ॥

इति धीमत्परमहंसपरिभाजवाचार्थगोविन्दभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमच्छंकर-

भगवत् कृती श्रीभगवद्गीताभाष्ये पुरुषोत्तमयोगो नाम

पञ्चदशोऽध्यायः ॥ १५ ॥

* Manusmṛti reads जन्मसापत्न्यम् for जन्मसामउयम्



षोडशोऽध्यायः

दैव्यासुतां राशुमी चेति प्राणिनां प्रकृतयो नरमेऽध्याये सूचिजात्रामां
विस्तरेण प्रदर्शनायागमं सत्प्रमंशुदितित्यादिरध्याय आरभ्यते, तत्र मंमारभो-
द्याय देवी प्रकृतिभेदं पनावायुषी राशुमी चेति दैव्या आदानाय प्रदर्शनं क्रियते
स्वरयोः परिवर्जनाय च—

श्रीभगवानुवाच—

अमयं सत्प्रसंशुदितिज्ञानयोगम्यवस्थितिः ।

दानं दमश्च यज्ञश्च स्वाध्यायस्तप आर्जुनम् ॥ १ ॥

अमयमभीरुता नररमंशुद्धिः मरुत्स्थान्तःकरणस्य मशुद्धिः संभवहोषु परवञ्चना-
मायानृतादिपरिवर्जनं शुद्धभावेन व्यवहार इत्यर्थः । ज्ञानयोगम्यवस्थितिज्ञानं शास्त्र
आचार्यतश्चात्मादिपदार्थानामवगमोऽवगतानामिन्द्रियासुपसंहारैर्णकामतया ध्वारमसवे
यनापादन योगस्तयोर्ज्ञानयोगयोर्व्यवस्थितिभ्यवस्थानं तस्मिन्नेषा प्रधाना देवी मास्त्रि-
की मप्य, यत्र येषामभिपकृताना वा प्रकृति संभवति मास्त्रि की सोष्यते । दान
यथाशक्ति सैविभागोऽप्रादीनां, दमश्च बाह्यकरणानामुपशमोऽन्तःकरणस्योपशम शान्ति
बह्यणि, यज्ञश्च भौनोऽग्निहोत्रादिः, स्मार्तंश्च देवयज्ञादिः, स्वाध्याय ऋग्वेदाध्ययनम-
दृष्टार्थं, तपो बह्यमाण शारीरादि, आर्जुनंशुद्धिं सर्वदा ॥ १ ॥

किं च—

अहिंसा सत्यमक्रोधस्त्यागः शान्तिरपैशुनम् ।

दया भूतेष्वलोलुप्त्वं मार्दवं ह्रीरचापलम् ॥ २ ॥

अहिंसाहिंसन प्राणिनां पीडावर्जनं, सत्यमप्रियानृतवजित ययाम्-
तार्थवचनम्, अक्रोधः परैराकृष्टस्याभिहतरस्य वा प्राप्तस्य क्रोधस्योपश-
मन, त्यागः संन्यास. पूर्वं दानरथोक्तत्वात्, शान्तिरस्त,करणस्योपशमः, अपैशुन-
मापैशुनता परस्मै पररभ्रप्रकटाकरणं पैशुनं तदभावोऽपैशुनं, दया कृपा भूतेषु

इल्लिनेषु भलोलुप्तवामिन्द्रियाणां विषयनिधावविक्रिया, मादय मृदुताकौर्य
ठीलंजा, अचापलमसति प्रयोजन वाक्याणिवारादन्त्यापव्यापारवितृत्वम् ॥ २ ॥

किं च—

तेज क्षमा धृतिः शौचमद्रोहो नातिमानिता ।

भवन्ति सपद दैवीमभिजातस्य भारत ॥ ३ ॥

तेज प्रायस्स्य न स्वग्ता दौसि, क्षमाक्रुष्टस्य ताडितस्य वान्निविक्रियानुत्पत्ति
रस्यप्राया विक्रियाया प्रशमनमकोष इत्यवोचाम, इत्थ क्षमाया अक्रोधस्य च
विशेष, धृतिर्देहेन्द्रियेष्ववसाद प्राप्तेषु तस्य प्रतिषेधकोऽन कारणवृत्तिविकेपो येना
चम्भितानि कारणानि देहस्य नावनीदन्ति, शौच द्विविध मृज्जलकृत बाह्यमाभ्यन्तर
च मनाबुद्धयोर्नैवेत्य मत्पारागादिकालुष्याभावं एव द्विविध शौचम् अद्रोह पर
पिषामाभाषोऽहिमन नातिमानितात्यर्थ मानाऽतिमान स यस्य विधत्ते मोऽति
मानो तद्भवाऽतिमानिता तदमावा नातिमानितात्मन पूज्यताविशयभावनाभाव
इत्यथ । भवन्त्यभयादान्येतदन्तानि सपदमभिजातस्य । किंविशिष्टा सपदं दैवी
देवानां सपदमभिलक्ष्य जातस्य दैवविभूत्यहस्य भाविकस्वाणस्येत्यर्थो हे भारत ॥ ३ ॥

अपेदानीमासुरी सपदुच्यते—

दम्भा दुर्पोऽतिमानश्च श्रेष्ठ पारुष्यमेव च ।

अज्ञान चाभिजातस्य पार्थ सपदमासुरीम् ॥ ४ ॥

दम्भो धमध्वचित्वम्, दुर्पो धनस्वजनादिनिमित्त उल्मेकोऽतिमान पूर्वोक्त
काथश्च, पारुष्यमेव च परुषवचन यथा कारण चक्षुष्मान् विरूप रूपवान्, हाना
भिन्नतमुत्तमाभिनन इत्यादि । अज्ञान चाविवेकज्ञान मिथ्याप्राप्तयथ कलशकलम्बादि
विषयमभिनानस्य पार्थ । विमभितानस्यत्याह—सपदमासुरीम्—असुराणां सपदासुरी
तामभिजातस्यत्यर्थ । ४ ।

अनया सपदो कायमुच्यते—

दैवी सपद्विमोक्षाय निबन्धायासुरी मता ।

मा शुच सपद दैवीमभिजातोऽसि पाण्डव ॥ ५ ॥

दैवी सपदा सा विमोक्षाय समारब्धनाए, निबन्धाय निवृत्तो बन्धो निबन्धस्त
द्वयवासुरी सपदमताभिजेता तथा राक्षसा च । तन्वैशुक्तऽनुक्तस्य तर्जन भाव इत्य
हमासुरसपदुक्त किं वा दैवमपदुक्त इत्यवमालोचनारूपमालक्ष्यहाह भगवामा शुच
शाक मा काया सपद दैवीमभिजातोऽस्यभिलक्ष्य जानोऽसि चाविवरणापरत्थम ॥
त्यर्थो हे पाण्डव ॥ ५ ॥

द्वौ भूतसर्गा लोकेऽसिन्दैव आसुर एव च ।

दैवो विस्तरश्च प्रोक्त आसुर पार्थ मे शृणु ॥ ६ ॥

द्वौ भूतेति । द्वौ द्विसत्याकौ भूतमर्गो भूतानां मनुष्याणां सर्गो सृष्टी भूतसर्गो
 सृज्येते इति सर्गो भूतान्येव सृज्यमानानि देवासुरसप्तपुक्तानि द्वौ भूतसर्गावित्युच्येते
 “ दया ह वै प्राजापत्या देवाश्चासुराश्च ” इति भुने (Br Upa. I 3 1) ।
 लोकेऽस्मिन्ससार इत्यर्थं । सर्वेषां द्वैविध्योपपत्तेः । कीं तौ भूतसर्गावित्युच्येते
 प्रकृतावेव देव आसुर एव च । उक्तयोरेव पुनरनुवादे प्रयोननमाह देवो भूतसर्गो
 ऽभयं सत्त्वमशुद्धिरित्यादिना विस्तरशो विस्तरप्रकारैः प्रोक्तः कथितो न त्वासुरो
 विस्तरशोऽनरत्परिवर्जनार्थमासुर पार्थ मे मम वचनादुच्यमान विस्तरश्च शृण्व-
 धार्य ॥ ६ ॥

आध्यायपरिसमाप्तेरासुरा सप्तमापि विशेषणत्वेन प्रदर्श्यते प्रत्यक्षीकरणेन च
 शक्यतऽस्या परिवचन मत्तुमिति—

प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च जना न विदुरासुरा ।

न शौचं नापि चाचारो न सत्यं तेषु विद्यते ॥ ७ ॥

प्रवृत्तिं च प्रवर्तनं यस्मिन्पुरुषार्थमाधने कर्तव्ये प्रवृत्तिस्ता निवृत्तिं च तद्विपरीतां
 यस्मादनर्थाहेतोर्निवर्तितव्यं मा निवृत्तिस्ता च जना आसुरा न विदुर्न जानन्ति । न
 केवलं प्रवृत्तिनिवृत्ती एव न विदुर्न शौचं नापि चाचारो न सत्यं तेषु विद्यते ।
 अशौचा अनाचारा मायाविनोऽनृतवादिनो आसुरा ॥ ७ ॥

किं च—

असत्यमप्रतिष्ठं ते जगदाहुरनीश्वरम् ।

अपरस्परसभूतं किमन्यत्कामहेतुकम् ॥ ८ ॥

असत्यं यथा वयमनृतप्रायास्तथैव जगत्सर्वममसत्यमप्रतिष्ठं च नास्य धर्माधर्मौ
 प्रनिष्ठातोऽप्रतिष्ठं चेति न आसुरा जना जगदाहुरनीश्वरं न च धर्माधर्ममन्य-
 पेशकोऽस्य शासितेश्वरो विद्यत इत्यतोऽनीश्वरं जगदाहुः । किं चापरस्परसभूतं
 कामप्रयुक्तयो स्त्रीपुरुषयोरन्योन्यसंयोगाज्जगत्सर्वं सभूतम् । किमन्यत्काम-
 हेतुकं कामहेतुकमेव कामहेतुकं किमन्यज्जगत् कारणं न किञ्चिदद्दृष्टं धर्माधर्मादि
 कारणान्तरं विद्यते जगत् काम एव प्राणिनां कारणमिति लोकायतिकदृष्टिरियम् ॥८॥

एता इष्टिमवष्टभ्य नष्टात्मानोऽल्पबुद्धयः ।

प्रभवन्त्युपकर्माणः क्षयाय जगतोऽहिता ॥ ९ ॥

एतामिति । एतां इष्टिमवष्टभ्यामिरयं नष्टात्मानो नष्टस्वभावा विभ्रष्टपरलोक-
 साधना अल्पबुद्धयो विषयविषयारूपैव बुद्धियेषां तेऽल्पबुद्धयः प्रभवन्त्युपकर्माणः क्रूर-
 कर्मणो हिसारमका क्षयाय जगत् प्रभवन्तीति सम्बन्धः । जगतोऽहिता
 शत्रव इत्यर्थं ॥ ९ ॥

ते च—

काममाश्रित्य दुष्पूरं दम्भमानमदान्विताः ।

मोहाद्गृहीत्वासद्ग्राह्यान्प्रवर्तन्तेऽशुचिमता ॥ १० ॥

काममिच्छाविशेषमाश्रित्वावष्टभ्य दुष्पूरमशक्त्वपूरणं दम्भमानमदान्विता दम्भश्च
मानश्च मदश्च दम्भमानमदद्वारत्वेरन्विता दम्भमानमदान्विता मोहादाविवक्तो गृहीतो
पाशयासद्ग्राहानशुभानश्चपान्प्रवर्तन्त लोकेऽशुचिमता अशुचानि जनानि यथा
तेऽशुचिमता ॥ १० ॥

किं च—

चिन्तामपरिमेषा च प्रलयान्तामुपाश्रिता ।

कामोपभोगपरमा पृथावदितिनिश्चिता ॥ ११ ॥

चिन्तामपरिमेषा च न परिमातुं शक्वते यस्वाश्विन्ताया इयथा सापरिमेषा
तामपरिमेषां प्रलयान्तां भरणान्तामुपाश्रिता सदा चिन्तापरा इत्यर्थः । कामोप
भोगपरमा काम्यन्त इति कामा शब्दादयस्तदुपभोगपरमा, अयमव परम पुरुषार्थो
य कामोपभोग इत्येवनिश्चितात्मानं एतावदितिनिश्चिता ॥ ११ ॥

आशापाशशतेर्वेद्या कामक्रोधपरायणा ।

ईहन्ते कामभोगार्थमन्यापेनार्यसंचयात् ॥ १२ ॥

आशापाशेति । आशापाशशतैराशा एव पाशास्तच्छतैराशापाशशतैर्वेद्या निव
न्निजना सन्तः सर्वतः आकृष्यमाणा, कामक्रोधपरायणा कामक्रोधौ परमवन् पर
आश्रयो येषां ते कामक्रोधपरायणा, ईहन्ते चेष्टन्त कामभोगार्थं कामभोगप्रयोजनाय
न धर्माधर्मन्यापेनान्यन्यवानवदयमानान्यापन इतरवत्परिहारगार्हिनोत्सर्गं ॥ १२ ॥

इदंशब्दं तेषामभिप्राय—

इदमद्य मया लब्धमिदं प्राप्तये मनोरथम् ।

इदमस्तीदमपि मे भविष्यति पुनर्धनम् ॥ १३ ॥

इदं द्रव्यमद्यदानीं मया लब्धमिदम-यात्प्राप्तये मनोरथं मनस्तुष्टिकरमिदं चास्ती
इदमपि मे भविष्यत्यागामिनि सवत्सरे पुनर्धनं तत्राह धनो विख्यातो भविष्यामि ॥ १३ ॥

असौ मया हतः शत्रुर्हृदित्ये चापरानपि ।

ईश्वरोऽहमहं भोगी सिद्धोऽहं बलवान्मुक्ती ॥ १४ ॥

असौ मयेति । असौ देववृत्तनाना मया हतो दुर्जयः शत्रुः, इदमित्ये चान्या-
न्वराकानपरानपि किमेते करिष्यन्ति तपरिवन् सर्वेणपि नास्ति मत्पुत्र्य ईश्वरोऽह-
महं भोगी सर्वप्रकारेण च सिद्धोऽहं सप्त पुत्रैः पौत्रैर्नन्दभिर्न केवलं मातृपुत्रोऽहं
बलवान्मुक्ती चार्हमेवान्ये तु भूमिभारतायावर्तार्गा * ॥ १४ ॥

आद्योऽभिजनवानस्मि कोऽन्योऽस्ति सद्यो मया ।

यस्ये दास्यामि मोदिष्य इत्यज्ञानविमोहिताः ॥ १५ ॥

आद्य इति । आद्यो धनेनाभिजनेनाभिजनवान्तत्पुरुषं श्रोत्रियत्वादिमपन्न-
स्तेनापि न मम तुल्योऽस्ति कश्चित्कोऽन्योऽस्ति सद्यस्तुल्यो मया, किंच यस्ये
यागेनाप्यन्यानभिभविव्यामि दास्यामि नटादिभ्यो मोदिष्ये हर्षं चातिशयं
प्राप्स्यामीत्येवमज्ञानेन विमोहिता अज्ञानविमोहिता विविधमविवेकभावमापन्नाः ॥ १५ ॥

अनेकचित्तविभ्रान्ता मोहजालसमावृताः ।

प्रसक्ताः कामभोगेषु पतन्ति नरकेऽशुचौ ॥ १६ ॥

अनेकेति । अनेकचित्तविभ्रान्ता उक्तप्रकारेनैकैश्चित्तैर्विविधं भ्रान्ता अनेकचित्त-
विभ्रान्ता मोहजालसमावृता मोहोऽविवेकोऽज्ञानं तदेव जालमिवावरणात्मकत्वात्तेन
ममावृताः प्रसक्ताः कामभोगेषु तत्रैव निपण्णाः सन्तस्तेनोपनितकल्मषाः पतन्ति
नरकेऽशुचौ वैतरणादौ ॥ १६ ॥

आत्मसंभाविताः स्तब्धा धनमानमदान्विताः ।

यजन्ते नामयज्ञैस्ते दम्भेनाविधिपूर्वकम् ॥ १७ ॥

आत्मेति । आत्मसंभाविता सर्वगुणविशिष्टयात्मनैव संभाविता आत्मसंभा-
विता न साधुभिः, स्तब्धा अप्रणयात्मनो धनमानमदान्विता धननिमित्तो मागो मदश्च
ताभ्या धनमानमदाभ्यामन्विता यजन्ते नामयज्ञैर्नाममात्रैर्यज्ञैस्ते दम्भेन धर्मध्वजिप-
विधिपूर्वकं विहिताङ्गतिकतंभ्यतारहितम् ॥ १७ ॥

अहंकारं बलं दर्पं कामं क्रोधं च संश्रिताः ।

मामात्मपरदेहेषु प्रद्विपन्तोऽभ्यसूयका ॥ १८ ॥

अहमिति । अहंकारमहंकरणमहकारो विद्यमानैरविद्यमानैश्च शुणैरात्मन्यध्यातो-
पितैर्विशिष्टमात्मानमहमिति मन्यते सोऽहंकारोऽविद्यात्स्यः कष्टतमः सर्वदोषाणां
मूलं सर्वानर्थप्रवृत्तीनां च तम् । तथा बलं पराभिभवनिमित्तं कामरागान्वितं दर्पं दर्पो
नाम यस्याद्भवे धर्ममनिकामनि सोऽयमन्तःकरणाश्रयो दोषविशेषः कामं स्व्यादिविषय
क्रोधमनिष्टविषयमेतानन्याश्च महतो दोषान्तमिताः किंच ते मामीधरमात्मपर-
देहेषु स्वदेहे परदेहेषु च तद्बुद्धिकर्मसाक्षिभूतं मां प्रद्विपन्तो मच्छासनानि-
वर्तित्वं प्रदेपस्त्वं कुर्वन्तोऽभ्यसूयका' सन्मार्गस्थानां गुणेष्वसहमानाः ॥ १८ ॥

तानह द्विपतः क्रूरान्संसारेषु नराधमान् ।

क्षिपाम्यजस्रमशुभानासुरीप्सेव योनियु ॥ १९ ॥

तानहमिति । तानह सर्वान्तर्यामिण्यप्रतिपक्षभूतान्साधुदेविणो द्विषतश्च मां
कुरान्तसारेष्वेव नरकस्यतरणमार्गेषु नराधमानधर्मदोषवस्वात्क्षिपामि प्रक्षिपान्वजस्र
सततमशुभानशुभकर्मकारिण आसुरीधेवकूरकर्मप्राथ्यासु -वाप्रतिहारादिबोनिषु क्षिपा
मीत्यनेन संबन्ध ॥ १९ ॥

आसुरीं योनिमापन्ना मूढा जन्मनि जन्मनि ।

सामप्राप्यैव कौन्तेय ततो यान्त्यधर्मां गतिम् ॥ २० ॥

आसुरीमिति । आसुरीं योनिमापन्ना प्रतिपन्ना मूढा अविवेकिनो जन्मनि जन्मनि प्रति
जन्म तमोवदुलारेष्वेव योनिषु जायमाना अधो गच्छन्तो मूढा मामीश्वरमप्राप्याना-
सायेव हे कौन्तेय ततस्तस्मादपि यान्त्यधर्मां निवृत्तमा गतिम् । सामप्राप्यैवेति न
मत्प्रोक्तौ काचिरप्याशङ्कस्तथो मच्छिष्टमापुमार्गमप्राप्येत्थं ॥ २० ॥

सर्वस्या आशुषां सपदं सक्षेपोऽयमुच्यते, यस्मिन्निविधे तर्ष आसुरसपद्मेदोऽ,
नन्तोऽप्यन्तर्भवति, यत्परिहारेण परिहृतश्च भवति, यन्मूल सर्वस्यानर्थस्य तदेतदुच्यते—

त्रिविधं नरकस्येदं द्वारं नाशनमात्मनः ।

कामः क्रोधस्तथा लोभस्तस्मादेतत्त्रयं त्यजेत् ॥ २१ ॥

त्रिविधं त्रिप्रकारं नरकस्य प्राप्तादिदं द्वारं नाशनमात्मनो यद्द्वारं त्रिविधं
नरकस्यात्मा कस्मैचिःपुरुषार्थस्य योग्यो न भवतीत्येतदत उच्यते द्वारं नाशनात्मन
इति । त्रिं तत्त्रयं क्रोधस्तथा लोभस्तस्मादेतत्त्रयं त्यजेत् । यत यत्तद्द्वारं नाशन
मात्मनस्तस्मात्क्रामादित्रयमेतत्त्यजेत् ॥ २१ ॥

(*) त्यागस्तुतिरियम्—

पुत्रैर्विमुक्तः, कौन्तेय तमोद्द्वारैस्त्रिभिर्नैर ।

भाचारत्यात्मन श्रेयस्ततो याति परां गतिम् ॥ २२ ॥

पुत्रैरिति । पुत्रैर्विमुक्तः कौन्तेय तमोद्द्वारैस्त्रिभिर्नैर नरकस्य दुःखयोद्धारकस्य
द्वाराणि कानादचरितैरैस्त्रिभिर्विमुक्तो नर आचरत्यनुनिवृत्तिः । निमात्मन श्रेयो
यत्प्रतिबद्धं पूर्वं नाचरति— तदयममाराचरति ततस्तद्वाररणायाति परां यतिं
मोक्षमपीति ॥ २२ ॥

सर्वस्यैतस्यासुरसपत्परिवर्जनस्य श्रेयभावरणस्य च शास्त्र कारणं शास्त्रव्याप्य
दुर्गमं शक्यं कर्तुं नान्यथात—

यः शास्त्रविधिमुत्सृज्य वर्तते कामकारत ।

न स सिद्धिमवाप्नोति न सुखं न परां गतिम् ॥ २३ ॥

* ASS reads this as part of Bhasya on v 21

— POA and VPP read नाचचार for नाचरति

यः शास्त्रविधिं* कर्तव्याकर्तव्यज्ञानकारणं विधिप्रतिषेधास्यसुरसृज्य स्वत्वा
वर्तते कामकारत. कामप्रयुक्तः सन्न स सिद्धिं पुरुषार्थयोग्यतामवाप्नोति । नाप्यरिमहोके
शुखं नापि परां प्रकृष्टां गतिं स्वर्गं मोक्षं वा ॥ २३ ॥

तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ते कार्याकार्यव्यवस्थितौ ।

ज्ञात्वा शास्त्रविधानोक्तं कर्म कर्तुमिहाहंसि ॥ २४ ॥

इति श्रीमद्भागवते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयासक्यां भीष्म-
पर्वणि श्रीभगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे
श्रीकृष्णार्जुनसंवादे दैवासुरसंपद्विभागयोगो
नाम षोडशोऽध्यायः ॥ १६ ॥

तस्मादिति । तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं ज्ञानसाधनं ते तत्र कार्याकार्यव्यवस्थितौ कर्तव्या-
कर्तव्यव्यवस्थायामतो ज्ञात्वा बुद्ध्या शास्त्रविधानोक्तं विधिप्रतिषेधानं शास्त्रेण विधानं
शास्त्रविधानं कुर्यान्न कुर्यादित्येवंलक्षणं तेनोक्तं स्वकर्म यत्तत्कर्तुमिहाहंसि । इहेति
कर्माधिकारभूमिप्रदर्शनार्थमिति ॥ २४ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिव्राजकाचार्यगण्डविजयभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीम-
च्छंकरभगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये दैवासुरसंपद्विभागयोगो
नाम षोडशोऽध्यायः ॥ १६ ॥

* VPP and POA add शास्त्र वेदस्तस्व विधिम् after शास्त्रविधिम्,
a reading noticed by ASS also.



सप्तदशोऽध्यायः ।

तस्माच्छास्त्रं प्रमाणं त इति भगवद्राज्याहम्भप्रश्नोक्तम्—

अर्जुन उवाच—

ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते अद्रवान्विताः ।

तेषां निष्ठा तु का कृष्ण सत्त्वमाहो रजस्तमः ॥ १ ॥

ये केचिदविशेषिताः शास्त्रविधिं शास्त्रविधानं श्रुतिस्मृतिशास्त्रचोदनामुत्सृज्य परिलज्जं यजन्ते देवार्दीभूयन्ति अद्रवास्तिव्यनुदधान्विताः सत्त्वका सन्त ध्रुतिलक्षणं स्मृतिलक्षणं वा कंचिच्छास्त्रविधिमपश्यन्तो घृद्धव्यवहारदर्शनादेव अद्रधानतया ये देवार्दीभूयन्ति त इह ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते अद्रवान्विता इत्येव गृह्यन्ते । ये पुनः कंचिच्छास्त्रविधिमुपलभमाना एव तमुत्सृज्यावधाविधिं देवार्दीभूयन्ति त इह 'ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्त' इति न परिगृह्यन्ते । कस्माच्छ्रद्धवान्वितत्वविशेषणात् । देवार्दिपूजाविधिपरं किञ्चिच्छास्त्रं पश्यन् एव तदुत्सृज्याअद्रधानतया तद्विहितायां देवार्दिपूजाया अद्रवान्विता प्रवर्तन्त इति न शक्यं नन्यविधुं यस्मात्तस्मात्पूर्वोक्ता एव 'ये शास्त्रविधिमुत्सृज्य यजन्ते अद्रवान्विता' इत्येव गृह्यन्ते । तेषामेवभूतानां निष्ठा तु का कृष्ण सत्त्वमाहो रजस्तमः किं सत्त्व निष्ठावस्थानमाहोस्त्रिप्रबोधेऽथ वा तम । एतदुक्तं भवति या तेषां देवार्दिपिवा पूजा सा किं सात्त्विकमाहोस्त्रिद्वारच्युत तामसीति ॥ १ ॥

सामान्यविषयोऽथ प्रभो नाप्रविमन्व्यं प्रतिवचनमर्हतीति—

श्रीभगवानुवाच—

त्रिविधा भवति अद्वा देहिनां सा स्वभाषजा।

सार्विकी राजसी चैव तामसी चेति तां शृणु ॥ २ ॥

त्रिविधा त्रिप्रकारा भवति अद्वा । यस्यां निष्ठायां त्वं कृच्छसि देहिनां सा

स्वभावजा । जन्मान्तरकृतो धर्मादिसत्कारो मरणकालेऽभिगम्यत् स्वभाव
उच्यते ततो जाता स्वभावजा । सार्विकी सर्वनिर्वृत्ता देवपूजादिविषया, राजसा
रजोनिर्वृत्ता यक्षरक्षपूजादिविषया, तामसी तमोनिर्वृत्ता प्रेउपिशाचादिपूजाविषयैव
त्रिविधा तामुच्यमाना अद्वा शृणु ॥ २ ॥

सैव त्रिविधा भवति—

सत्त्वानुरूपा सर्वस्य अद्वा भवति भारत ।

अद्वामयोऽय पुरुषो यो यच्छद् स एव स ॥ ३ ॥

सत्त्वानुरूपा विशिष्टमक्षारापेतान्त करणानुरूपा सर्वस्य प्राणिजातस्य अद्वा
भवति भारत । एवैव तत किं स्वादित्युच्यते अद्वामय अद्वाप्रायोऽय पुरुष
मसारी जीव । यथ यो यच्छद्वा या अद्वा यस्य जीवस्य स यच्छद् स एव
तच्छद्दानुरूप एव स जीव ॥ ३ ॥

ततश्च कार्येण लिङ्गेन देवादिपूजया सत्त्वादिनिष्ठानुमेयेत्याह—

यजन्ते सात्त्विका देवान्यक्षरक्षासि राजसाः ।

प्रेतान्भूतगणांश्चान्ये यजन्ते तामसा जनाः ॥ ४ ॥

यजन्ते पूजयन्ति सार्विकी सत्त्वनिष्ठा देवान्, यक्षरक्षासि राजसा, प्रेतान्भूत
गणांश्च सप्तमातृकादींश्चान्ये यजन्ते तामसा जना ॥ ४ ॥

एव कार्यतो निर्णीता सत्त्वादिनिष्ठा शास्त्रविध्युत्सर्गे तत्र कश्चिदेव सद्देसु
देवपूजादित्यर सत्त्वनिष्ठो भवति बाहुस्येन तु रजोनिष्ठारतमोनिष्ठाश्चैव
प्राणिनो भवन्ति, यथम्—

अशास्त्रविहितं धोर तप्यन्ते ये तपो जनाः ।

दग्ग्माहकारसयुक्ता कामरागबलान्विताः ॥ ५ ॥

अशास्त्रविहितं न शास्त्रविहितमशास्त्रविहितं धोर पीडाकर प्राणिनामात्मनश्च
तपस्तप्यन्ते निर्बन्धयति ये तपो जनास्त न दग्ग्माहकारसयुक्ता दग्ग्मश्वाहकारश्च
दग्ग्माहकारी ताभ्यां सयुक्ता दग्ग्माहकारसयुक्ता कामरागबलान्विता कामश्च रागश्च
कामरागौ तस्त्वन बल कामरागबल तेनान्विता कामरागबलैवान्विता ॥ ५ ॥

वर्शयन्तः शरीरस्य भूतग्राममचेतसः ।

मां चैवान्तःशरीरस्य तान्निदग्ग्गामुरनिदग्ग्गान् ॥ ६ ॥

वर्शयन्त इति । वर्शयन्त इति । शरीरस्य भूतग्राम मरणसमुदायम
चेतमोऽविवेचिनो गां यैव तत्कर्मपुद्गिसाक्षिभूतमन शरीरस्य वर्शयन्तो मद-

सुवासनाच्छरणमेव मन्त्रार्थानं तान्विद्वान्मुनिश्चवानाशुते निश्चये देशं त आशु-
निश्चयान्परिहरणार्थं विद्वोत्सुपदेशः ॥ ९ ॥

आहारानां च त्वयस्त्रिभारिवर्गवस्तुषु विज्ञानात् यथाक्रमं सात्त्विक
राजसवाममपुष्टप्रतिकारदर्शनमिह क्रियते त्वयस्त्रिभारिश्चाहारविशेषेभ्यःप्रामा-
णीयनिष्क्रेण विज्ञानं सात्त्विकं च राजसवं तामसं च पुष्ट्या
रजसमोलिङ्गानामाशरणां परिवर्तनार्थं तस्मिन्निज्ञानं योवादानार्थं तथा यथा-
शीनामपि मत्स्यदिग्गामेदेन त्रिविधप्रतिवादनमिह राजसवामममपुष्ट्या च च सु-
नामं परिशद्वेत्त्याविक्रान्तिवानुनिष्ठदिशेकमर्थम्—

आहारस्यपि सर्वस्य त्रिविधो भवति त्रिवः ।

यथाह्यभ्यया दानं तेषां भेदमिदं नृपु ॥ ७ ॥

आहारस्यपि सर्वस्य भोक्तृत्रिविधो भवति त्रिव इत्यन्था यथाया भवत्यवा
दानं तेषामाहारार्थो भेदमिदं नृपु ॥ ७ ॥

आयुःसाधकानारोग्यमुत्प्राप्तिविधिर्दर्शना ।

रस्या त्रिधा गिरा हृषा भादाराः सात्त्विकत्रियाः ॥ ८ ॥

आयुरिति । आयुश्च मरुत्त च यत्त चारोग्यं च सुखं च प्रीतिश्च तानां वि-
धेना आयु मरुत्तचरोग्यसुखप्रीतिविवर्धनार्थं च रस्या रसोपां विष्णुः श्वेदना-
दिवराभिरकाशवापिनो देवे, हृषा हृदयत्रिधा भादारा सात्त्विकत्रियाः सात्त्विक-
रसेष्टा ॥ ८ ॥

कट्वम्बलरगापुष्पाबीजेषुशरिदादिन ।

भादारा राजसस्येष्टा दुःखसोऽस्मयमदाः ॥ ९ ॥

कटिवर्गः । कटुष्णो रगाऽपुष्पाऽऽविशाम्बुः कटुवादिषु सर्वेषु सांज्ञाऽपि
कटुसोऽस्मय इत्यत्र कटुवम्बलरगापुष्पाबीजेषुशरिदादिना भादारा राजसस्येष्टा दुःख
शांतामयमदा दुःखं च शोकं नाशय च प्रपञ्चगादि दुःखसोऽस्मयमदाः ॥ ९ ॥

यातयामं गारमं पूतिं पर्युतिं च यत् ।

उच्छिष्टमपि जामेप्य भोजनं तामगतिथम् ॥ १० ॥

यातयामं गारमं । यातयामं मन्दुपकं निरसं राजसस्येष्टाऽस्मयं यत्पि-
पुष्पं पूतिं दुर्गन्धं पर्युतिं च यत्त म्भ्रातय-परिने च उच्छिष्टमपि च सुभाऽऽस्म-
यमेष्टमयमदां भोजनवीदुशं जामगतिथम् ॥ १० ॥

अभेदाती यथास्त्रिविध उच्यते—

अकलाकाकुभिर्मिर्षजो विधिरहो य इत्यने ।

यत्तभ्यमेवेति मनः समाधाप म, सात्त्विकः ॥ ११ ॥

अफलाकाङ्क्षिभिरप्यर्थिभिर्वशो विधिदृष्टः शास्त्रबोदनादृष्टो यो यश्च इत्यने
निर्वर्त्यने यष्टव्यमेवेति यश्चस्वरूपनिर्वर्तनमेव कार्यमिति मनः समापाय नानेन
पुरुषार्थो मम कर्तव्य इत्येवं निश्चित्य स सात्त्विको यश्च उच्यते ॥ ११ ॥

अभिसंधाय तु फलं दम्भार्थमपि चैव यत् ।

इज्यते भरतश्रेष्ठ तं यज्ञं विद्धि राजसम् ॥ १२ ॥

अभिसंधायेति । अभिसंधायोद्विष्य फलं दम्भार्थमपि चैव यदिज्यते भरतश्रेष्ठ
यज्ञं विद्धि राजसम् ॥ १२ ॥

विधिहीनमसृष्टञ्च मन्त्रहीनमदक्षिणम् ।

अदाविरहितं यज्ञं तामसं परिचक्षते । १३ ॥

विधिहीनमिति । विधिहीनं यथाचोदितविपरानम्, असृष्टात्र ब्राह्मणेभ्यो न सृष्टं
न दत्तमत्र यस्मिन्पक्षे सोऽसृष्टात्रस्तमसृष्टात्रम्, मन्त्रहीनं मन्त्रतः स्वरतो वर्ण-
तश्च विद्युक्तं मन्त्रहीनम्, अदक्षिणमुक्तदक्षिणारहितं, अदाविरहितं यज्ञं तामसं
परिचक्षते तमोनिर्वृत्तं कथयन्ति ॥ १३ ॥

अधेदानीं तपस्विभिरमुच्यते—

देवद्विजगुरुप्राज्ञपूजनं शौचमार्जवम् ।

ब्रह्मचर्यमहिंसा च शरीरं तप उच्यते ॥ १४ ॥

देवाश्च द्विजाश्च गुरुश्च प्राज्ञाश्च देवद्विजगुरुप्राज्ञास्तेषां पूजनं देवद्विजगुरुप्राज्ञपूजनं
शौचमार्जवमृजुत्वं ब्रह्मचर्यमहिंसा च शरीरनिर्वर्त्यं शरीरं शरीरप्रधानैः सर्वैरेव
कार्यकरणैः कर्त्रादिभिः साध्यं शरीरं तप उच्यते । पञ्चैते तस्य हेतव इति
हि वक्ष्यति (XVIII. 15) ॥ १४ ॥

अनुद्वेगकरं वाक्यं सत्यं प्रियहितं च यत् ।

स्वाध्यायाभ्यसनं चैव बाह्म्यं तप उच्यते ॥ १५ ॥

अनुद्वेगेति । अनुद्वेगकरं प्राणिनामदुःखकरं वाक्यं सत्यं प्रियहितं च यत्प्रियहितं
दृष्टादृष्टार्थं । अनुद्वेगकरत्वादिभिर्धर्मैर्वाक्यं विशिष्यते । विशेषणधर्मसमुच्चयार्थश्चशब्दः ।
परप्रत्यायनार्थं प्रयुक्तस्य वाक्यस्य मत्प्रियहितानुद्वेगकरत्वानामन्यनमेव द्वाभ्यां त्रिभिर्वा
हीनता स्वापदि, न बाह्म्यतपस्वम् । तथा सत्यवाक्यस्वेतरेषामन्यनमेव द्वाभ्यां त्रिभिर्वा
हीनतायां न बाह्म्यतपस्वम् । तथा प्रियवाक्यस्वापीतरेषामन्यनमेव द्वाभ्यां त्रिभिर्वा
हीनतस्य न बाह्म्यतपस्वम् । तथा हितवाक्यस्वापीतरेषामन्यनमेव द्वाभ्यां त्रिभिर्वा
विद्युक्तस्य न बाह्म्यतपस्वम् । किं पुनस्तत्तपो यत्फलं वाक्यमनुद्वेगकरं प्रियहितं च
यत्तत्परमं तपो बाह्म्यतपः । यथा शान्तो भव वत्स स्वाध्यायं योगं चानुतिष्ठ तथा ते
भयो भविष्यति इति । स्वाध्यायाभ्यसनं चैव यथाविधि बाह्म्यं तप उच्यते ॥ १५ ॥

मन प्रसाद सौम्यत्व मौनमाभविनिग्रह ।

भावसमुद्भिरित्येतत्तपो मानसमुच्यते ॥ १६ ॥

मन इति । मन प्रसादो मनस प्रशान्ति सच्छतापादन मनस प्रसाद ।
सौम्यत्वं यसौमनस्यमाहुर्मुखादिप्रसादकार्योद्येयान्त करणस्य* घृत्त मौन
वाक्यतपस्योऽप मन रायनपूर्वको भवतीति कारणेण कारणमुच्यत मन सयमा मौनमिति ।
आत्मविनिग्रहा मनानिराध सतत सामान्यरूप आभविनिग्रहा वाग्विपर्यस्यैव
मनस* सयमो मौनमिति विशेष । भावसमुद्भि परैर्ध्वजद्वारकालेऽमायात्रित्व
भावसमुद्भिरित्येतत्तपो मानसमुच्यत ॥ १६ ॥

यथोक्त काविक वाचिक मानस च तपस्तप नरै सत्तादिभेदेन कथं त्रिविध
भवतीत्युच्यते—

अद्वया परया तस तपस्तत् त्रिविध नरै ।

अफलाकाङ्क्षिभिर्युक्तै सात्त्विक परिचक्षते ॥ १७ ॥

अद्वयास्तिक्यद्वया परया प्रकृत्या तप्तननुष्ठित तपस्तप्रकृत त्रिविध त्रिविधकार
ष्यपिष्ठान नरैरनुष्ठातुभिरफलाकाङ्क्षिभि फलाकाङ्क्षाराहितैर्युक्तै समाहितैरदादृश
तपस्तसात्त्विक सन्ननिवृत्त परिचक्षते कथयति शिष्टा ॥ १७ ॥

सत्कारमानपूजार्थं तपो दम्भेन चैव यत् ।

क्रियते तदिह प्रोक्त राजस चलभ्रुवम् ॥ १८ ॥

सत्कारेति । सत्कारमानपूजार्थं सत्कार साधुकार साधुरय तपस्ता ब्राह्मण
इत्येवमर्थं मानो मानस प्रत्युत्थानाभिवाचनादिस्तार्थं पूजा पारप्रशालनात्वंनाशयि
त्त्वादिस्तदर्थं च तप सत्कारमानपूजार्थं दम्भेन चैव यत्क्रियत तपस्तदिह प्राक्त
कथित राजस चल फादाचित्कफलत्वेनाधुवम् ॥ १८ ॥

मूढमाहेणात्मनो यत्पीडया क्रियते तप ।

परस्योत्सादनार्थं वा तत्तामसमुदाहृतम् ॥ १९ ॥

मूढति । मूढमाहेणाविनेकनिश्चयेनात्मन पीडया क्रियते यत्तप परस्योत्सादनार्थं
वेनात्तार्थं वा तत्तामस तप उदाहृतम् ॥ १९ ॥

इदानीं दानभेद उच्यते—

* ABS reads मुखादिप्रसादकार्यान्त करणस्य ।

दातव्यमिति यद्दानं दीयतेऽनुपकारिणे ।

देशे काले च पात्रे च तद्दानं सात्त्विकं स्मृतम् ॥ २० ॥

दातव्यमित्येव मनः कृत्वा यद्दानं दीयतेऽनुपकारिणे प्रत्युपकारासमर्थाय सम-
र्थायपि निरपेक्षं दीयते देशे पुण्ये कृत्स्नेनादौ काले मकान्त्यादौ पात्रे च षडङ्ग-
विद्वेदपाराण इत्यादौ तद्दानं सात्त्विकं स्मृतम् ॥ २० ॥

यत्तु प्रत्युपकारार्थं फलमुद्दिश्य वा पुनः ।

दीयते च परिक्लिष्टं तद्दानं राजसं स्मृतम् ॥ २१ ॥

यत्त्विति । यत्तु दानं प्रत्युपकारार्थं काले स्वयं मा प्रत्युपकरिष्यतीत्येवमर्थं फल-
वास्य दानस्य मे भविष्यत्यदृष्टमिति तदुद्दिश्य पुनर्दीयते च परिक्लिष्टं खेद-
मयुक्तं तद्दानं स्मृतम् ॥ २१ ॥

अदेशकाले यद्दानमपात्रेभ्यश्च दीयते ।

असत्कृतमवज्ञातं तत्तानमसमुदाहृतम् ॥ २२ ॥

अदेशेति । अदेशकालेऽपुण्ये देशे स्नेच्छाशुच्यादिसकीर्णैःकाले पुण्यहेतुत्वे-
नाप्रख्याते सक्रान्त्यादिविशेषरहितेऽपात्रेभ्यश्च मूर्खैतस्करादिभ्यो देशादिसपत्नौ
चासत्कृतं प्रियवचनपादप्रक्षालनपूजादिरहितमवज्ञातं पात्रपरिभवयुक्तं यद्दानं तत्ता-
नमसमुदाहृतम् ॥ २२ ॥

यज्ञदानतपःप्रभृतीनां साद्गुण्यकरणायायमुपदेश उच्यते—

ओं तत्सदिते निर्देशो ब्रह्मणास्त्रिविधः स्मृतः ।

ब्राह्मणास्तेन वेदाश्च यज्ञाश्च विहिताः पुरा ॥ २३ ॥

ओं तस्मित्येष निर्देशो निर्दिश्यतेऽनेनेति निर्देशस्त्रिविधो नामनिर्देशो
ब्रह्मणः स्मृतश्चिन्तितो वेदान्तेषु ब्रह्मविद्धि । ब्राह्मणास्तेन निर्देशेन त्रिविधेन
वेदाश्च यज्ञाश्च विहिता निर्मिता पुरा पूर्वमिति निर्देशस्तुत्यर्थमुच्यते ॥ २३ ॥

तस्मादोमित्युदाहृत्य यज्ञदानतपःक्रियाः ।

प्रवर्तन्ते विधानोक्ताः सततं ब्रह्मवादिनाम् ॥ २४ ॥

तस्मादोमित्युदाहृत्योच्चार्य यज्ञदानतपः क्रिया यज्ञादिस्वरूपा क्रिया प्रवर्तन्ते
विधानोक्ता शास्त्रचोदिता सततं सर्वदा ब्रह्मवादिना ब्रह्मवदनशीलानाम् ॥ २४ ॥

तदित्यनभिसंघायं फलं यज्ञतपःक्रियाः ।

दानक्रियाश्च विविधाः त्रियन्ते मोक्षकारिभिः ॥ २५ ॥

तदिति । तदित्यनभिर्भवाय तदिति ब्रह्माभिधानमुच्चारणभिर्भवाय च कर्मणः
फल यज्ञतप क्रिया यज्ञक्रियाश्च तप क्रियाश्च यज्ञतपःक्रिया दानक्रियाश्च विविधाः
शुभहिरण्यप्रदानादिलक्षणाः कियन्ते निर्वर्त्यन्ते मोक्षनादक्षिभिर्मौंशार्थिभिर्मुमु-
क्षुभिः ॥ २५ ॥

अंतच्छब्दयोर्द्विनियोग उक्तोऽप्येदानीं सच्छब्दस्य विनियोगः बध्यते—

सद्भावे साधुभावे च सदित्येतत्प्रयुज्यते ।

प्रशस्ते कर्मणि तथा सच्छब्दः पार्थ युज्यते ॥ २६ ॥

सद्भावेऽसत् सद्भावे तथाविद्यमानस्य पुत्रस्य जन्मनि तथा साधुभा-
वेऽसद्बृत्तस्यासाधोः सद्बृत्तता साधुभावस्तस्मिन्साधुभावे च भदित्येवमभिधानं
ब्रह्मणः प्रयुज्यते तत्रोच्यतेऽभिधीयते । प्रशस्त कर्मणि विवाहादौ च तथा सच्छब्दः
सार्थं युज्यते प्रयुज्यत इत्येतत् ॥ २६ ॥

यज्ञे तपसि दाने च स्थितिः सदिति चोच्यते ।

कर्म चैव तदर्थीयं सदित्येवाभिधीयते ॥ २७ ॥

यज्ञे यज्ञकर्मणि या स्थितिरतपसि च या स्थितिर्दाने च या स्थितिः सा
सदित्युच्यते विद्वद्भिः, कर्म चैव तदर्थीयं यज्ञदानतपोऽर्थीयमथवा यस्याभि-
मानत्रयं प्रकृतं तदर्थीयमीश्वरार्थीयमित्येतत् । सदित्येवाभिधीयते ।
इदं तच्च तपसादिकर्मासाधिकं त्रिगुणमपि श्रद्धापूर्वकं यज्ञोऽभिधानत्रय-
योगेण सगुणं सात्त्विकं संपादितं भवति ॥ २७ ॥

तत्र च सर्वत्र श्रद्धाप्रधानतया सर्वं संपाद्यते यस्मात्तस्मात्—

अश्रद्धया हुतं दत्तं तपस्तप्तं कृतं च यत् ।

असदित्युच्यते पार्थ न च तत्रैव नो ह्यह ॥ २८ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाहस्र्यां संहितायां वैयाकन्यां भीष्म-

पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे

श्रीकृष्णार्जुनसंवादे श्रद्धात्रयविभागयोगो नाम

सप्तदशोऽध्यायः ॥ १७ ॥

अश्रद्धया हुतं इत्येवं कृतं दत्तं च श्राद्धोभ्योऽश्रद्धया, तपस्तप्तमनुष्ठानमश्रद्धया,
अश्रद्धयैव कृतं यत्स्तुतिनमस्कारादि तत्तत्तन्मनादित्युच्यते ॥

वाह्यत्वात्पर्य । न च तद्वहायास्यमपि प्रेक्ष्य फलाय नो भवोहार्यं साधुभि-
निन्दितत्वादिति ॥ २८ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपतिजानकाचार्यगोविन्दभगवत्पूज्यपादाक्षिष्यश्रीमच्छंकर-

भगवतः कृतौ श्रीभगवद्गीताभाष्ये अष्टाध्यायविभागयोगो नाम
सप्तदशोऽध्यायः ॥ १७ ॥



Adhyāya V

1. (1) Śankara has written a long introduction to this Adhyāya in which he tries to show that the sannyāsa with which the Yoga is compared in v. 1-6 is the sannyāsa without the knowledge (ज्ञानरहितः संन्यासः) Some of his arguments and our replies to the same are as follows:—

(a) Sankara—Several verses of Adhyāya IV, viz., 18, 19, 21, 22, 24, 33, 34, 37 teach sannyāsa accompanied by knowledge We have however shown that these verses and also IV. 42 deal with the Yoga or the Karmayoga which is in our opinion accompanied by the highest knowledge (IV. 35),

(b) According to Śankara Bha. GI IV. 42 teaches the Karmayoga 'which is not accompanied by knowledge' in the opinion of Sankara

We have shown that Bha. GI IV. 42 mentions योग which is preceded by the knowledge of Atman.

(c) These Sannyāsa and Yoga are mutually contradictory because the former is accompanied by knowledge and the latter is not

We hold that both are accompanied by knowledge and since the Yoga is preceded by the renunciation of all desire for the rewards of actions, it is on a par with the sannyāsa which involves the renunciation of both the actions and the desires

(2) ननु चात्मीवदेो ज्ञानयोगेन निष्ठा

In Note (1) above we have noticed that in the opinion of Śankara a great number of the verses of Adhyāya IV deal with ज्ञानरहितः संन्यासः (and Bha. GI IV. 42 deals with योग

which is "ज्ञानरहितकर्मानुष्ठान") and in Bha. Gl. V. 1 a question as to which of the above two is better than the other is asked. So, an opponent asks Śāṅkara that this question is not consistent with the teaching of Adh. IV as interpreted by Śāṅkara himself. (In our opinion all these verses of Adhyāya IV deal with the Karmayoga which means the Path of Disinterested Action) Moreover, there can be no question of the better one out of two paths one of which is preceded by knowledge and the other is not.

In our opinion this पूर्वपक्ष itself is an important refutation of Śāṅkara's view about these verses of the Gītā Śāṅkara replies that though the sannyāsa of Adh. IV is ज्ञानसहित-संन्यास, the संन्यास in the question of Bha. Gl. V. 1 is ज्ञानरहित-संन्यास and therefore a question about the better one out of ज्ञानरहितसंन्यास and ज्ञानरहितकर्मानुष्ठान is quite possible. This reply is only a lame defence of his mistake by Śāṅkara. The fact is that between ज्ञानसहितसंन्यास and ज्ञानरहितकर्मानुष्ठान, a preference can be and is pointed out here. "अनात्मविदपि कर्ता पक्षे प्राप्नोऽनूषत एव" is a false assumption of Śāṅkara.

(3) प्रतिवचनवाक्यार्थ... . . Sankara:—

We shall later on see that the reply of the Lord also does not favour Śāṅkara.

For the other points raised by Sankara in his introduction *vide* our summary of the same in the foot-notes of his bhāṣya

1. (1) According to Śāṅkara the संन्यास in these verses (1-6) is Renunciation devoid of the knowledge (ज्ञानरहितसंन्यास).

But according to the context both Sannyāsa and Yoga mentioned here are those preceded by the knowledge, because they are said to lead (directly) to the final beattitude (निश्चयसत्कर) in v. 2. In v. 6 Śāṅkara himself takes the word sannyāsa as the Renunciation in the proper sense.

(2) मे कनरक्ष्येः and श्रेयोवाहिमं स्वाय्—Śā. bhāṣya.

Sankara tries to show that the question of Arjuna is about his own fitness for the Path he should follow to get his own good, because later on he will say that the answer of the Lord is also about Arjuna's own good. Sankara does not recognise the fact that even for the *jñānin* the Path of Yoga is regarded by the Gita as better than the Path of *Sannyāsa*.

(3) To what verses in Adh III and IV, does पुन. in v 1A refer? 'पुन' does not mean that once (e.g. in Adh II or III) the Lord had told A. about both the *Sannyāsa* and the Yoga and that he again (e.g. in Adh IV) told him about the same two.

Sankara does not seem to be particular in explaining पुन, he has referred to पुन twice (साख्यानं सन्धानिना ज्ञानयोगेन निष्ठा पुन कर्मयोगेन योगिना निष्ठा प्रोक्ता and सत्यास शसति वचनमीत्येतद् । पुनर्योग च शसति) without mentioning what two passages are referred to by पुन but he seems to hold that ज्ञानसहितसाख्य or सन्धास and कर्मयोग were first mentioned in Adhyāya II and they are again mentioned in Adhyāyas III and IV and the Lord does not mention his preference for either but says that साख्य and योग are for two different classes of men.

We hold that Arjuna's question (Bha. GI III. 1) is already answered in Bha. III GI 8 (कर्म ज्यायो ह्यवगम)

According to Sankara Arjuna's doubt in Bha GI V 1 is based upon the statement in Bha GI III 4 and the कर्मयोग laid down in Adh. III and IV. Thus, Sankara having explained सन्धास or साख्य in Bha. GI V 1-4 as ज्ञानसहितसन्धास tries to trace it to Bha GI III 4

We hold that साख्य does not mean सन्धान (Vide our interpretation of Bha GI II)

So, we suggest the following explanation of पुन 'पुन' does not mean that both सन्धान and योग are stated by the Lord at two places in Adh II-IV. We suggest that Arjuna objects to two points having been mentioned by the Lord

at two places, he wants to know and to hear about only one path which he should follow without any further discussion. So, he complains not about सन्यास and योग being once mentioned Adh II and again in Adh III-IV, but he complains against two standpoints being mentioned twice. He had complained against the mention of बुद्धि and कर्म in Bha GI III 1 and wanted to know only one of the two now he again finds that the Lord has mentioned two paths in Bha GI IV (I *vide* IV 20 22 28 where सन्यास as well as योग are referred to) and so he does not like this method of Kṛṣṇa, he wants Kṛṣṇa to let him know only one path which he should follow.

So, the Lord has not mentioned सन्यास and कर्मयोग in Adh. II, but he has mentioned them both in Adhyaya IV (See अपि in Bha. GI IV 20 22, some of the Yajnas e.g. in v 26-27 refer to सन्यासिन्ः, also v 28 while Bha GI IV 32-42 deal with कर्मयोग only.)

(4) यच्छ्रेयः—Sankara explains this as 'यदनुष्ठानाच्छ्रेयो वासिर्मम स्वार्' Thus he tries to bring in मम though it is not given in the verse. By 'introducing मम in the verse he makes the question raised by Arjuna here a question meant for Arjuna (or a मध्यम अधिकारिन्) only. But this is not supported by the word of the verse. His question is a question for the entire humanity.

(5) एवम्—अन्यतरत्सद्वैकपुरुषानुष्ठयत्वात्तमवात्—Sa bha Perhaps Sankara emphasizes सद्वैकपुरुषानुष्ठयत्वानुभव (impossibility of being practised by the same man at the same time) because he believes the ज्ञान leads to सन्यास and कर्म is devoid of ज्ञान, so one and the same man cannot be ज्ञानिन् and at the same time follow the path of कर्मयोग. But it should be remembered that ज्ञान is not in conflict with कर्मयोग rather the Gītā emphasizes that after the attainment of ज्ञान the कर्मयोग should be practised (Bha GI 42) in preference to सन्यासयोग the Path of Renunciation which may be pursued instead of कर्मयोग after ज्ञान is attained. सन्यास is in conflict of कर्म and ज्ञान precedes both. (कर्म has two aspects सत्त्वं and साध्य, for which see above Note (4) on v IV 38.)

2 (1) According to Sankara the सन्यास in this verse is the सन्यास taken by an ignorant man (अनात्मविद्) such a man shall not be benefited by सन्यास at all So his सन्यास is inferior to the कर्मयोग which is in the opinion of Sankara practised only by the ignorant (अनात्मविद्)

In our opinion both सन्यास and कर्मयोग are to be followed after the attainment of ज्ञान and are equally good for the attainment of Moksa and yet the Gita prefers the Karmayoga The reason for this preference is the fact that the Path of Renunciation is more difficult than that of Karmayoga (Bha GI V 6A) and that a sage possessed of Karmayoga reaches Brahman without delay (Bha GI V 6B)

(2) नि श्रेयसवरी वरी—“ Both the Path of Renunciation and the Path of Disinterested Action lead to Moksa ” नि श्रेयस is मोक्ष the final Beatitude Sankara also explains नि श्रेयस as मोक्ष

As the सन्यास and कर्मयोग are here declared to be नि श्रेयस वरी they are Paths to be followed after the attainment of ज्ञान, because without ज्ञान it is impossible to get Moksa There are also many verses in the Gita where सन्यास and कर्मयोग are stated to be preceded by ज्ञान (Bha GI IV 20, 22, 35, 41, 42)

Sankara takes the सन्यास as the renunciation of the ignorant (अनात्मविद्) so he says that the renunciation and the disinterested action first lead to ज्ञान and then they lead to Moksa This addition of Sankara is not at all justified by any word in the verse, and, it is against the clear statement in the Gita as to the priority of the attainment of ज्ञान to the pursuit of सन्यास or कर्मयोग

(3) कर्मसंन्यासज्ञानेकलाद and स्मृति—Sankara has taken सन्यास as सन्यास followed by the ignorant so he adds केवलात् (pure, i e without the knowledge of Atman) By saying that the verse contains a स्मृति of कर्मयोग, Sankara means that the verse is not to be understood literally But this again

is wrong The Gita really favours कर्मयोग in preference to सत्यास of the ज्ञानिन् It is because he takes सत्यास in the verse as the मयाम of the ignorant that he has to add केवहात् and स्तौति

3 The कर्मयोग is superior to कर्ममयाम because really सत्यास means giving up love and hatred', not merely the abandonment of actions as such मोक्ष is attained by one who is free from द्वेष and आकांक्षा (or राग)

Sankara does not notice the importance of the verse at all The Gita prefers the spirit of सत्यास (absence of द्वन्द्वs) to the actual garb of सत्यास सुखम् is to be contrasted with दुःखम् in v 6 The Gita does not deny the Path of Renunciation of Action but prefers the Path of Disinterested Action to that of Renunciation because the former is easier than the latter

“वधाप्रमुच्यत” means the same as नह्य अधिगच्छति ”

4-5 (1) Sankara seems to take सारथ्य as सत्यास We hold that सारथ्य here refers to the Sāṃkhya mentioned in Bha. Gī II. 39 and therefore it does not mean सत्यास Hence in our opinion these two verses (4-5) deal with the सारथ्ययोग and कर्मयोग (याम् in v 4a is explained as कर्मयोग by Sankara also)

We have already stated why in our opinion the सारथ्य in Bha. Gī II (and elsewhere in the Gītā) cannot mean सत्यास In verses 4 5 there is also no reference to सारथ्य as सत्यास moreover the force of तु in v 6 seems to us to be that of distinguishing सत्यास (of the ज्ञानिन्) from both the सारथ्य and योग (i. e. कर्मयोग)

It may be asked why a reference to सारथ्य is made when as a matter of fact, a comparison of सत्यास and योग was being considered. We find an explanation in the force of तु in v 6 The author of the Gita puts सारथ्य on a par with योग (in v 4-5) and so he mentions सारथ्य along with योग and contrasts सत्यास with both सारथ्य and

योग As the verses (4 and 5) occur in a very natural way and as the author does not try to introduce the साख्य though it is a new factor in the discussion we suggest that in the days of the Gita the साख्य was a very well-known Path and some people considered it to be different from the Yoga, but the author of the Gita denied this difference and held that there was no difference between साख्य and योग, but that the real distinction was between साख्य and योग on the one side and सन्यास on the other

As regards the difference between साख्य and योग (=न्ययोग) in the pre-Gitā period we beg to suggest that the Gita explained the ancient कर्मयोग, which was believed to be a सकामयोग, as a निष्कामयोग In the आपस्तम्बीयधर्मसूत्र which must be placed prior to the Gita we read

विद्या प्रत्यनध्याय श्रुत न कर्मयोगे सत्वाणाम् ॥

'The holidays stated in the Sṛuti are with regard to the study, and not in the case of the Path of the rites described in the Mantras' (Āpastamba Dharmasutra I. 4. 12. 9) The same work knows the word योग in the sense of a Path e. g. in एतेन ह्यहं यागेन भूय पूर्वस्मालालाच्छ्रुतमकुर्वीत (By this Path I made a further study than at an earlier time Āpa Dha Su I. 4. 13. 22) and also in आध्यात्मिकान्योगाननुति ष्ठेश्वायसहिताननैश्चारिकान्- (He should perform the spiritual Paths together with *nyūya*, which prevent the wandering of the mind from its object and fix it on the contemplation of the Atman Āpastamba Dha. Su I. 8. 22. 1) The Manusmṛti perhaps depends upon such passages as these in the Āpastamba Dharmasutra when it says

कामात्मता न प्रशस्ता न चैवेहास्त्यकामता ।
काम्यो हि वेदाधिगम कर्मयोगश्च वैदिक ॥

(Manu II. 2)

Cf also अकामस्य क्रिया काचिद्द्रव्यते नेह कर्हिचिद् ।
यथाहि कुर्वते क्वचित्तत्कामस्य चेष्टितम् ॥

(Manu II. 4)

If these verses of Manu belong to a pre-Gītā period or are based upon pre-Gītā works like the Āpastamba Dharmasūtra, we can easily understand the new interpretation which the Gītā gave to the old कर्मयोग (Bha. Gl. IV. 23-33; III. 14-16) and also the fact that the Gītā rejects in toto the old interpretation of the Vedic Karma-kānda (e. g. in Bha. Gl. IX. 20-21, II. 42-48).

On the strength of the Gītā itself we hold that सांख्य was not a Path of संन्यास even in the days of the Gītā. सांख्य seems to have been originally a philosophy of the immortality of the soul (Bha. Gl. II and Katha Upa. II. 18-19) and then it was applied to the science of warfare ; and as a warrior fought with no particular anxiety about success in the war because he was equal-minded in both success (which meant the conquest of the kingdom of the earth) and failure (which also meant the conquest of enjoyment in the Heaven), the सांख्य philosophy lead to सांख्ययोग the Path of Sāmkhya (or the philosophy of the immortality of the soul) which was on a par with the कर्मयोग. But the Gītā made a change in the old sāmkhya when it made a सांख्ययोग out of सांख्य, just as it made a change in the sense of कर्मयोग. (Śve Upa. VI. 18 seems to be later than the Gītā.)

This change in the sense of सांख्य we notice for the first time in the fifth Adhyāya of the Gītā. In the second Adhyāya (Bha. Gītā. II. 37-39) we find the word सांख्य associated not only with the philosophy of the immortality of the soul but also with the heaven and the equal-mindedness in the case of success and failure of the war-effort. But in the fifth Adhyāya the सांख्य means a Path of equal-mindedness in success and failure (of a war-effort or any undertaking whatsoever) with the same reward as that of the Karmayoga, viz., the attainment of Brahman (the स्थान of the Lord). The Gītā particularly emphasizes this fact and therefore it seems to alter an older view about the same, which is already stated in Bha. Gl. II. 37-38.

(2) निष्प्रयत्नानुष्ठेययोः—Śā. bhāṣya. This is true about

सत्यास and कर्मयोग but not true about सारथ and कर्मयोग. According to the context of the Gita the same man may and can follow one out of the two because in either case he has to live as a ghrashta doing his duties disinterestedly, the difference between सारथ and योग (=कर्मयोग) being theoretical (or philosophical) and not practical. Even when the reward of the सारथ was the heaven or the conquest of the earth, the practical part of the सारथ Path was a disinterested effort of war and in that much it did not differ from the Karmayoga.

(3) सारथयोगो पृथग्भावा प्रवदन्ति न पण्डिता—*and* यस्मादे प्रवदन्ते स्थान तद्योगैरपि मन्यते—

Though we have suggested some points which both the सारथ and योग seem to have held for the exact information about the difference between these two Paths we have probably no source available to us. And our suggestion that verse 5 seems to criticise and modify an ancient belief that the सारथ and the योग lead to different goals is a conjecture and requires further evidence in the form of some text and so far no such text is available.

(4) यद्यजुनेन सत्यास कर्मयोग च वेदमभिप्रेत्य प्रश्न कृतो भगवास्तु तदपरित्यागेनैव स्वामिप्रेत च विशेष सयोग्य शब्दान्तरवाच्यतया प्रतिबन्धनं ददौ सारथवागविति ।

Here Sankara is at great difficulty in explaining the inconsistency between Arjuna's question and the Lord's reply. The fact is that Arjuna's question is not rightly interpreted by Sankara. According to Sankara verses 1-2 deal with सत्यास without ज्ञान and कर्मयोग without ज्ञान, but on the strength of the context we have shown that both सत्यास and कर्मयोग are Paths preceded by ज्ञान. Sankara's remarks that the Lord has not given up the implication of Arjuna's question but to it he has added what he intended to add (स्वामिप्रेत विशेष लयोग्य), do not seem to us to be convincing. "शब्दान्तरवाच्यतया"—We do not hold that सारथ is a synonym (शब्दान्तर) of सत्यास, nor does

(a) In the Gita it means that the साख्य and योग are two different Paths of equal status with the same goal and in that sense only they are one

(b) Mahabharata (MBh XII 305 19, 316 4, 305 31; 310 8, 26, 318 71, 100-101)-The साख्य and योग are one because the योग has adopted the साख्य doctrine of प्रकृति and because both have rejected the doctrine of 2 प्रकृतis of the Vedanta of the Gita. The साख्य and योग of the Mahabharata differed about the conception of the individual soul. The योग distinguished between the जीव and परमात्मन् while the साख्य did not.

(c) Classical Schools of साख्य and योग-The two are one, because both have the same philosophical doctrines, the doctrine of God in the योग being immaterial, (He being only a सुक्ष्मरूप, and not a जगत्कर्तृ), though they differ in the means of getting Moksa. विवर्क is the means according to साख्य and विश्ववृत्तिनिरोध through अष्टाङ्ग, आसन, etc, is the means in the Yoga School *

6 (1) Sankara's introduction to v 6 is noteworthy. If साख्य is a higher step than कर्मयोग, as Sankara has said in his commentary on v 5, then the natural conclusion will follow that साख्य is superior to कर्मयोग. But this conclusion is inconsistent with v 2 of this very Adhyāya, which clearly says that कर्मयोग is better than सन्यास. Sankara finds it necessary to solve this contradiction between his interpretation of v 5 and v 2. केवल in केवल कर्मगन्यासम् is Sankara's own addition. Again he has to say that सन्यास with ज्ञान is the topic in v 6 and is called साख्य in v 6. But the fact is that all the three viz, सन्यास and कर्मयोग in v. 1-2 and in v 5-6-7 and साख्य in v 5-6 are Paths accompanied by ज्ञान and there is no statement here in the Gita that साख्य is सन्यास with ज्ञान or that साख्य is superior to कर्मयोग. Sankara's अवतरणिका to v 6 is necessary for him because otherwise

* For a detailed explanation of Bha GI V 5B see the Author's Akāra A forgotten chapter in the history of Indian Philosophy, PP 57-58

he could not defend his interpretation of सन्यास in v 1-2 (and 6) as सन्यास without ज्ञान

(2) यस्तु कर्मयोगो वैदिक स तदर्थ्याद्योग मन्याम इति चोपचयते—Sa bhāsyā.—Here we should note that कर्मयोग is in Sankara's system a step to सारथ्य i. e सन्यास In order to make out this sense from this verse Sankara interprets the word ब्रह्म in v 6B as सन्यास This is absurd.

But the कर्मयोग has two aspects, as we have noticed already in our interpretation of Bha GI IV

The साधन aspect of कर्मयोग is a means to both सन्यास and the साध्य or फल aspect of कर्मयोग Therefore we are told in v 6A that it is difficult to reach सव्यास without the help of कर्मयोग

Sankara could have depended upon v 6A for his theory that कर्मयोग is a means to सन्यास and ought to have admitted the साध्य aspect of कर्मयोग stated in v 6B and interpreted ब्रह्म in the sense of the highest Reality

(3) सन्यासस्तु—The text does not seem to us to refer to सारथ्य in v 4-5 by सन्यास in v 6 सन्यास is here discussed in contrast to both साधन and योग stated in v 4-5 तु shows that the verse is a continuation of the topic of verses 2 and 3

(4) पारमार्थिक—Sa. bhā Sankara's addition of the word पारमार्थिक shows that also in v 1-2 सन्यास with ज्ञान is meant. In the verses (v 1-2 and 6) neither the word केवल nor the word पारमार्थिक occurs.

(5) मुनिर्मेननादीश्वरस्वरूपस्य मुनि—Sā bhāsyā Sankara implies that the योगी is not already a ज्ञानिन् (he simply meditates on the इश्वरस्वरूप and will realize it in future) But this is a wrong meaning of " मुनि ". The word means one who is a sage already, who has already realized Brahman in this life

(6) ब्रह्म is according to Sankara ' मन्याम ' This kind of explanation of a word like ब्रह्मन् in the Gītā seems to us

to be absurd and serves in the hands of the commentators as a so-called support to their respective views. The context shows that ब्रह्म अधिगच्छति in v 6 is equal to बन्धनाद्यमुच्यते in v 3

(7) कर्मयोगो विशिष्यते Sa bhasya Śankara also takes v 6 as a continuation of v 2 (and v 3) This shows that instead of interpreting साख्य in v 4-5 as सन्यास, we should take v 4 and 5 as a further explanation of साख्य stated in Bha Gī II 39 The author of the Gīta distinguishes not only योग from सन्यास but also साख्य from सन्यास

(8) योगयुक्त—After ज्ञान one can follow either सन्यास or कर्मयोग It is better to follow कर्मयोग than to follow सन्यास सन्यास is not an easy path, moreover सन्यास may be reached through कर्मयोग or without the help of कर्मयोग The latter is very difficult The sense seems to be that if सन्यास generally cannot be reached without कर्मयोग, why should we not continue कर्मयोग upto the attainment of ब्रह्मन् which is not very late even through कर्मयोग

(9) न विरेण—It is not that सन्यास can bring मोक्ष or ब्रह्मन् earlier than कर्मयोग, because सन्यास is more troublesome and will take greater time in being achieved if it be pursued without the help of कर्मयोग

(10) In v 6 it is stated that कर्मयोग is better than सन्यास because the latter is difficult to be reached without the help of कर्मयोग In Bha Gī III 4A the argument for the preference of कर्मयोग to सन्यास is stated to be that जैष्वर्म्यं which must precede सन्यास cannot be achieved without the साधन aspect of कर्मयोग (Verse III 8 says that absolute abandonment of actions is not possible since even a सन्यासिन् must do some actions for the maintenance of his body)

Verse 6 only admits the possibility of सन्यास without कर्मयोग as a first step in a few cases It is not inconsistent with v 4A of Adhyaya III.

(11) According to v 6 there are three possible Paths of getting Brahman —

(a) ज्ञान immediately followed by सन्यास—a very difficult way

(b) ज्ञान followed by कर्मयोग (i.e. the साधन aspect of कर्मयोग) which will in its course be followed by सन्यास—an easier way, a usual way for ordinary men

(c) ज्ञान followed by the कर्मयोग in its साधन aspect which will be followed by the कर्मयोग in its फल aspect

Out of these three the first is expressed in v 6A, the second is implied in v 6A and the third is expressed in v 6B

We have added ज्ञान as the first requisite because in Adhyāya IV we have been told that ज्ञान precedes both सन्यास and कर्मयोग as we have already explained. See 'सर्वभूतामभूतामा' in v 7

7 (1) In the case of this verse Sankara admits that योग or practice of Disinterested Action leads to 'no bondage'

But Sankara does not take this verse as explaining the meaning of v 6B, as we think it does. In our opinion विगुह्यत्वा, विविनामा and सर्वभूतामभूतामा are characteristics of the योगयुक्त, they are necessarily possessed by योगयुक्त. Sankara takes them as additional qualities acquired by a योगयुक्तमनि later in his life (see यदा and तत्र वर्तमान in his bhāṣya)

(2) दुर्वन्नपि—Sankara is right in explaining this as लोक-समहाय कर्म दुर्वन्नपि 'Though doing his duties for the guidance of the people'

दुर्वन्नपि in this verse has the same sense as कृत्वापि in सम-निद्रावमिद्री च कृत्वापि न निवप्यते (Bha. GI IV 22), though Sankara explains that verse as dealing with यति and कृत्वापि as किञ्चाटनादिक कर्म कृत्वापि (Vide Sā bhā. on Bha. GI IV 22)

(3) For the explanation of the force of अपि in दुर्वन्नपि, we have many parallel passages with अपि, e. g. कर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव विचिन्तयति स (Bha. GI IV 20, see also XVIII. 56)

(4) This verse also is an argument why the Gītā prefers कर्मयोग to सन्यास. As there is no harm, no bondage from the performance of all duties the योगयुक्त should conti-

nue योग the practice of all his duties (कुर्वन्नपि योगमाचरन्)

In other words the verse means that freedom from bondage is possible even if one continues doing his duties just as it is possible if one takes to Renunciation of his duties Renunciation is not the only Path for freedom from bondage

This is also the argument given in favour of कर्मयोग in Bha G1 III 4 (न च सत्यमादेव सिद्धिं समधिगच्छति—Renunciation is not the only way to get Perfection or Moksa)

8 9 (1) मन्वेन While the follower of कर्मयोग really does all his duties he believes firmly that he does nothing because (a) all activities are the result of the functioning of senses with reference to their objects (इन्द्रियाणीन्द्रिया र्थेषु वर्तन्त इति धारयन्) and because (b) he can attribute or dedicate all actions to Brahman (v 10) also because (c) he can do his duties with body mind intellect and senses alone (केवल—Bha G1 V 11 12)

(2) तत्त्वविद् shows that the follower of योग is a ज्ञानिन्

(3) इन्द्रियाणीन्द्रिया र्थेषु वर्तन्त इति धारयन्—Of यत्किञ्चिद्दियाणि मनसा नियन्धारभतेऽङ्गुन (Bha. G1 III. 7)

(4) Sankara does not seem to us to be correct in separating नैव किञ्चिद्विरोमीनि युक्तो मन्वेन तत्त्वविद् from पश्यन् etc By the separation of the parts of the verse Sankara seems to try to prove that the first part (नैव किञ्चिद्विद् तत्त्वविद्) is a philosophical truth (teaching कर्मण अभाव—शनम्) and the second part (पश्यन् etc) is only a standpoint (Vide कथं वा तत्त्वमवधारय मन्वेत in Sankara's introduction to v 9) leading to the तत्त्वावधारण the realization that there is no real action

(5) Having interpreted the verse as stated in the above note, Sankara remarks that this तत्त्वविद् must take to Renunciation of all actions This is his conclusion from the verse

But in our opinion the verse does not teach that there is really or philosophically no action or activity at all

or that all activity is like the sense of water in a mirage (*Vide* Sā Bhā on the verse) It rather teaches that the action which is a real fact does not originate from the योग्युक्त himself (but it originates from the senses) and therefore he is not responsible for them

10 (1) The purpose of this verse is to give one more argument for the belief which the तत्त्वविद् is asked to hold in the preceding verse The तत्त्वविद् should do his duties attributing them or dedicating them to Brahman and thus he will be free from the sins or bondage caused by the practice of actions

We take ब्रह्मन् as the Supreme Reality and the dedication of all duties to Brahman is taught also in Bha. GI III 9 (यज्ञार्थं कर्मन्), III 15 (तस्मात् सर्वगत ब्रह्म नित्य यज्ञे प्रतिष्ठितम्), IV 23-24 (ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविर् इति etc), III 30 (मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्यास्वात्मचेतसा । निराशीर्निर्ममो भूत्वा युध्यस्व विगतज्वर ॥), etc etc

(2) Sankara takes अतत्त्वविद् as the topic of this verse The reason for this absurd change of context proposed by Sankara is to be found in his remarks at the end of his commentary on v 9 (सबकमन्यास एवाधिकारः), he found that these remarks were not consistent with " करोति य " in v 10, so, he supplied " अतत्त्वविद् " from his own imagination

But, as the context shows v. 9 (शिद्रयाणोन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन्) points one way of being unstained by actions actually done by the योग्युक्त and " ब्रह्मण्याभाव कर्माणि " another way for the same aim of the same man (तत्त्वविद्). The word ' योगिन ' in v 11 also shows that अतत्त्वविद् is not the topic of v 10-11 (*Vide* also our remarks on सर्वकर्मसंन्यास क्षान्तिश्च in Sā bha on v. 12 below)

11-12 (1) Sankara makes much of " आत्मशुद्धये " in this verse. He seems to support his view that the topic of v 10 is अतत्त्वविद् by referring to " आत्मशुद्धये " in this verse

But the aim of कर्मयोग is both आत्मशुद्धि and the attainment of मोक्ष (शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम् in v 12) कर्मयोग in the

साधन aspect leads to आत्मशुद्धि and ज्ञान and कर्मयोग in the पर aspect leads to (avoidance of bondage and) Moksa

With आत्मशुद्धये we should compare न लिप्यते in v 7 and बाधोऽस्मिन् in v 3 of this Adhyaya,

(2) शान्तिमाप्नोति वैदिकार्य-Sankara finds that this statement of the result disagrees with his supposition that v 10 deals with अतत्त्वविद् and therefore he adds "सत्त्वशुद्धिज्ञानप्राप्ति-सर्वकर्मसंन्यासगाननिष्ठात्रमेवेति वाक्यशेषः"

But the verse (12) clearly shows that कर्मफलदाय leads directly to the वैदिकी शान्ति which Śankara also explains as मोक्ष. This is possible if v 10 asks the तत्त्वविद् to do his duties dedicating them to the Lord or Brahman and if v 11-12 deal with the same तत्त्वविद्

(3) केवलै - काय ' would include the मनस्, बुद्धि and इन्द्रियas i e when an action is to be done through the body, the functioning of मनस् बुद्धि and senses would be necessary. Similarly, when the mind or intellect is to do an act the functioning of the senses would be necessary in so far as the mind or the intellect will work its decision through the senses. Now, the author seems to say that a कर्मयोगिन् would do his duties through the senses only, not using as it were his body, mind or intellect i e not allowing these to function. The idea is that the कर्मयोगिन् at times does his duties through his senses without troubling his body, mind or intellect. The Gita itself seems to explain this idea in

पश्यन्शृण्वन्स्पृशन्निश्चिन्तयन्नाहृत्स्वपङ्क्तिं सन् ।

प्रलपन्विद्युज्जगृह्णन्मुनिपत्रिमिपत्रपि ॥

इन्द्रियार्णान्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् ॥ V 9

Out of the so many actions mentioned here there are some done by senses only, e g ' पश्यन् ' is done by the eye only i e the कर्मयोगिन् does the act of seeing speaking, hearing etc at times with the eye, the tongue the ear and at the same time controls his body, mind and intellect to such an extent that these do not seem to function, the कर्मयोगिन्

or that all activity is like the sense of water in a mirage (*Vide Śā. Bhā. on the verse*). It rather teaches that the action which is a real fact does not originate from the योग्युक्त himself (but it originates from the senses) and therefore he is not responsible for them.

10 (1) The purpose of this verse is to give one more argument for the belief which the तत्त्वविद् is asked to hold in the preceding verse. The तत्त्वविद् should do his duties attributing them or dedicating them to Brahman and thus he will be free from the sins or bondage caused by the practice of actions.

We take ब्रह्मन् as the Supreme Reality and the dedication of all duties to Brahman is taught also in Bha. Gl. III. 9 (यद्यथं कर्मन्), III. 15. (तस्मात् सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम्), IV. 23-24 (ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविः etc.), III. 30 (मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा । निराशीर्निर्ममो भूत्वा युध्यस्व विगतज्वरः ॥), etc. etc.

(2) Śāṅkara takes अतत्त्वविद् as the topic of this verse. The reason for this absurd change of context proposed by Śāṅkara is to be found in his remarks at the end of his commentary on v. 9 (सर्वकर्मसंन्यास एवाधिकारः); he found that these remarks were not consistent with " करोति यः " in v. 10; so, he supplied " अतत्त्वविद् " from his own imagination.

But, as the context shows, v. 9 (इन्द्रियार्णान्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन्) points one way of being unstained by actions actually done by the योग्युक्त and " ब्रह्मार्पणाय कर्माणि " another way for the same aim of the same man (तत्त्वविद्). The word ' योगिनः ' in v. 11 also shows that अतत्त्वविद् is not the topic of v. 10-11. (*Vide also our remarks on सर्वकर्मसंन्यास ध्यान-निष्ठ in Śā. bhā. on v. 12 below.*)

11-12. (1) Śāṅkara makes much of " आत्मशुद्धये " in this verse. He seems to support his view that the topic of v. 10 is अतत्त्वविद् by referring to " आत्मशुद्धये " in this verse.

But the aim of कर्मयोग is both आत्मशुद्धि and the attainment of मोक्ष (शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम् in v. 12). कर्मयोग in the

साधन aspect leads to आत्मबुद्धि and ज्ञान and कर्मयोग in the फल aspect leads to (avoidance of bondage and) Moksa

With आत्मशुद्धये we should compare न लिप्यते in v 7 and कथात्ममुच्यते in v 3 of this Adhyaya

(2) शान्तिमान्नाति नैष्ठिकम् Sankara finds that this statement of the result disagrees with his supposition that v 10 deals with अत्त्वविद् and therefore he adds " सत्त्वशुद्धिज्ञानप्राप्तिसत्त्वमसन्वासज्ञाननिष्ठाक्रमेणेति वाक्यशेष "

But the verse (12) clearly shows that कर्मफलत्याग leads directly to the नैष्ठिकी शान्ति which Sankara also explains as मोक्ष This is possible if v 10 asks the अत्त्वविद् to do his duties dedicating them to the Lord or Brahman and if v 11-12 deal with the same अत्त्वविद्

(3) केवलै - काय ' would include the मनस्, बुद्धि and इन्द्रियसु 1 e when an action is to be done through the body, the functioning of मनस् बुद्धि and senses would be necessary Similarly, when the mind or intellect is to do an act the functioning of the senses would be necessary in so far as the mind or the intellect will work its decision through the senses Now the author seems to say that a कर्मयोगिन् would do his duties through the senses only, not using as it were his body mind or intellect 1 e not allowing these to function The idea is that the कर्मयोगिन् at times does his duties through his senses without troubling his body mind or intellect The Gita itself seems to explain this idea in

पश्यन्शृण्वन्स्पृशन्स्निग्धन्नश्नन् च्छन्स्वप्नन् क्लृप्तम् ।

प्रलपन्विभ्रजन् गृहणन्नुमिषन्निमिषन्नापि ॥

इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् ॥ V 9

Out of the so many actions mentioned here there are some done by senses only, e. g ' पश्यन् ' is done by the eye only 1 e the कर्मयोगिन् does the act of seeing, speaking, hearing, etc at times with the eye, the tongue, the ear and at the same time controls his body, mind and intellect to such an extent that these do not seem to function, the कर्मयोगिन्

then realizes that his senses only are working, and not the body, mind and intellect. To take another example, the act of गमन (गच्छन् in the verse) would be done by the कर्मयोगिन् in such a way that his mind and intellect would be completely at rest and his body alone would be moving or going, i. e. he would think and realize that the act of moving or going is actually being done by his body alone. In all his acts his soul is always known to him as a non-agent (अकर्तृ), not only that his soul is अकर्तृ but he realizes according to the act and occasion in question that his body, mind and intellect are inactive while his senses alone are active.

In our opinion "केवलै" emphasizes the mechanical (machine-like) nature of his actions and the realization that not only the soul is inactive but the body, the mind and the intellect also are at times not active, only the senses being active (इन्द्रियाणाद्रियार्थेषु वक्तव्यं इति धारयन्)

Sankara explains केवलै as ममत्ववर्जितै. But the context seems to us to mean that as a matter of fact the कर्मयोगिन् never does any action with the idea of ममत्व or the desire of the fruit, all his actions are ममत्ववर्जित or फलाशरहित by the very fact that he follows the Path of Disinterested Action (निष्कामकर्मयोग). So the adjective केवलै as applied to the इन्द्रिय only would be useless in so far as not only his senses but his body, mind and intellect—the entire apparatus of activity—works without any idea of ममत्व. Sankara, in order to get rid of this difficulty, says—केवलशब्द कायादिभिरपि प्रत्येक सर्वभ्यते सर्वकार्येषु ममतावर्जनाय. But this is not intended by the text by the word केवल. Nor is there any suggestion in the verse to take केवल with each of वाक्, मनस् and बुद्धि. On the contrary the force of अपि 'also' shows that certain of the actions of a कर्मयोगिन् are such that the senses alone (i. e. excluding the body, the mind etc) are realized by him as working, the soul of course being taken as inactive.

In support of our interpretation of केवल in केवले शब्दयोपि we refer to the meaning of केवल in the following verses of the गीता—

त्यक्त्वा धर्मफलसङ्गं नित्यवृत्तो निराश्रयः ।

धर्मण्यभिप्रवृत्तोऽपि नैव किञ्चिन्नरोति स ॥

निराशीर्यतचित्तात्मा त्यक्तमर्वपरिमह ।

शरीरं केवलं धर्मं कुर्वन्नाप्नोति किञ्चिन्म ॥ Bha. Gl. IV 20-21

Here it is clear that the word केवल goes with शरीरम् and it is intended to exclude not only the soul from the apparatus responsible for activity but also the mind, the intellect, etc. The expression यदृच्छालाभसतुष्ट in Bha. Gl. IV 22 also points to the fact that the mind does not work and the body alone (excluding the soul and the mind) works when the धर्मयोगिन् does all his works.

Sankara, of course rejects the meaning of केवलम् शरीरम्, as केवलशरीरानिर्वृत्य and tries to explain it as शरीरस्थितिनात्र प्रयोजन as we have already seen.

We shall now take another verse of the Gītā illustrating the meaning of केवलम् —

तत्रैव सति वृत्तिरिमात्मानं केवलं तु यः ।

पश्यत्यकृतशुद्धित्वाच्च स पश्यति दुमति ॥ Bha. Gl. XVIII 16

It is clear that the Gītā wants to distribute the responsibility of activity among the five enumerated in the preceding two verses (Bha. Gl. XVIII 14-15) one of which is the soul also and reject the view that insists on the activity of the soul only—Sankara, there also, tries to explain away केवल as शुद्ध (going with आत्मानम्) though he has to admit that the problem there is that of 'पञ्चभि-हेतुभिर्निर्वर्त्य कर्म' (Every act is done by the group of the five causes).

Thus, we hold that केवल in केवले शब्दयोपि (V II) शरीरं केवलं धर्मं (IV 21) and आत्मानं केवलम् (XVIII 16) is intended to exclude the soul, the mind, the intellect, etc., as the case may be.

13. (1) Śankara takes the topic of v. 10-12 to be अतस्त्वविद् and that of v 13 as परमार्थदर्शिन् We hold that all these verses refer to the कर्मयोगिन् who is परमार्थदर्शिन् or an आत्मविद् but not a सन्यासिन् According to Śankara an आत्मविद् is a सन्यासिन् and so this verse (13) deals with such a सन्यासिन्. (Besides Sankara's com. on this verse, see his remarks on this verse in his com on Bha Gl. II 21-तथा च सर्वं कर्मसंन्यासं बध्दति सर्वकर्मणि मनसा इत्यादिना etc.)

For Śankara's attitude to this verse compare his interpretation of क घातयति हन्ति वम् in Bha Gl. II 21 which also he explains as dealing with संन्यास

For the interpretation of the meaning of this verse (V. 13) and that of the various terms used in it, e. g. सर्वं in सर्वकर्मणि, मनसा, संन्यस्य, and नैव कुर्वन्न कारयन्, we suggest a comparison of it with the following verses —

- (1) कर्मेन्द्रियाणि सयम्य य आस्ते मनसा स्मरन् ।
इन्द्रियार्थान् विमूढात्मा मिथ्याचारः स उच्यते ॥ Bha Gl. III 6
- (2) यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन ।
कर्मेन्द्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते ॥ Bha Gl. III 7
- (3) मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा ।
निराशीर्निर्ममो भूत्वा बुध्यस्व विगतज्वरः ॥ Bha Gl. III 30
- (4) यस्य नाह कृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते ।
हृत्वापि स इमंलोकान् हन्ति न निबध्यते ॥ Bha Gl. XVIII 17
- (5) चेतसा सर्वं कर्माणि मयि संन्यस्य मत्परः ।
बुद्धियोगमुपाश्रित्य मच्चित्तं सततं भव ॥ Bha Gl. XVIII 57

(2) सर्वं in सर्वकर्मणि—Sankara—नित्यं नैमित्तिकं काम्यं प्रविधिदं च सर्वकर्मणि—He explains सर्वकर्मणि in Bha Gl. IV. 37 (शान्तिनि सर्वकर्मणि भरमनात्कुरुते तथा—) as referring to “अप्रवृत्तफलानि शान्तेत्येते प्राक्कृतानि शानसहभावानि चातीतानेवजन्ममृतानि च तान्येव सर्वाणि Again while commenting on सर्वकर्मण्यल्ल्यागम् in Bha. Gl. XVIII 2 he explains सर्वं as only नित्यं and नैमित्तिकं कर्मन्ः, because he could not include काम्यं in सर्वं since काम्यकर्मन्ः are mentioned separately in the first half of that verse (Vide his discussion about the पल्लं of नित्यकर्मन्ः in his com on Bha. Gl. XVIII 2) In Bha Gl. XVIII 53 (सर्वकर्मण्यपि

सदा कुर्वाणः etc.) Śankara explains सर्वकर्मणि as प्रतिषिद्धान्यपि; and the same term in Bha. Gl. XVIII. 54 is interpreted by him as दृष्टादृष्टार्थानि कर्मणि "actions for prosperity in this world and in the next world." There are several verses where Śankara does not explain this term at all, e. g., in Bha. Gl. XVIII. 13, XII. 11, III. 26, IV. 13, III. 30, XII. 6.

In our opinion "सर्वकर्मणि" in all these places means all duties of all वर्णस and आश्रमस. We shall show in our interpretation of the various verses that 'सर्वकर्मणि' has no connection with the fourfold Mīmāṃsaka division of काम्य, नित्य, नैमित्तिक and प्रतिषिद्ध कर्मन्स. The chief purpose of the discussion of the कर्मन्स is to trace the origin of the principle of activity and to examine the possibility of the binding power of an action and finally to suggest a way to nullify that power without asking a man to abandon his duties or rather by asking a man to do all his duties disinterestedly.

(3) मनसा सन्यस्य—abandoning all duties mentally, not physically. मनसा = न तु शरीरेण The sense is that the कर्मयोगिन् does all his duties physically, but mentally he does nothing; when he does any action, his body works and the mind does not work. In the case of an ordinary man the mind is worried so much when he does any thing; but in the case of a कर्मयोगिन् the mind is at complete rest even though he is actually doing all duties with his body. With मनसा we should contrast शरीर in the following verse :—

शरीरं केवलं कर्मं कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् । (Bha. Gl. IV. 21)

Śankara takes मनसा as विवेकबुद्ध्या or कर्मादावकर्मदर्शनेन. But this is not the usual sense of the word, nor is it necessary to modify the ordinary meaning of मनसा here. The mind of the कर्मयोगिन् does not do any action, only his body does all his duties; so, the author of the Gita says that the कर्मयोगिन् abandons all duties mentally, though he does them with his body.

(4) सर्वकर्मणि मनसा सन्न्यस्य-It is not necessary to change कर्म to कर्मफल here The कर्मयोगिन् abandons all कर्मफला by the fact that he is a कर्मयोगिन्, but he also abandons all actions mentally when he actually does them physically

(5) पुरे आस्ते-As Sankara explains, this expression shows that the person concerned is a ज्ञानिन् Sankara takes it to be a सन्न्यासिन् We take it to be a कर्मयोगिन् कर्मयोगिन् is a ज्ञानिन् also

(6) नैव कुर्वन्-As the mind of a कर्मयोगिन् has abandoned all actions, he is doing nothing, though his body works As Sankara explains नैव कुर्वन् means that his soul does no action (आत्मसमवायि कर्तृत्वम् is denied) But this does not mean that he takes to सन्न्यास, it only means that his body works

(7) न कारयन्-Neither the mind of a कर्मयोगिन् nor the soul of a कर्मयोगिन् himself asks anybody else to do anything, but when he advises somebody else to do something, his body only works Sankara takes ' न कार्यवर्णानि (body and senses) कारयन् " But we should interpret the verse in the light of " इन्द्रियाणीन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् " (V 9) and not in the light of अविचार्योऽप्यमुच्यते (II 25) quoted by Sankara

(8) The verse describes a कर्मयोगिन्'s peace of mind (सुखमास्ते) It has nothing to do with a सन्न्यासिन् because he has abandoned all his duties mentally and also bodily If a सन्न्यासिन् were meant by the verse, मनसा alone would be wrong So, Sankara to avoid this difficulty does not interpret मनसा literally, but explains मनस् as विवेकबुद्धि

14-15 (1) The chief problem in this part of the Gītā (II-V) is that of the origin of कर्तृत्व and कर्म, as we have seen above The purpose of these two verses is to free the Lord (प्रभु, the personal aspect of Brahman) from the responsibility of the soul being an agent and from that of the existence of the soul's actions

(2) प्रभु and विभु in v. 14b and 15b These words are expres-

sive of the personal aspect of Brahman just as the word *ब्रह्मन्* in v 19 is expressive of the impersonal aspect. Perhaps this is the first time in the Gita that these two aspects are mentioned side by side (in v 14-15 and 19). In Bha. Gī. II. 72 we have the words *ब्रह्मी* and *ब्रह्मन्*. In Bha. Gī. III. 15 we read of *अक्षर* and *सर्वगतं ब्रह्मन्* while the Lord refers to himself as the personal aspect in Bha. Gī. III. 22-24, 30-32 again in Bha. Gī. IV. 1-14 we have the discussion about the births of the Lord and in Bha. Gī. IV. 24, 31-32 the impersonal aspect of the Supreme Being is referred to. In Bha. Gī. V. 6-10 the *nirākāra* Brahman is mentioned while in Bha. Gī. V. 14-15 the *sākāra* is the topic and again in 19, 21, 24 the *nirākāra* is dealt with.

The Ācāryas have explained the occurrence of the verses of these two aspects side by side in the Gītā by their various systems e. g. Sankara would say that the *sākāra* aspect is only a concession to those who cannot grasp the *nirākāra* which alone is the highest aspect. Modern scholars Garbe and others generally put forth the theory of re-editions of and interpolations in the Gita. We hold that in the days of the Gita and in those of the Earlier Metrical Upanisads which undoubtedly preceded the Gita the Supreme Being was well-known to have two aspects one *sākāra* and the other *nirākāra* and both these were of equal importance so far as the attainment of Mokṣa was concerned but the *nirākāra* was lower than the *sākāra* so far as the latter's act of creating the creation was concerned (in other words the *nirākāra* served as a *prakṛti* to the *sākāra* in the latter's creation). This last part of the doctrine will have to be proved from the relevant passages of the Gita. But, at present we must state that both the aspects were very well known and hence they are dealt with side by side and we must warn our reader that nowhere in the Gita these two have been identified with each other. The Gītā never says that the *nirākāra* itself appears as the *sākāra* when the *nirākāra* is

influenced by Māyā. The one Supreme Being is both nira-kara and sākāra.

(3) स्वभाव—One new name is given here for the first time in the Gīta to the Prakṛti already mentioned in Bha. Gl. III 5, 27, 29, 33 (twice) and IV 6 We shall have in the course of our study of the Gītā to examine whether this identity of प्रकृति and स्वभाव is meant in the Gīta or not and if meant whether it is complete or partial.

[Perhaps there are two more names, (अपर) अव्यक्त and माया, of the same principle as is meant by प्रकृति and स्वभाव And some times the term ब्रह्मन् is also used in the same sense, e g, in Bha. Gī III 15]

But at present it should be noticed that v 14 makes स्वभाव responsible for the actions (कर्माणि) and the activeness (वर्तुत्व) of the soul, and in this aspect the स्वभाव is like the Prakṛti in the following verses —

नाहि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत् ।

कार्यते ह्यवशं कर्म सर्वं प्रकृतिजैर्गुणैः ॥ Bha. Gī III 5

+ + +

प्रकृते क्रियमाणानि गुणैः कर्माणि सर्वशः ।

अहंकारविभूदात्मा कर्ताहमिति मन्वते ॥ Bha. Gī III 27

तत्त्वविशु महाबाहो गुणकर्मविभाग्योः ।

गुणा गुणेषु वर्तन्त इति मत्वा न सज्जते ॥ , 28

प्रकृतेर्गुणसमूहा सज्जन्ते गुणवत्सु ।

तानकृस्तेनविदो मदान् कृस्तेनविन्न विचालयेत् ॥ .. 29

+ + +

सदृशं चेष्टते स्वस्याः प्रकृतेः शानवानपि ।

प्रकृतिं याति भूतानि निम्नहं वि करिष्यति .. 33

Similarly, कर्म ब्रह्मोद्भव विद्धि (Bha. Gī III 15) speaks of कर्म or activity as having originated from ब्रह्मन् a term which should here, as already explained by us, mean the Prakṛti or the Svabhāva.

Only Bha. Gl. IV 6 mentions परमि and माया but associates them with functions other than that of the origin of activity

We shall later on see the passages in which the स्वभाव, like the प्रकृति, is said to be consisting of three गुण

Also, we should note here that the प्रकृति is not declared in the Gita to be responsible for कर्मफलसंबन्ध, just as स्वभाव is in this verse So, in that part of the doctrine स्वभाव seems to be different from प्रकृति

(3) Sankara takes स्वभाव as अविवालक्षणा प्रकृतिर्माया

(4) स्वभाव-Is this स्वभाव an effect of अक्षर ब्रह्मन् ? Is it अनादि, just as कर्म is अनादि ? According to the Gita कर्म is an effect of स्वभाव (or प्रकृति), while according to the Brahmasutra कर्म is अनादि and Brahman itself is the प्रकृति (Bra Su I 4 23) Cf प्रकृतिं पुष्पं चैव विद्मन्मारी उभावपि (Bha GI XIII 23) ब्रह्मन् or प्रकृति is born of अक्षर ब्रह्मन् (Bha GI III 15)

15 (1) नादत्ते कस्वचित्पाप न चैव सुकृत विभु—The question of कर्म the bondage caused by actions led to the question of the origin of actions and this led to the denial of God being responsible for the actions of man (Bha GI V 14) Now the author denies that the Lord receives either the sins or the good deeds of any man.

We have the reading आदत्ते and not अधत्ते (lays down) So, here we are told that the Lord does not receive the good and bad deeds of anybody Had the reading been अधत्ते, it would have to be interpreted in the sense of विषत्ते and the passage would mean ' The Lord does not lay down the good and bad deeds for anybody (The responsibility of laying down the deeds, e g , good deeds for a Brāhmaṇa, bad deeds for a Candala referred to in v 18, lies with the Svabhava, and not with the Lord) " But the reading आदत्ते which is the only traditional reading preserved shows that the author here does not directly carry further the point pressed in v 14 but discusses a somewhat new point.

When a man does a bad deed, he cannot dedicate it to the Lord similarly when he does a good deed he can

not dedicate it to the Lord. The Lord would receive neither of the two. He would neither punish the man for his bad deeds nor would he reward him for his good deeds. It is the Svabhāva which does this function.

(2) The verse is not in conflict with that standpoint of the कर्मयोग, which asks a man to dedicate all his deeds to the Lord and which is so often expressed in the Gītā, e. g., in

मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यस्याध्यात्मचेतसा (Bha. Gl. III. 30.),
 ब्रह्मण्याभाय कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा करोति यः (Bha. Gl. V. 10),

etc. etc. This dedication of a man's duties to the Lord is taught in the Gītā not because the duties are derived from the Lord (they are स्वभाव-Bha. Gl. XVIII. 41-44. 47), but because the Lord is the Enjoyer of all Yajñas (भोक्तारं यज्ञतपसान्-Cf. भोक्तृ in Bha. Gl. XIII. 20) and because he is the friend of all beings (V. 29) and because a man can get Perfection by worshipping with his duties him from whom all beings proceed (i. e. who creates all beings) and by whom all this world is pervaded (Bha. Gl. XVIII. 46). Thus, the actions of a man are derived from स्वभाव (Bha. Gl. V. 14) or Prakṛti (Bha. Gl. III. 33-सृष्टं चेद्वे सखाः प्रकृतेर्दानवानपि) and yet they may be dedicated to the Lord not for receiving reward or punishment from him (because he would not accept them in that case), but because he is the Lord of all Yajñas and he is the Lord of this world.

(3) And in this connection we should examine the relation of स्वभाव to the Lord. We do not get any information on this point from v. 14-15. But some light on this important problem is surely available from Bha. Gl. VII. 1-15, as we shall see later on.

(4) Verses 14-15 discuss what is technically known as the question of वैश्वानरेर्धृष्यप्रसङ्ग in God.

According to the Bhagavadgītā (V. 14-15) the वैश्वान

दैर्घ्यप्रसङ्ग does not arise in God because कर्मस and कर्तृत्व of the soul and कर्मफलसंयोग originate from स्वभाव and not from God, (though स्वभाव is very probably a power of God)

According to Badarayana there is no वैषम्यनैर्धृष्यप्रसङ्ग, because कर्मस and कर्तृत्व belong to the soul but कर्मस are अनादि (न कर्म इति चेन्न अनादित्वात्—Bha. Su II 1 15) and कर्तृत्व of the soul can be governed by the soul himself (Bra Su II 3, 40) so that he can avoid doing any acts, and the फल of his deeds for which he is responsible is obtained by him from God (Bra Su II 3 41)

According to Sankara कर्तृत्व does not really belong either to the soul or to the Lord (Sa bhā on Bra Su. II. 3 40—न स्वाभाविक कर्तृत्वमात्मन सम्भवति etc., also Sa bhā on Bra Su II. 3 41-42), but the Lord inspires the soul to do his deeds (so the Lord is the वारयितृ) and gives him the good and bad results of his own deeds according as his own deeds are good and bad and therefore ईश्वर is like the rain helping the growth of good and bad kinds of seeds of grain (जीवकृतपरमार्थिर्धैर्यम्यापेक्ष एव तत्फलानि विषम भजेत् पर्जन्यवददी-श्वरो निमित्तत्वमात्रम्—Sā bhā on Bra Su II. 3 42 and ईश्वरस्तु पर्जन्यवद्दृष्टव्य—Sā bha on Bra Su II. 1 34)

Thus all the three authorities (the Gītā, the Brahma sutra and Sankara) have their own respective views on this problem

(5) अज्ञानेनावृत ज्ञान तेन मुह्यन्ति जन्तव—According to the Gītā स्वभाव is a really existing principle (produced from the supreme Brahman or a power of the Lord) By ज्ञान the soul realizes that कर्मस and their फलस belong to स्वभाव, neither to God (v 14-15) nor to the soul himself (Bha. Gī IV 19, 33, 36, 37) According to Sankara कर्मस are an illusion being due to वासनास of the soul (Vide Sā bhā on Bra Su II. 1 36), by ज्ञान the soul realizes that कर्मस have no real existence, they are like the serpent in the rope

(6) किमर्थं तर्हि भक्तै पूजादिलक्षण वागदानहोनादिक च मुक्त प्रयुज्यते इत्याह—Here Sā bhā does not represent the view of the

Gītā on this point. We have already stated that the Lord is the मोक्ष of यद्स & तद्स्य (Bha Gl V 29) that the beings proceed from him and he pervades the Universe (Bha. Gl XVIII 46)

One should dedicate one's deeds to the Lord because by worshipping the Lord by one's actions one can get Perfection (Bha Gl XVIII 46)

In fact v. 15 does not discuss the question raised by Sankara. It only tries to trace कर्माणि and कर्तृत्व of the soul to its origin. The Gītā says that this origin is स्वभाव (v 14) and not the Lord (v 15) and the Lord is not also responsible for कर्मफलयोग (v 14B and v 15A) Verse 15A makes clear the meaning of v 14B and says nothing about the causes or reasons of the dedication by the soul, of his good (and bad) actions to the Lord

(7) अज्ञान—Note the nature of अज्ञान from this verse and others like IV 42 and contrast the same with the nature of ज्ञान in Bha Gl IV 19, 30, 33, 36, 37 It is आत्मज्ञान and ब्रह्मज्ञान also (IV 35) in addition to the ज्ञान that कर्म belong to प्रकृति, यद्स are offered to ब्रह्मन्, etc (IV 32, 33)

16 (1) आत्मन अज्ञानम्—Ignorance about the Atman i. e. the Paramātman

(2) ज्ञान प्रकाशयति तत्परम्—The knowledge reveals to them that Supreme Being (तत्परम्)

It should be noticed that the Karmayoga of the Gītā for which the origin of कर्मेन् and कर्तृत्व are discussed in v 14-15 is accompanied by the knowledge of Atman. Just as in these verses, so also in Bha Gl IV 35 the importance of the ज्ञान of Atman is stressed with regard to the Karmayoga

So the knowledge of Atman is the very basis of the Path of Disinterested Action. The same knowledge is emphasized in the same connection also in v 17

(3) परम्—the Supreme Being This word is used in the same sense in other parts of the Gītā and also in the Brahmasūtra (1) रसोऽप्यस्य पर इच्छ्वा निवर्तते । (Bha Gī II 59), (2) अस्तस्यो ह्यपरन्कर्म परमाप्नोति पूर्य । (Bha. Gī. III 19), (3) भूतप्रकृतिमोक्ष च ये विदुर्यान्ति ते परम् । (Bha. Gī XIII 34), ब्रह्मविदाप्नोति परम् (Tai. Upa II 1), पर वैमिनिर्मुक्तत्वात् (Bra Sū IV 3 12)

(4) प्रकाशयति For this causal use of प्रकाश see Bha Gī XIII 33

17 (1) तद् in तद्बुद्ध्यः, तदात्मानः, तन्निष्ठा, and तत्परायणा refers to तद् परम् in v 16.

(2) We have already stated above that this verse shows the importance of आत्मज्ञान in the Karmayoga, the chief topic of these verses as shown by v 14-15

(3) 'अपुनरावृत्तिम्' means मोक्ष and implies that the मुक्त goes to Brahman in the state of liberation, from which, he never returns The last Sūtra of the Brahmasūtra is अनावृत्तिः शब्दात् अनावृत्तिः शब्दात् (Bra Sū IV 4 22) and this Sūtra refers to न स पुनरावर्तते न स पुनरावर्तते (Chā Upa VIII 15 1).

(4) तदात्मानः—Here आत्मन् is used in the sense of मनस्, Śankara tries to explain तदात्मानः as referring to his doctrine of the identity of जीव and ब्रह्मन्

(5) ज्ञाननिर्धृतकल्पना—Sankara explains this as यत्तय but यति is not at all referred to here On the contrary the context (v. 14-15) deals with the कर्मयोगिन् who does all actions disinterestedly and purposely does not take to the Renunciation

18 (1) Sankara explains this verse as teaching the identity of ब्रह्मन् which is the individual soul in all these viz, मादृश and चाण्डाल, cow and dog, etc., and which is realized to be the same in all these higher and lower creatures.

(2) The fact however stands that all these verses are according to the context written with reference to the Karmayoga. That which appears to be good (सुखं, a good

deed) or bad (पाप, a bad deed) in the case of a ब्राह्मण or in that of a चाण्डाल is not derived from Brahman or the Lord. The सुकृत and पाप of all these creatures are due to the स्वभाव which is three-fold सत्त्व, रजस् and तमस् (Vide Sankara's com) The actions of these ब्राह्मण and शूद्राक are derived from स्वभाव, not from प्रभु, विभु or the personal aspect of the Supreme Being (v 14-17), not from the individual soul (v 18 Bha GI IV 19, 33, 36 and 37) and not also from the impersonal Brahman (v 19-21)

(3) समदर्शिन —The verse is not intended to show that the जीव is ब्रह्मन् and that Brahman is the same in all and therefore all जीव्स are one (सम=एकम्-Sa Bha) or the same in nature. Rather, समदर्शिन् means one who looks upon all these as equal

If God (personal aspect as in v 14-17, and impersonal aspect, as in v 19-20) were really the creator of the कर्तृत्व and वस of the जीव, then the जीव्स being each of them possessed of that कर्तृत्व would be विषम, as they seem to be from the outward appearance and circumstances of the Brāhmana the Candala, the cow, the elephant and the dog. But because प्रभु or ब्रह्मन् is निर्दोष (free from वैषम्यनैर्घृण्य), all जीव्स are themselves free from सुकृत and पाप which really belong to स्वभाव. The वैषम्य of ब्राह्मण and शूद्राक is due to स्वभाव

19 (1) सर्ग —This word seems to mean the creation with the variety of ब्राह्मण, शूद्राक cow, elephant and dog, because here the word has also connection with कर्म as the context here is that of the कर्मयोग and the winning of the binding power of actions (v 14-18 , योगिन् i e कर्मयोगिन् is also mentioned in v 24)

The example of the one-ness of the ब्राह्मण, शूद्राक, etc is given with reference to the equality of सुकृत and दुष्कृत of beings as they are born. The word is here used in the ordinary sense of creation, as also in Bha GI VII 27 where the bewilderment of all beings about the creation (सर्गं समोद) is mentioned and in Bha. GI XIV. 2

(2) निर्दोषम्—free from the fault of कर्तृत्व and कर्म (of the individual soul) and कारयितृत्व and फलसंयोजयितृत्व on the part of Brahman. The word 'सम' also suggests this sense of निर्दोष, besides the context of " निर्दोष".

(3) सम मद्—In v 18 we are taught to see the same kind of individual souls in all individuals whether higher or lower by birth and whether doing " good " or " bad " deeds. All souls are equal, because (the good and bad) deeds are not their own production. Here (in v 19) we are told that Brahman is सम the same, i e impartial, because Brahman has not produced the good and bad deeds of men and is not responsible for giving their results to men.

(4) 'साम्य' should mean the समभाव of all beings, माह्वान and श्वपाक, cow and dog, etc. Thus, we explain it as सर्वभूतानां समभावे.

Sankara brings in the doctrine of the same Brahman in all beings by explaining साम्ये as सर्वभूतेषु मद्वापि समभावे.

(5) ' निर्दोषम् ' is explained by Sankara as " यद्यपि दोषवत्सु श्वपाकादियु मूढैस्तदोषैर्दोषवादिव विमान्यते तथापि तदोषैरसृष्टमिति निर्दोषम्. " Thus, Sankara tries to find further support for his doctrine of the same Brahman in all beings by his interpretation of निर्दोषम्, which however, is not in harmony with the context. He further explains निर्दोषम् as सर्वगुणदोषसम्बन्धवर्जितम्; so निर्दोषम् also includes निर्गुणम् " devoid of all merit " according to Sankara. His other remarks " न दोषगन्धमात्रमपि तान्स्वश्रुति देहादिसयातात्मदर्शनाभिमानामावात् " are also inspired by a desire to find his own philosophical views in this verse of the Gītā, as has happened also in the case of the preceding verse (18). This context of these verses (18-19) is utterly lost sight of when Sankara says इदं तु सर्वकर्म सत्यासिद्धिष्व मरुतु सर्वकर्मणि मनसैत्यारभ्याध्वयपरिसमाप्ते. In fact the ज्ञान of souls, स्वभाव and मद्मन् taught here is required for both the Paths of Action and Renunciation, and upto v 24 the कर्मयोगिन् is the topic while the यत्नि is mentioned in v 26 only.

(6) We should also add that v. 19 tells about the impersonal aspect of Brahman what verses 14-17 tell of the personal aspect (प्रभु) without identifying the two aspects at all.

20. (1) प्रिय and अप्रिय—According to the context the ब्राह्मण, गौः and हस्तिन् will be the examples of प्रिय and श्पाक, श्वन्, etc. those of अप्रिय.

(2) प्राप्य प्रियं प्राप्य चाप्रियम्—The ज्ञानिन् who knows ब्रह्मन् to be not responsible for the actions of the जीवs and also the जीवs to be not responsible for their own actions is equally well-behaved towards all जीवs who may be agreeable or disagreeable (like a ब्राह्मण or a श्पाक) when he comes into contact with them.

“ प्राप्य ”—coming into the contact with the agreeable and disagreeable persons and things is a fact because the Karmayogin is a grhastha.

But Śankara makes the केवलसमदरिन्, who is according to him an ascetic, the topic of the verse and explains the verse by saying that the sage is not likely to come into contact with प्रिय and अप्रिय (प्रियाऽप्रियप्राप्त्यसंभवात्).

(3) स्थिरबुद्धिः—The mind of the Karmayogin is firm that the कर्म and कर्तृत्व and कर्मफलसंयोग proceed from स्वभाव and not from ब्रह्मन्.

Śankara—सकर्मतेषु सगो निर्दोष आत्मेति स्थिरा निर्बिचिकित्सा बुद्धिर्यस्य.

(4) ब्रह्मणि स्थितः—This occurs also in the preceding verse. This refers to the Karmayogin's knowledge and realization of Brahman.

But Śankara explains it as “ अकर्मकृत् सर्वकर्मसंन्यासीत्यर्थः. ” This is neither the sense of ब्रह्मणि स्थितः nor in agreement with the context which pertains to the Yogin i. e. the Y. gin.

21 (1) बाह्यस्पर्शेषु—बाह्यस्पर्श—here seems to mean the touch or contact with the ब्राह्मण and the cow or the श्पाक and the dog. This is in agreement with v. 18 and also with प्रियाप्रियप्राप्ति mentioned in v. 20.

Sankara explains बाह्यस्पर्श as शरीरविषयासक्ति, but this latter is not directly the topic here

'बाह्यस्पर्शेष्वसत्तामा' shows that the वृत्ति or सत्यासिन् is not the topic here

(2) यत् in यत्तुल्यम् Sankara supplies "तद् (विन्दति)"
Can 'यत्' mean 'because'?

(3) 'ब्रह्मयोग' is here for कमयोग and ब्रह्मन् refers to the निर्दोष- and सम ब्रह्मन् in v. 19

योग need not be explained by समाधि It may mean "a Path" of reaching Brahman.

(4) अश्नुते may mean 'obtains' or 'enjoys'

Sankara-व्याप्नोति

22 (1) सत्पदवा भाग —The purpose of verses 21-25 is to emphasize the importance of आत्मज्ञान in the Path of the Karmayoga In doing this the author presents a contrast between all worldly enjoyments which are बाह्य (v 21-22) and the आत्मसुख which is आन्तर (v 24) The former is invariably the cause of pain the latter is the only real happiness

'सत्पद' shows the external nature of the worldly objects We have the word बाह्यस्पर्श in the preceding verse and the word मात्रास्पर्श in Bha Gī II 14 (मात्रास्पर्शास्तु कौन्तेय शीतोष्णसुखदुःखा) We may add that Gaudapada speaks of the state of liberation as अस्पृश्याग (Gandapada Kārīka III 39 IV 2)

(2) दुःखोत्पत्त्य —The reason why the external objects of enjoyment are the cause of unhappiness is not stated here and it is not here the aim of the author to discuss that reason The author aims at emphasizing the place of आत्मज्ञान in the Karmayoga and the happiness of Atman (v 21-आनन्ति यत्तुल्यम्)

Sankara says that the reason of the external objects being the cause of misery is अविद्याकृतत्वात्" But the verse states nothing about अविद्या

(3) एव in दुःखयोग्य एव—The external objects are nothing but causes of misery. The force of एव is to say that though some external objects may appear to be for some time the source of happiness, they are all of them ultimately the cause of misery and nothing else.

Śāṅkara—यथेह लोके तथा परलोकेऽपीति गम्यते एव शब्दात्. And he tries to bring in सन्यास in his further remarks (न संसारे सुखस्य गन्धमात्रमप्यस्तीति बुद्ध्वा विषयसृष्ट्याण्यिकाया इन्द्रियाणि निवर्तयेत्). The author of the Gītā, however, does not here advise the abandonment of the world, but he asks the Karmayogin to endure the misery of the world (v. 23) without being attached to the objects of the world (v. 22B).

(4) न तेषु रमते बुध—As explained above this expression does not mean that the jñānin should leave the objects of the world and become an ascetic; it only means that he should not be attached to them (नासस्पर्शसक्तत्वात् in v. 21).

(5) आपन्तवन्तः—Of आगमापायिनोऽनित्यास्तौस्तितिक्षस्व भारत—Bha. Gī. II. 14 The objects of the world are not permanent and therefore also one should not be attached to them (न तेषु रमते बुधः), even though some of them may some times appear to be the source of happiness

Śāṅkara—न केवलं दुःखयोग्य आपन्तवन्तश्च—

In our opinion the fact of the external objects being दुःखयोग्यः is sufficient for a wise man to give up attachment to them; there is no necessity of an additional reason for the purpose of abandoning them. So, according to us 'आपन्तवन्तः' would apply to those objects of enjoyment which appear to be the source of happiness.

23. (1) इदं is important Cf the same in इत्थार्थकामास्तु गुरुनिर्देव मुनीन् भोगाद्गुणिरप्रदिग्धान् (Bha. Gī II. 5), बुद्धियुक्तो जहातीह सुहृन्दुष्टान् (Bha. Gī. II. 50), इदं तैजित. सर्गो देवा सम्ये स्थितं (Bha. Gī. V. 19)

(2) प्राक् शरीररिमोक्षणम्—If the body falls before a man
endure and control the disturbances caused by anger and desire, he will meet with a worse condition of exis-

tence in his next birth Cf इह चेदवेदाद्य सत्यमस्ति न चेदिहावेदी-
न्महती विनष्टि (Kena Upa 13), इह चेदशकद्वादु प्राक् शरीरस्य विवृतस ।
तत सर्वेषु लोकेषु शरीरत्वाव कल्पने । (Katha Upa VI 4)

Sankar's meaning ' आ मरणार् ' and ' यावत्परम तावत्त विभ्रमणीय
(वेग) इत्यर्थे " is not in exact agreement with the use
of प्राक् though it may agree with अन्तर्वालेऽपि in Bha GI
II 72 According to the Srutis quoted above and the use
of प्राक्, the verse asks a man to be able to control his
senses as early as possible in this life

24 (1) " योगी " is here the Karmayogin The वति
who follows the Path of Renunciation is also mentioned
in v 26 The two are not identical, i e it would be
wrong to interpret v 24 as referring to सन्यास and to
explain the word योगी as meaning a सन्यासिन् practising
समाधि etc

These two paths (of योगिन् and वति) are mentioned side
by side because like the two aspects (सकार and निराकार) of
Brahman they were very well-known as the two forms
of निष्ठा or Path of Liberation in the days of the Gītā
and people could distinguish them without being told to
do so The words (योगिन् and वति) are themselves expres-
sive of the sense of the Karmayogin and the Ascetic

(2) अन्त बुद्ध etc as distinguished from भास्यसर्वात्मक
These adjectives show that the योगिन् of the Gītā is a sage
with the realization of the Atman

(3) ब्रह्मनिर्वाण—Vide notes on ब्रह्मनिर्वाण in Bha GI II. 72
Either the Gītā is pre-Buddhistic or it belongs to a period
earlier than the time when the word निर्वाण became a tech-
nical term of Buddhism

(4) अन्तर्बोधि—It should be noticed that the कर्मयोगिन्
of the Gītā is not an ordinary ignorant man who may
make a wrong use of the wide liberty of action given to
a कर्मयोगिन् He is rather a ब्रह्मज्ञानिन् and he receives his
instructions from within himself, from Brahman within him

25 (1) इतिहास-रूप may refer to some kind of Dua-

istic Doctrine (Vide Bh. GI IX. 15).

Śankara explains द्वेष as तद्वय. In that case संशय would mean a doubt as to whether they should take to the Karmayoga or to the Sannyāsa

(2) सर्वभूतहिते रताः—This should mean “ लोकान्ग्रहार्थं कर्माणि कुर्वन्तः.” Karmayogins do their duties for the good of all beings.

Śankara—सर्वेषां भूतानां हिते आनुकूल्ये रताः अहिंसका इत्यर्थः । But हित is not only non-opposition but it is positive good done to others. So the secondary sense of ‘ अहिंसकाः ’ is not necessary.

26 (1) यतीनाम्—The knowledge of Atman is the common qualification for both the Path of Disinterested Action and that of Renunciation; and both these Paths were known in the days (of the earliest edition) of the Gītā. So, we find the mention of the यतिस without being told that a different topic is taken up here than the one in v. 24.

(2) अभितः—Śankara—“ उभयतः जीवतां मृतानां च.”

But अभितः वर्तते may mean “ It is always with them, lit near them.”

(3) Śankara in his introduction to this verse sums up the teaching of the preceding verses. He says that verse 26 mentions immediate liberation of ascetics and the Karmayoga which leads to Moksa through तत्त्वशुद्धि, ज्ञानप्राप्ति and संन्यास, is mentioned at every step (in every verse) i. e. in verses 1-25 and will be stated again (in the next chapter). By our interpretation of the verses we have shown that the Karmayoga is by itself a Path to Moksa, that both the Karmayoga and the Sannyāsa are Paths preceded by the attainment of आत्मज्ञान, that कर्मयोग may be followed by a continuation of कर्मयोग or by संन्यास, and that कर्मयोग in the साधन stage leads to चित्तशुद्धि and in the फल stage to Moksa.

(4) अथ इदानीं ध्यानयोग सम्प्रदर्शनस्यान्तरङ्गं विस्तरेण बध्दयामोनि तद्वय

सूत्रस्थानीयान्छ्लोकानुपदिशति स्म—

Sankara's attention is naturally drawn to the question why ध्यानयोग is treated here, when, as a matter of fact, the problem of सन्यास and कर्मयोग was being discussed. From Adhyāya II to Adhyāya V 26 we have a discussion of the comparative value of सन्यास and कर्मयोग.

In our opinion v 27 of Adhyāya V shows the beginning of a new edition or a revision of the older portion of the गीता. That it is not a thorough recast but the new portion begins at the end of the older one (: e at V 27) can be seen by the general trend of thought in Adhyāyas II-V (26), in which we hardly find a break or a digression on something not immediately concerned with Arjuna's question. In Adhyāya IV some practices of ध्यानयोग are undoubtedly mentioned but they are connected with the idea of यत्न which is directly concerned with the कर्मयोग. Moreover, from Adhyāya VI onwards we find that instead of Arjuna's asking a question the Lord is anxious to tell him about some doctrine or some piece of information.

(5) ध्यानयोग सम्बन्धदर्शनस्यान्तरङ्गम्—

Sankara says that ध्यानयोग is अन्तरङ्ग 'an inward help' to the Right Knowledge. The Bhāgavata Purāna says that ध्यानयोग is subsidiary to the three main योगs or Paths, i.e., सन्यासयोग, भक्तियोग and कर्मयोग.

But the Gīta seems to take ध्यानयोग as one of the four Yogas leading to liberation (e.g., in Bha. Gī. XIII 24—ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति केचिदात्मानमात्मना—). This means that ध्यानयोग is like all the other three Yogas of the Gīta both a साधन to all the four योगs and a फल also. Thus, in the फल aspect the ध्यानयोग will be a Yoga parallel to the other three Yogas. We shall have to establish both these aspects of the ध्यानयोग by evidence of the verses of the Gīta in the course of our study of the Gīta.

(6) सूत्रस्थानीयान्छ्लोकान्—Sankara is right in his inference that here we have a brief statement (introductory state-

ment) of what is to follow in Adhyāyas VI-VIII, which may be called भाष्य or वृत्ति on these two verses.

(7) स्पर्शान् बहिः कृत्वा, चक्षुः श्रुतौः जन्तरे कृत्वा, प्राणापानौ नासाभ्यन्तर-चारिणौ समौ कृत्वा—This clearly refers to the practice of the ध्यानयोग.

(8) It may be remarked here that the भगवद्गीता does not exhibit the knowledge of the details of the ध्यानयोग, as found in the Yogasūtra of Patañjali. The गूढार्थदीपिका of Madhusūdana Sarasvati makes an effort to identify the various Yogic practices described in the Gītā with the corresponding ones stated in the Yogasūtra; and thereby we know to what stage of the literary history of योग philosophy the Gītā may possibly belong.

28. (1) मुनिः—Śāṅkara—सत्यासिन्. Śāṅkara takes मुनि in the sense of an "ascetic." But this is not the ordinary sense of the word 'मुनि'. The adjectives "यतैर्द्रियमनो बुद्धिः" and "विगतेच्छामयक्रोधः" would show that the मुनि here is a Karma-yogin. The next verse (29) also calls the Lord the भोक्त्र of यत्स etc. and thus justifies our interpretation of मुनि as a Karmayogin.

29. (1) भोक्त्रार यज्ञयत्साम्—

In v. 14-15 it is stated that the Lord is not responsible for the वर्तत्व and कर्माणि of the individual soul. In v. 19 it is told that the impersonal aspect is निर्दोष and impartial. In this verse (29) we learn that the Lord is the enjoyer of all the Sacrifices (Cf. अधियज्ञ in Bha. Gī. VIII 4) offered to him by the followers of the Karmayoga, and that He is the friend of all beings (सुहृदं सर्वभूतानाम्) But in our opinion this verse is not contradictory to any other verse in the Gītā. According to the Gītā the soul can be a bhoktr without being a kartr (Bha. Gī. XIII. 20-21) and the Lord is such a bhoktr. He is an on-looker and still an Enjoyer (bhoktr—Bha. Gī. XIII. 22). Also in Bha. Gī. IX. 24 we read— " I am the Enjoyer of all sacrifices and I am also their Lord. " People think that the various deities are the enjoyers of the sacrifices ;

but this is their ignorance (Bha. Gl. IX. 24-25). भोक्तृत्व of God in this sense is identical with His Enjoyership of the Yajña of the Karmayogin.

(2) सर्व in सर्वलोकमहेश्वर and सर्वभूतानाम् is important. The same Lord governs all worlds and is the friend of all nations and all beings.

(3) भोक्तारं कर्तृरूपेण देवतारूपेण—Śāṅkara's bhāṣya.

But as regards कर्तृरूपेण, we have noticed that even the soul is not a Kartr of his actions ; moreover, the Lord is only an उपद्रष्टृ ; the कर्तृत्व of the soul is derived from the Prakṛti ; so it is not possible to identify the Lord with the soul in the latter's capacity as an agent. As regards देवतारूपेण, Bha. Gl. IX. 23-24 says that the Lord is really being worshipped when ordinary people believe that they are worshipping or sacrificing to other deities. Besides, the Lord directly receives what a devotee offers to him with love (Bha. Gl. IX. 28 ; Vide Madhusūdana's Gāḍhārthadīpikā on it).

(4) महेश्वर—This word occurs in the श्वेताश्वतर Upan. The Gītā is not sectarian ; it was written at a period when no sects of the वैष्णवस or शैवस existed, so महेश्वर means the Great Lord.

(5) सुहृदम्—The relation between the Devoted and the devotee is that of two friends. We shall have to say more on this point later on. Śāṅkara, however, explains it as प्रत्युपकारानिरपेक्षतयोपकारिणम् and adds सर्वभूतानां सर्वकर्मकलाभ्यक्षं सर्वप्रत्ययसाक्षिणम्.

(6) The traditional title of the Adhyāya is संन्यासयोगः as printed in the Anandāśrama Sk. Series. This refers to v. 13 of this Adhyāya, so संन्यास is the मानससंन्यास of all कर्मस, and not the शरीर. The Karmayogin renounces all actions mentally (v. 11, 13). Moreover, the Adhyāya starts to give a distinction between संन्यास and योग.

Śāṅkara, however, seems to emphasize the mention of स्वभाव in v. 14 when he calls this Adhyāya " प्रकृतिगर्भः " though in his commentary he does not give any details of the explanation of स्वभाव as प्रकृति.

Adhyāya VI

1.(1) ध्यानयोगस्य बहिरङ्गं कर्म इति वाबद्धयानयोगातोद्दृष्ट्यासमर्थस्तावद्ब्रह्मत्वेन-
चिक्रतेन कर्तव्यं कर्मैत्यतस्तस्ताति—

According to Śankara v. 1 contains कर्मस्तुति 'praise of karman not to be taken literally, but only figuratively'; कर्मन् is figuratively praised because कर्मन् is the internal means to the Dhyānayoga the Path of Meditation.

Thus, in Śankara's opinion, the word योग is used in verses 1-2 in the sense of कर्मयोग and the same word is used in v. 3-4 in the sense of ध्यानयोग.

In our opinion the meaning of the word योग in this Adhyāya should be carefully studied. As *Yoga* is contrasted with *Sannyāsa* in v 1-4, *Yoga* must mean कर्मयोग in these verses. But when we come to verse 10 and those which follow it we find that the word योगी (v. 10) and योग (v. 12) seem to be used more or less in the sense of ध्यानयोगी and ध्यानयोग. But the context here is clear that the word योगी (v. 10) and योग (v 12) are not used purely in this sense; they have a double sense viz., a sense which simultaneously means a कर्मयोगी and a ध्यानयोगी. Unless we take the word योग in this double sense we cannot explain the presence of v. 10 and the following in harmony with verses 1-4 and 5-9. In our opinion it is not possible that one who know the word योग as used only and purely in the sense of ध्यानयोग would make a big digression or interpolation in an original text viz, after Bha. GI I-V, in which the word योग means purely the Karmayoga.

Another fact about the word योग which we must notice here is that the ध्यानयोग or rather the exercises of the ध्यानयोग

which (ध्यानयोग) is a later development are here a means to कर्मयोग So, Sankara's interpretation that कर्मयोग is here described as a means to ध्यानयोग is in our opinion totally misguided Verse 10 and those which follow it (v 11 etc) lay down several mental exercises for the कर्मयोग or कर्मयोगी who is distinguished from सन््यास and सन््यासी in verses 1-4 These verses belong to a time when योग meant कर्मयोग and when probably there was no definite school called ध्यानयोग

The same conclusion about the word योग will be derived also from the word योग in ' योगभ्रष्ट ' described in v 33-47, as we shall see in course of our study of this Adhyāya Already in v 31-32 we find that योगी is a कर्मयोगी chiefly, combining within him ध्यानयोग and कर्मयोग

But, while the ध्यानयोग or its exercises are mentioned in this Adhyaya as a सपन to the Karmayoga the author or revisor of the Gītā presents also the पर aspect of the ध्यानयोग in verses 15, 27-28-29

The Karmayogin starts with the performance of his duties, along with this performance he practises certain mental (and partly physical) exercises of the type of the (later) ध्यानयोग and does not take to सन््यास but continues doing all his duties (v 31-32 v 33-47 where the योगभ्रष्ट is a कर्मयोगभ्रष्ट) when he is योगरुद्ध i e कर्मयोगरुद्ध there is no fear of his becoming योगभ्रष्ट if he preserves शम or tranquility of the mind If he fails in preserving this mental equilibrium he will be योगभ्रष्ट and being a कर्मयोगी he is नो यति (v 37) so Arjuna is anxious to know his fate

(2) According to Sankara verses 1-2 purport to be a स्तुति (praise) of कर्म As to why this स्तुति is given he says that कर्म has to be done by a grhastha as long as he is unable to practise ध्यानयोग Then he enters into a discussion to establish that after reaching the stage of the practice of ध्यानयोग the गृहस्थ should turn into a सन््यासिन् According to his view of कर्मस्तुति in this verse, it has the

following sense —

The वमन् prescribed as a means to ध्यायते requires renunciation of the desire for the reward of वमन् and therefore it should be praised. ' Not only one without the sacred fires (niragni) and without the duties is an ascetic and a yogin but also the man who does all works having renounced attachment to the rewards of those works and practises the Karmayoga in this way for the purification of his mind—he also is a सन्यासिन् and a योगिन्, so he is praised. "

But according to the context we propose to interpret the verse as follows —

He who does the duties, which he should do, without resorting to (i e longing for) the reward of his duties, is both a sannyāsīn and a yogīn but neither one who is without the sacred fires (i e, who has abandoned the sacred fires) nor one who is without actions (i e, who has abandoned the performance of his duties) but who has not abandoned the desires for the rewards of keeping the sacred fires or performing the duties is either a Sannyāsīn or a Yogīn.

In our opinion अनाश्रित वमपदम्" is the important point emphasized here. So "न निराश्रित चाक्रिय" refers to one who is not अनाश्रित वमपदम्" i e one who longs for the reward of his duties. Thus, न निराश्रित चाक्रिय means "one who has abandoned the fires and who has abandoned all duties is neither a sannyāsīn nor a yogīn if he be longing for the reward. This is a fact. If a man who has abandoned the fires and who has abandoned the actions be devoid of desire for the reward, he is a सन्यासिन् and a योगिन्. It is wrong to say that one who is निराश्रित and अक्रिय is necessarily a सन्यासिन् and a योगिन्.

The first half of the verse means that a man who having abandoned (the desire for) the reward of his actions does his duties is 'one who has abandoned (a

संन्यासिन्) and one who performs his duties disinterestedly' (a योगिन्)

(3) Why the same man is called संन्यासिन् and योगिन् is stated in the next verse

In Sankara's opinion the कर्मिन् is called संन्यासिन् and योगिन् by way of स्तुति This probably means that a कर्मिन् is never a संन्यासिन् and yet here a कर्मिन् is called a संन्यासिन् who belongs to a much higher stage So this is a स्तुति of कर्मिन् who will later on become a ध्यानयोगिन्

We hold that the reason of the identity of the man with संन्यासिन् and योगिन् is given in v 2 The author identifies संन्यास of the old earlier period with योग of his own doctrine because the योगिन् abandons the desires for the reward just as the संन्यासिन् abandones both the desires and the actions So a particular संन्यास is common to both the संन्यासिन् and योगिन् Thus v 1 is a fact, and no स्तुति

(4) योग चित्तसमाधानम्—Sa bhāṣya But, rather, योग means the disinterested performance of one's duties.

2 (1) In v 2A Sankara takes योग as ' योग कर्मानुष्ठान-रक्षणम् ' i e as कर्मयोग, as he clearly says also in the last sentence of his math on this verse But in v 2B Sankara takes योगी as समाधानवान् and thus he tries to connect the word योग in v 1-2 with the same word in v 3 to which he gives the sense of ध्यानयोग

As the question, however, is that between संन्यास and योग, the latter must mean कर्मयोग in all these verses Sankara himself explains these terms in this way in Bha Gl V 1

(2) According to Sankara the latter half of the verse means ' Any कर्मिन् who has not renounced the desire for the reward cannot in due course become a योगिन् (समाधातवान् i. e. ध्यानयोगिन्) A कर्मिन् first gives up the desire for the reward then only he can become a योगिन् (

Here Sankara makes two additions to the

He adds the word कर्मिन् 'no कर्मिन् can ever become a योगिन्' if he be असन्वत्सकला and (2) He implies the sequence of stages कर्मिन् being in the first stage and योगिन् in the higher second stage

In our opinion these additions are not at all justifiable. The verse is to be interpreted as follows —

'O son of Pandu' what the sages (of the Oldest Upanisads) called *sannyāsa*—know that to be yoga 'Path of Disinterested Actions,' because there is no yogin (follower of yoga) who has not abandoned desires for the reward.'

If we look to Chā Upa V 10 Mu Upa I 2 10-11, those who took to the life of forest abandoned the Vedic rites and sacrifices (श्रापूत) which necessarily involved desires for the rewards, viz., the heaven, etc (उद्योतिष्टोमेन स्वर्गकामो यजेत) In fact, a protest against this desire was the origin of the upanisadic Path of Renunciation of all actions. The author of the Gīta says that the ancient सन्यास was really योग because in गीता's yoga (Path of Disinterested Action) there is no *yogin* who has not renounced the desire for the reward.

There is no discussion of 'who becomes a योगिन्,' or 'by what stages it is possible to become a योगिन्,' in this verse.

(3) कर्मयोगस्य स्तुत्यर्थं सन्यासत्तमुक्तम् Sa bhāṣya

But the fact is that the सन्यास is here (1 e in verso 2) declared to be कर्मयोग. The सन्यास of the Upanisads (Chā Upa., Bṛ Upa.) was, in the opinion of the author of the Gīta, योग (Path of Disinterested Action) because every yogin renounced all desires for rewards. The verse reads 'य सन्यासमिति प्रादुर्योग त विद्धि' and not 'य योगमिति प्रादु सन्यास त विद्धि.' The secret of सन्यास was not the renunciation of actions only because in that case it would be only निष्वाचार (Bha Gī. III 6), but it was renunciation

of desires for the rewards followed of course by the renunciation of the actions themselves. So the author emphasizes this more important part of *संन्यास* and thereby identifies *संन्यास* with his own *योग*, to show that his idea of *योग* is not a new one, and also to say that *संन्यास* of the *Upainads* is not a higher stage or is not in conflict with his own *योग* i. e. *कर्मयोग*

3 (1) ध्यानयोगस्य कर्मनिस्पेक्ष कर्मयोगो बहिरङ्ग साधनामिति त संन्यासत्वेन सुत्राधुना कर्मयोगस्य ध्यानयोगसाधनत्व दर्शयति—

In these introductory words to v 3 Sankara makes his view quite clear that verses 1-2 contain the *स्तुति* "praise" of *कर्मयोग*, so he takes 'योग' in these two verses to mean *कर्मयोग*. But when he interprets v 3 he takes the same word in the sense of *ध्यानयोग*. This is against the context.

(2) त संन्यासत्वेन सुत्रा—According to Sankara the *कर्मयोग* is praised by identifying it with *संन्यास* in verses 1-2

But, as we have shown the verses (1-2) do not identify *कर्मयोग* with *संन्यास*, because v 1 speaks of the *कर्मयोगिन्* as both *संन्यासिन्* and *कर्मयोगिन्* and verse 2 speaks of *संन्यास* of the ancient times as *कर्मयोग*. Verse 1 (*अनाश्रित कर्मफल कार्यं कर्म करोति य स योगी*) is clearly no identification of *कर्मयोग* with *संन्यास*, but it is a definition of a *Karmayogin*, and "अनाश्रित कर्मफल कार्यं कर्म करोति य स संन्यासी" is also meant to be a definition of a *संन्यासिन्* and is based not upon the identification of *कर्मयोग* with *संन्यास* but rather, upon that of the *संन्यास* with *कर्मयोग* which is clearly given in v 2

(3) सुत्रा—Thus, as there is no identification of *कर्मयोग* with *संन्यास* in verses 1-2, there is no *स्तुति* of *कर्मयोग*

(4) अधुना कर्मयोगस्य ध्यानयोगसाधनत्व दर्शयति—Sankara takes *योग* in the verse as *ध्यानयोग* and *कर्म* as *कर्मयोग*, but the verse itself talks of *योग* (in the sense of *कर्मयोग*) and *कर्म* only "योग" has so far (in *Adhyayas* II-V and the first two verses of *Adhyāya* VI) been interpreted by Sankara himself to mean *कर्मयोग*



The fact that कर्मयोग is to be reached through कर्म has already been often stated in the Gītā, e. g., in

(a) न कर्मणागनारंभाद्विष्कर्म्यं पुरुषोऽयुते (III 4).

(b) कर्मैन्द्रियाणि संयम्य य आस्ते मनसा स्मरन् ।

इन्द्रियार्थान्निमूढात्मा मिथ्याचारः स उच्यते ॥

यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियन्ध्यात्भवेऽर्जुन ।

कर्मैन्द्रिवैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते ॥ (III 5-7)

कर्मन् or the Practice of Actions without the desire for their rewards is two-fold : (a) कर्मन् of the साधन-stage and (b) कर्मन् of the-फल stage. Corresponding to these two stages we have कर्मयोग of two stages :—

(a) कर्मयोग of the साधन stage and (b) कर्मयोग of the फल-stage. The कर्मन् or कर्मयोग of जनक and others was of the फल-stage ; it was the फल of the कर्म or कर्मयोग of the साधन-stage. कर्म or कर्मयोग of the साधन-stage is a साधन to संन्यासयोग also.

When the Gītā asks man to practise कर्म in order to reach ज्ञान (e. g. IV. 38) and again asks him to continue his duties after reaching ज्ञान (IV. 41, 42), it clearly refers to कर्म or कर्मयोग of these two stages.

So Bha. Gl VI 3A says that कर्मयोग of the फल stage is to be reached through कर्म or कर्मयोग of the साधन stage and VI 3B says that after having reached कर्मयोग of the फल stage the योगिन् must resort to शम "peace" or control of mind in order to keep up and preserve कर्मयोग of the फल stage which he has already reached.

In our opinion धोग in v. 3 cannot mean ध्यानयोग.

(5) मुनिः—Śāṅkara explains मुनि in v. V. 28 as संन्यासिन् ; but here he explains the same word as कर्मफलसंन्यासिन्.

The fact is that in Bha. Gl V. 28 also the word मुनि means कर्मफलसंन्यासिन् and not कर्मसंन्यासिन्, as we have explained.

(6) कारणम्—Śāṅkara says that this word is here used twice in the sense of साधन.

But as the Gītā elsewhere (XIII. 21 ; XVIII 13) uses this word in its usual sense of " cause ", we have no reason to believe that here it has an unusual meaning. Moreover, it is not very difficult to interpret the word here as " a cause ". And verse 4 also seems to support this sense of कारण here.

The cause why a sage desires to be firm in Yoga (i. e. Karmayoga) is Karman or activity. ' Karman ' is the principle of activity. This principle leads a man to the Path of the Karmayoga and he desires to be firm in it instead of in the Path of Renunciation. Inactivity would be the cause of a man taking himself to Renunciation.

The cause of the same sage when he has become firm in the Yoga (Karmayoga) is said to be " Peace of mind " . When the Yogāruruksu attains his aim he is led by the peace of mind (Śama) ; without Śama he could not have been led to perfection in the Karmayoga. In other words, it is because दम is the chief working factor in him that he could become योगारूढ.

The purpose of the verse is to explain the cause why a man takes himself to the Path of Yoga and the cause why he achieves success in it.

(7) As कर्म the principle of activity is said to be the cause why a sage desires to take himself to the Yoga, Yoga here means कर्मयोग, and not Dhyānayoga.

(8) दम—दम is peace of mind, as distinguished from दमः the control over one's senses

Śankara gives it an unusual sense when he interprets it as उपशमः सर्वकर्मभ्यो निवृत्तिः.

(9) योगारूढत्वस्य—As Śankara interpreted कारण as साधन, he has to change योगारूढत्वस्य to योगारूढत्वस्य. The verse intends to tell us about the cause of the sage having become " firm-footed in the Yoga," while Śankara makes it describe the means of the sage becoming Yogārūḍha.

(10) According to Śankara's interpretation of कारण as साधन, शम is the साधन of becoming योगरूढ and कर्म is the साधन of the मुनि (कर्मफलसंन्यासिन्) who wishes to be firmly footed in the Yoga. Thus, कर्म and सर्वकर्मनिवृत्ति would both of them become the साधन of योगरूढत्व. We fail to understand exactly the sense of "कर्मन् is the साधन of one desiring to be firmly footed in the Yoga." How could कर्म help one who is कर्मफलसंन्यासिन्? The Gītā says that the sage has himself nothing to do with actions or renunciation (III 18).

(11) According to the Gītā, the sage who has become योगरूढ may become a संन्यासिन् or may continue to be a योगिन्. In the latter case he will attain Brahman quickly (V. 6) and the Gītā prefers that alternative* to that of becoming a संन्यासिन् (V 2)

4. (1) न कर्मस्वनुपश्यते—When a sage takes himself to the Karmayoga and is desirous of becoming firm-footed in the Yoga, he is attached to the duties he does but as he becomes firm in the Yoga, he gives up that attachment.

This explains why the word कारण is used in v. 3 A. The cause of a sage taking himself to the Path of Disinterested Actions is the principle of activity working in him. In the state of a योगरूढ he is active but he controls the principle of activity, and he is no more attached to the actions he does.

Śankara explains कर्मसु as नित्यनेमित्तिकानाम्यप्रतिषिद्धेषु and adds प्रयोजनभावावदुदगा. We take कर्मसु as all his duties of his caste and order of life.

(2) सर्वमद्वेषसंन्यासी—This seems to us to explain शम in v. 3. The योगरूढ does not give up his duties but he abandons all thoughts about the actions and their rewards. This he achieves because he has got Śama 'the peace of mind'. 'The Peace of mind' makes him योगरूढ.

Śankara—सर्वमद्वेषसंन्यासीति वचनात्सर्वांश्च कामान् सर्वाणि च धर्माणि संन्यसेदित्यर्थः—

This is inconsistent with the context of योगिन् and योग-
रूढ as referring to the Karmayoga and also with Śāṅkara's
own interpretation of असन्यस्तमकल्पः in v. 2 where he explains
संकल्प as only फलसंकल्प. In our opinion the interpretation of
'सर्वसंकल्पसंन्यासी' must depend upon 'असन्यस्तमकल्पः' in v. 2.

In face of the context of v 3 and of न कर्मस्वनुवज्जते ('gives
up attachment to actions, though he does not give up
actions') and in face of 'असन्यस्तमकल्पः' in v. 2, the मुक्ति, सृष्टि
and न्याय quoted by Śāṅkara hardly deserve consideration.

5 (1) Verse 5 and those which follow it must be
interpreted as stating the helps to becoming योगारूढ.

(2) According to Śāṅkara the purpose of the verse
is to reject the ordinary friend as being an obstacle in
Moksa; only one's own self is the real friend in Moksa.

According to some modern scholars this verse is in
conflict with Bha G1 IV. 34 in which Arjuna is asked
to seek the help of a 'Guru'—

तदिदं प्रणिपातेन परिश्रमेण सेवया ।

उपदेक्षन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥ Bha G1. IV. 34.

Cf also तत्त्वज्ञानार्थं स गुरुमेवाभिगच्छेत्पुत्रिय ब्रह्मनिष्ठम् (Mu Upa.
I. 2 12)

But to us the context seems to suggest that the verse
is intended to lead a man to self-examination and to
think whether his own mind and mentality works in the
right way or not. Verse 6 should be the guide to the
interpretation of Verse 5.

6 आत्मा कार्यकरणसंघातः—Śā bhāsyā. Clearly the word आत्मन्
stands here for the body and mind.

7 (1) परमात्मा.

Śāṅkara interprets the first half as follows:—

“The Supreme Self actually becomes the very Self of
the self-controlled and quiet ascetic.”

So परमात्मा is according to Śāṅkara the Lord

and समाहित = स्थायारामभावेन व्रतते

According to Rāmānuja —

(1) प्रत्यगात्मा परमात्मैत्युच्यते तस्यैव प्रकृतत्वात् तस्यापि पूर्वपूर्वा
वस्थावश्या परमात्मत्वात्

(ii) आत्मा पर समाहित इति वा सवध—

Rāmānuja explains समाहित = स्वरूपेण अवस्थित (प्रत्यगात्मा)

(2) The word 'परमात्मा' is similarly used also in the following verses —

उपद्रष्टानुमता न भर्ता भाक्ता महेश्वर ।

परमात्मति चाप्युक्ता दहऽस्मिन् पुरुष पर ॥ Bha Gī XIII 22

Here 'पुरुष पर' is to be distinguished from पुरुष stated in Bha Gī XIII 21

अनादिस्वान्निर्गुणत्वात्परमात्मायमन्वयः ।

इतरास्त्वाऽपि सौन्दर्य न वराति न लिप्यते ॥

Bha Gī XIII. 31

'अयम्' must be a reference to Bha Gī XIII 29, which describes the soul as अकम्.

उत्तम पुरुषस्त्वन्य परमात्म्युच्यते ।

यो लोकत्रयमाविश्य विभल्यव्ययश्चर ॥ Bha. Gī XV 17

'उत्तम' is explained in v XV 18 Here परमात्मा is said to have entered into the three worlds.

Out of these verses the present verse (VI 7) and Bha. Gī XIII 31 seem to us to use the expression परमात्मन् for the individual soul in so far as in the body he is the innermost Atman, the physical gross body the mind, and the intellect being the outer आत्मन्.

In the sense of the innermost Atman the Tai. Upa. text should be compared—

तस्यादा एतस्मादधरममयात् ॥ अन्वोऽन्तर आत्मा प्राणमय ।

Tai Upa II 2

तस्यादा एतस्मात्प्राणमयात् ॥ अयोऽन्तर आत्मा मनोमय ॥

Tai Upa II 3

तस्यादा एतस्मात्मनोमयात् ॥ अन्वोऽन्तर आत्मा विज्ञानमय ॥

Tai. Upa II 4

तरमादा शतस्मादिज्ञानमयान् ॥ अन्योऽन्तर आत्मा आनन्दमय ॥

Tai. Upa. II. 5

In using the word परमात्मन् for the individual soul the Gītā seems to follow a tradition which interpreted the innermost आत्मन् (आनन्दमय) as the individual soul. This view seems to be a पूर्वपक्ष refuted by the author of the Brahmasūtra. The word आत्मन् occurs in the Tai Upa and is used also in the present passage of the Gītā (VI 5-7), particularly in ' जितात्मनः परमात्मा ' the supreme inner self of this self-controlled कर्मयोगिन्

(3) संन्यासिनः—In Śā. bhāṣya.

The context does not support this addition made by Śankara.

(4) किं च शीतोष्णसुखदुःखेषु etc.—Śā bhāṣya

We do not see any special sense in saying. " Moreover, in the cold and in the hot, in pleasure and in pain, the Lord exists as the self of the ascetic ". This shows that verse 8 is wrongly construed.

(5) We propose to interpret verse 7 as follows:—

The innermost self (i. e. the individual soul) of the कर्मयोगिन् who has conquered his mind, and who is tranquil is equal-minded in the cold and in the hot, in pleasure and in pain.

8. (1) युक्त इत्युच्यते योगी—Such a Yogin (i. e. Karmayogin) is said to be युक्त ' one who has attained the yoga. ' So, ' युक्त ' means योगारूढ.

(2) ज्ञानविज्ञान—ज्ञान and विज्ञान are mentioned also in Adhyāya VII 2, IX. 1 and XVIII. 42. The exact meanings of these words we shall fix later on.

Śankara explains them here as (1) ज्ञानं शास्त्रोक्तपदार्थानां परिज्ञानम् and (2) विज्ञानं तु शास्त्रतो ज्ञातानां तथैव स्वानुभवकरणम्.

9. (1) Vide Śankara's commentary for the distinction between सुहृद् and मित्र, उदासीन and मध्यस्थ.

Read also the description of the Mandala of a विनिर्गापु in the Manusmṛti.

(2) Śankara notices v. 1 विमुच्यते for विशिष्यते.

10. (1) 'योगिन्' in this passage may appear to some to mean a pure ध्यानयोगिन्, because रहसि स्थितः, एवाकी, and the contents of verse 12 and those which follow it go to show undoubtedly that the exercises of the ध्यानयोग are here prescribed for the योगिन् in v. 10.

But this will amount to admitting these verses as interpolation or it will require योगिन् in v. 8 and those which precede it to be interpreted as ध्यानयोगिन्.

In our opinion all verses upto v. 9 speak of the कर्मयोगिन् ; and v. 10 also uses 'योगिन्' in the same sense. We do not think that a man who knew the word योगिन् in the pure sense of a ध्यानयोगिन् would either compare that योगिन् with a मन्वानिन् (VI. 1-2) or would suddenly introduce that योगिन् after a passage (v. 1-9) which dealt with the कर्मयोगिन्. Moreover, the योगभ्रष्ट is not a purely ध्यानयोगिन् as we shall show in the course of our study. So, we must conclude that all these verses (1-9 and those which follow it) deal with the Karmayogin at a time when the ध्यानयोगिन्, in the pure sense of a meditator as found in the Pātañjala Yogasūtra, was not yet known, though some exercises of योग (-ध्यानयोग) were known. These mental exercises also were not distinguished from the means advised to a कर्मयोगिन् because the latter had, from the very starting point of the idea of a कर्मयोगिन्, to do with a special mental attitude (स्थिरबुद्धिः, स्थिरप्रज्ञः, समस्त योग उच्यते, योगः कर्मसु बौद्धम्) and because the sixth Adhyāya clearly says that a योगभ्रष्ट becomes योगारूढ because he has got शम the peace of mind. This Adhyāya starts with the special purpose of explaining the means to this शम and naturally mentions mental exercises like those of the Pātañjala Yoga.

To us there is no doubt that when the sixth Adhyāya

was written the word योग was not known in the pure sense of ध्यानयोग, as in the Classical योगदर्शन

(2) योगी-ध्यायी—Sankara

We take it as ' a Karmayogin '

(3) रहसि=प्रकान्ते गिरिगुहादी According to Sankara रहसि स्थित and प्रकान्ता prove that the " ध्यानयोगा has renounced the world (सन्यास कृत्वा)

But there is no mention of सन्यास here Moreover, verses 1-2 make a separate mention of सवास and योग (स सन्यासी च योगी च) and the purpose of the practice of योग is said to be ' निरुद्ध सर्वकामेभ्य ' And ' अयति श्रद्धयोपेतो योगाच्चलितमानस ' clearly shows that the योगिन् is not a renouncer (v 37) So, we do not think that a सन्यासिन् or a pure ध्यानयोगिन् is meant here A कर्मयोगिन् who is a गृहस्थ is intended here So ' रहसि स्थित ' is simple seclusion to be resorted to temporarily for a few minutes in one's own house, so, also, ' प्रकान्ती '

(4) निराशी is without any desires or hopes for the rewards And अपरिमह should mean ' giving up the idea of possession,' not ' giving up the possessions themselves ' Sankara in his introduction to v 1 says —

' न च गृहस्थस्य निराशीरपरिमह इत्यादिवचनमनुकूलम् ' But this view of Sankara is contradicted by the very word अयति in v 37 which says that the योगिन् was not an ascetic We shall also see that the योगभ्रष्ट is a कर्मयोगभ्रष्ट

11 (1) The Karmayogin of the Gita is not a सन्यासिन् but he has to control his mind senses and body, and so he has to go through a training which is like that of the later Classical Yoga Daršana.

(2) Compare this portion of the Gita with the similar verses in the Svetāsvatara Upanisad for the origin and history of the ध्यानयोग

(3) Madhusudana Saraswati in his Gudharthadīpikā, tries to identify the ideas of the ध्यानयोग in the verses

of the Gita with those of the Sūtras of Patañjali

(4) चैलान्जिनकुशोत्तरम्—पाठक्रमाद्विपरातोऽत्र क्रमशैलादीनाम्—Sā bhāṣya Sankara points out that in the seat of the Yogin the कुश blades are first, the अग्नि is spread on them and lastly चैल a silken piece is placed on the अग्नि

12 (1) यत्तन्निष्ठेन्द्रियक्रिय—Of योगश्चित्तवृत्तिनिरोध—योगम्—The Gita separately mentions शब्दियस along with चित्त

(2) युञ्ज्याद्योगमात्मविशुद्धये—शा भाष्य—अन्त करणस्य विशुद्धयर्थमित्येतत्—
But compare also v 15—

युञ्जन्नेव सदात्मान योगा नियतमानस ।
शान्ति निर्वाणपरमा मत्परस्वामपिगच्छति ॥

So, the highest goal of योग is Muksa

(3) युञ्ज्याद्योगम्—should control his mind, योग here need not mean the पातञ्जलयोग, but 'योग युञ्ज्यात्' may be an expression like 'to fight a fight' 'to wage a war' The real expression seems to be 'युञ्जन् आत्मानम्' (v 15) 'controlling himself'

13 Of the योग in the Katha Upa, e g in

वद्विद्भीरुप्रलगात्मानमैश्वरावृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन् ।

Katha Upa IV 1

14 (1) ब्रह्मनारित्ने स्थित —Sā bhāṣya—युरुशुभ्रपाभिक्षामुक्त्यादि—

(2) शुक्त आनीत मत्पर —भक्ति is mentioned here as a subordinate aspect of ध्यानयोग

15 (1) It must be noted here that while describing the exercises like those of the later ध्यानयोग the Gītā, as usual, here describes the ध्यानयोग as a Path by itself So ध्यानयोग has two aspects just as the other (three) योगs ; and the Gītā describes both the aspects Here the कल aspect of ध्यानयोग is described, while in v 12 the साधन aspect is dealt with

We do not see any difficulty or objection against our conclusion stated above Rather, looking to the context in

which there are so many verses here (in Adhyāya VI) where योग means व्रमयोग and to the fact that योगऋट is कर्मयोग, we must conclude that the purpose of the Adhyāya as a whole is to describe the Methods of what later on came to be called ध्यानयोग, as a help to the व्रमयोग. In spite of this when we find a few verses here saying that the practice of this meditation may be continued for the whole life and the goal to be achieved thereby is Moksa, we should also conclude that the योग—ध्यानयोग is a Path by itself like the other three paths

(2) शान्ति निर्वाणपरमा मत्तस्थान्—This shows that the निर्वाण of the Gītā is not like that of the Buddhism which seems to have flourished later on

16 (1) Moderation of food and sleep

2) अथवा योगिनो योगशास्त्रे परिपठितादन्नपरिमाणादतिमात्रमश्नो योगो नास्ति

We do not think the योगशास्त्र is earlier than the गीता

17 योग=ध्यानयोग as an independent Path of Meditation

18 आत्मन्येव—Sa Bhāṣya—स्वात्मन्येव

But आत्मन् may mean Brahman, just as we have मत्पर in v 14

19 (1) Of the following kārīkā from Gaudapada—

अस्पन्दमानमलात्मनाभासमत्र तथा ।

अस्पन्दमान विज्ञानमनाभासमत्र तथा ॥

Gau Ka IV 48

“ Like the fire-brand which is motionless, devoid of appearances and unborn, the Viṣṇāna is motionless devoid of appearances and unborn.”

(2) आत्मन—Sankara does not explain this word here It may mean ‘ ब्रह्मन् ’ or परमात्मन्

20 (1) यद्रोपरमते चित्त निरुद्ध योगसेवया—Of योगक्षित्तवृत्तिनिरोध

(2) यव-यस्मिन् काले उपरमते-is according to the Gītā the second stage.

(3) The latter half describes the third stage

23 (1) त विद्यासुखयोगवियोग योगमभितम्—

In the days of the Gītā the Yoga was defined from the stand-point of its goal viz., "Separation from union with pain." Here योग is the ध्यानयोग of the later days

This definition shows that when the author of (this portion of) the Gītā began to deal with योग as a Path by itself i. e. as an independent Path to Moksa, he found it necessary to set aside the idea of योग as a Path of Disinterested Actions, with which he started (verses 1-8 of Adhyāya VI)

This definition, as distinguished from the Classical one given in the Yogasūtra (योगश्चसत्त्वित्तिरोप) also shows that the conception of the Yoga even as ध्यानयोग in the Gītā is much earlier than the Classical योगदर्शन

(2) संहितम् in योगमभितम्—

'सहा' would refer to a stage when योग had already been recognised as a science. So, we must conclude that even by the time of this verse the योग came to be recognised as a science though it is not a full-fledged one as in the योगसूत्र.

A student of the Gītā should collect from the Gītā words which had already become wholly or partly technical. Thus, the word 'अक्षर' had already its meaning fixed in those days Cf उक्त in अव्यक्तोऽक्षर इत्युक्त (Rha Gī VIII. 20). When it is said 'समत्वं योग उच्यते' it is likely that "योग" had a fixed meaning

Also expressions like स्मृतम्, उदाहृतम्, etc. may refer to some words which had obtained the status of technical words.

(3) दुरात्मयोगवियोग—Some scholars have objected to this compound. Sankara calls it a विपरितरङ्गण.

(4) अनिर्विण्णचेतसा—The difficulties and failures that may come upon the ध्यानयोगिन् are realized in this verse

24 As in v. 11 and v 16, so also here the author again starts with the first stage of the योग So, also v. 28 is a concluding verse like v 15 and v. 23

25 आत्मसंस्थं मन—Śankara explains this to suit his own system—आत्मैव सर्वं न ततोऽन्यत्किंचिदस्तित्येवम्

26 निश्चरति—' goes astray '

27-28 (1) These verses also seem to describe योग as an independent Path by itself One may devote himself solely to ध्यानयोग for Moksa

(2) सुख in v 27b and 28d—योग leads not only to the absence of दुःख (v 23) but it leads to दुःखावियोगपूर्वक-सुखानुभव or ब्रह्मानुभव.

(3) ब्रह्मभूतम्—Śankara and Rāmānuja discuss the nature of जीवन्मुक्ति

But, in our opinion, in the case of the Gītā such words as ब्रह्मभूत, etc. cannot be made the basis of the discussion of the special doctrines of जीवन्मुक्ति or the मुक्तावस्था

(4) ब्रह्मन्स्पर्शम्—Cf स्पर्श in Bha Gī V 21-22

29. (1) Having described योग as an independent Path in verses (14-or 15-28) the author again returns to his original standpoint of describing योग as a help to the कर्मयोग

योग=ध्यानयोग or rather its exercises are here prescribed for the कर्मयोगिन् for two purposes, at the beginning these practices were recommended for the शम 'peace of mind' which would make a योगारूढ i e a कर्मयोगारूढ; योग=ध्यानयोग is also recommended for attaining सर्वत्र समत्व (समत्व योग उच्यते) which is necessary in the कर्मयोग, i. e even in the first stage of कर्मयोग

(2) आत्मानम् and आत्मनि—Sankara—स्वमात्मानम् and आत्मनि एवता गतानि—According to Sankara ब्रह्मैकत्वदर्शन is the same as ब्रह्मात्मैकत्वदर्शन

But the next verse seems to replace the Lord (मान्) in place of आत्मन्. So the verse seems to be more favourable to रामानुज

(3) सर्वत्र समदर्शनं-Sankara-सम निर्विशेष ब्रह्मात्मैकत्वविषय दर्शन ज्ञान यस्य—

The समदर्शन is explained in v 32 and to us it seems to refer to Bha GI V 18 etc,

विद्याविनयसपत्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि ।

शुनि चैव शपाके च पाटिताः समदर्शिनः ॥

सुखं वा यदि वा दुःखम् in v 32 would correspond to

न प्रदुष्येत्प्रिय प्राप्य नोद्विजेप्राप्य चाप्रियम् in Bha GI V. 20

Verse 33 also refers to this साम्य as the teaching for which this योग is stated here

So, verses 29 and those which follow it continue the topic of Bha GI V 18 etc, which, of course, deals with the Karmayoga as we have shown.

30 (1) 'मान्' is according to Rāmānuja 'मत्सम्यग्म्' which is again equivalent to मम साधर्म्यम्

सर्वं च मयि पश्यति-Also 'येन मृतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि- These remarks make Arjuna ask for the विश्वरूपदर्शन in Adhyaya XI.

(2) तस्याह न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति-Sankara seems to be right in explaining 'न प्रणश्यामि' as "न परोक्षता गमिष्यामि" But his arguments 'तस्य च मम चैवात्मकत्वात् । स्वात्मा हि नामात्मनः प्रिय एव भवति । यस्यैवाहमेव सर्वतैवत्वदर्शी ।' do not seem to be supported by the Gita. This and other verses of the Gita do not seem to teach the doctrine of absolute identity of the soul and Brahman. According to the Gita all beings remain as all beings and yet their unity in the Lord is also a reality, as stated in v 31

(3) If 'तस्याह न प्रणश्यामि' means 'I never become invisible to him', we suggest that Bha GI VI 7 should mean, 'The Lord is near the Yogin (i. e. the धर्मयोगिन्) who has won his mind and senses, and who is quiet, in cold and

hot, in pleasure and pain, and in honour and insult.' In this interpretation 'समाहितः' is translated as संनिहितः.

31 (1) एकत्वमास्वितः—According to Rāmānuja the एकत्व lies in the fact that all the आत्मन्ः (souls) and ईश्वर have असकुचितज्ञानाकारता.

But the verse seems to mean that one and the same Lord resides in all and the devotee believes in that one and the same Lord.

Cf. एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विभक्तो मुखम्—Bha GI X. 15

Rāmānuja also explains मयि वर्तते as मत्तन्मयेव पश्यति.

(2) सर्वथा वर्तमानोऽपि—(a) Doing his duties or renouncing them, (b) Doing any kind of duties This makes it clear that the ध्यानयोगिन् is not necessarily a सन्ध्याभिन्.

Śankara seems to overlook the importance of this expression since he simply supplies another word for it (सर्वथा सर्वप्रकारवर्तमानोऽपि)

(3) मयि वर्तते—We do not think this expression refers to the state of Moksa. To us it seems to mean 'The devotee of the Lord may be doing any duty, he is in (the Path of) the Lord ; he is in agreement with the Lord'.

32. (1) We have already stated above that these verses (29-33) emphasizing साम्य in all beings are a repetition of the contents of Bha GI V. 18 which undoubtedly deal with the Karmayoga and therefore these verses also deal with the same and hence the वेग described here is the Karmayoga.

(2) यथा मम सुखमिष्टं तथा सर्वप्राणिना सुखमनुकूलम्—Sankara construes " सुखं वा यदि वा दुःखं समं पश्यति " i. e. he interprets the verse as follows—

He who by a comparison of the Atman (in all) thinks that whatever causes pleasure or pain to him, equally causes the same to others and hence does not act in a way disagreeable to any body, who in other words does no injury to anybody (अहिंसक इत्यर्थः), is the highest

Yogin

This would mean that the Gītā here teaches the golden Rule of Conduct, *तृ*, 'Do unto others as you would be done by them' Cf also आत्मनः प्रतिकृत्यानि परेष्वनो न मया मेव.

(3) We hold that the Karmayoga of the Gītā teaches a much higher principle of conduct than this rule, which is partly based upon a selfish instinct

According to the context 'आत्मोपम्य' means the same Atman or Paramatman being present in all (Vide v 31-एकत्वमास्थित) And as already stated, सुखं वा यदि वा दुःखम् corresponds to ' न प्रहृष्येप्रिय प्राप्य नोद्विजेत्प्राप्य चाप्रियम् "

So we suggest the following interpretation — ' The Karmayogin who sees the same principle in all by a likeness of Atman in all (i e, by the fact that the same Supreme Being is in all), whether the sight is agreeable to him (e g, in the case of a Brāhmana, a cow, etc) or disagreeable (e g, in the case of a Candala, a dog, etc), is the best Yogin in my opinion "

It is to teach the way to experience this oneness of Atman in all that the योग i e the कर्मयोग with the mental exercises (of the later पातञ्जल योग) is taught in this Adhyāya (अथ योग साधनेन प्रोक्त—Verse 33)

(4) वाच्यदशार्थे In our opinion there is no necessity to interpret वा in the sense of च because the expression ' सुखं वा यदि वा दुःखम् ' means ' Whether the sight is agreeable to him or not '

33 (1) ' अथ योग स्वया साधनेन प्रोक्त '—This line is important because it tells us why the Karmayoga i e the Yoga of the sixth Adhyāya has been taught It is taught as a Path to realise the same principle in all beings

Or ' अथ योग साधनेन प्रोक्त may mean ' Here a Yoga, a Path to Moksa through the equilibrium of mind is taught. '

But the fact as shown by the context is that the Yoga of the equilibrium of mind is taught here for the realization of the same Atman in all beings

“अयं योग साम्येन प्रोक्तः” or “अयं साम्येन योगः प्रोक्तः,” refers not only to Bha. Gī VI 29-32, but really to Bha. Gī V 18-28 where the mental exercises of the ध्यानयोग (v 27 and v 28) are introduced as a help to the समदर्शन which is a part of the Karmayoga. The sixth Adhyāya gives the details of Bha. Gī V 27-28, so we must conclude that the Gītā here (v 33 of Adhyāya VI) says that Yoga of Adh. VI is taught with the aim of (realizing) the same in all.

(2) Tilak takes साम्येन as referring to समत्व योग उच्यते (Bha. Gī II 48) and hence decides that योग means कर्मयोग.

But as the knowledge of Atman and that of the same Atman being present in all beings is a part of the Karma yoga, and also because a comparison of योग with सन्यास is the starting point of the sixth Adhyāya and also the end of it (Cf अयति in v 37), there is ample evidence here that the योग (in v 33) taught in Adhyāya VI is the कर्मयोग, and, in spite of this, the ध्यानयोग as a Path by itself has come in for treatment, since it is the method of the author of the Gītā to teach both the साधन and फल aspects of a योग side by side.

Moreover, साम्य in verse 33 cannot be different from the साम्य taught in v 29, 30, 31, 32. One cannot set aside the context of these verses.

According to Tilak's interpretation Arjuna would be asking a question, out of the way, and that would be possible if the Gītā were to end with Adhyāya VI. If the Gītā were not to go further than Adhyāya VI we would have assumed that before the Dialogue was completed, Arjuna took the opportunity of asking two questions (v 33, v 37).

(3) According to Śāṅkara “अयं” in “योऽयं योगः” is important and he says that ‘अयम्’ refers to the ध्यानयोग taught in Adhyāya VI.

Śāṅkara's commentary does not discuss the meaning

of साम्य or " साम्येन अयं योग प्रोक्त " He simply explains साम्य as समत्वं and this must refer to his explanation of साम्य in v 32

(4) चञ्चलत्वं—This must mean the unsteadiness of the mind (Vide v 34)

34 (1) वायो—वायु here means प्राण the vital breath.

35 (1) अभ्यासो नाम चित्तभूमौ वसतिस्मानप्रत्ययावृत्तिचित्तस्य
' अभ्यास seems to us to mean ' repeated practice '

37 (1) In verses 37 and the following we have the description of योगभ्रष्ट Interpretors of the Gita differ as to who this योगभ्रष्ट is Sankara holds that it is one who has fallen from the ध्यानयोग, while Tilak says that it is the कमयोगभ्रष्ट.

We have suggested that if योग meant ध्यानयोग, the comparison and contrast between योग and सन्यास at the beginning of Adhyaya VI as well as many verses in Adhyaya VI where योग means कमयोग and several other statements in this Adhyaya would be out of place Moreover, we shall show below that the terms used in Adh. VI 37-47 leave no doubt that the योगभ्रष्ट is a कमयोगिन् We have also shown that in this Adhyāya the exercises of the later ध्यानयोग are prescribed as help to the Karmayoga.

(2) अयनि—This word makes it quite clear that the कमयोगिन् is meant by योगभ्रष्ट here

According to the Gita a कमयोगिन् may take to सन्यास and become a यति after he finishes a certain preliminary practice of कमयोग which belongs to the साधन aspect of कमयोग or he may continue doing his duties disinterestedly i e he may follow the Path of Disinterested Actions in its फल aspect. Vide our interpretation of

सन्यासस्तु महाबाहो दुःखनाशुनयोगत ।

योगयुक्तो मुनिर्भद्र नचिरेणाधिगच्छति ॥ (Bha Gī V 3)

So, ' अयनि ' is an indication that the कमयोगिन् following the कमयोग in its फल aspect is meant here अयनि=one who

is entitled to asceticism but does not take to it, and continues the practice of कर्मयोग in its पल aspect

(3) योगचलितमानस—Whose mind has gone astray from the Yoga

Śāṅkara explains चलितमानसः as अदृष्टनिः ; so, he takes योग as ध्यानयोग and मानस as स्थिति

We suggest that the verse speaks of a कर्मयोगिन् who does not take to सन्यास but continues performing his duties disinterestedly, but by an error performs some of his deeds with a desire for their rewards

Our interpretation of ' योगचलितमानस ' is consistent with ' प्राप्य पुण्यवृत्तां लोकान् ' The योगचलितमानस may be reborn in the worlds of those who do meritorious deeds, this would satisfy his desire for the rewards of some of his deeds

(4) योगसतिदिम्—This will mean Mokṣa. If the Karma-yogin performs all his duties upto his death without a desire for their rewards, he would get Mokṣa. But if he errs and performs some of the deeds with a desire for their rewards, he will not get Mokṣa. Arjuna wants to know what will be his state after death.

Śāṅkara योगसतिदिम्=योगफल=सम्यग्दर्शन the right knowledge

38. (1) उभयविभ्रष्ट—He could have taken to सन्यास after he finished the साधन aspect of कर्मयोग (Cf. सन्यासस्तु महाबाहो दुस्समाप्तुमयोगतः—V 3) but this he has not done (अवति), so he has lost the opportunity of the Path of Renunciation. He could not continue the performance of his duties disinterestedly so he lost the advantage of the Karma-yoga, though he reached the stage of निष्कम्ब.

Thus, he has fallen from both the Path of Renunciation and the Path of Karma-yoga.

Śāṅkara takes उभय as referring to कर्मयोग and ध्यानयोग. But this does not explain the importance of अवति in v 37. Moreover, we have shown that ध्यानयोग has two aspects, the साधन and the फल. The साधन aspect of ध्यानयोग is a help to कर्मयोग in the फल aspect and also to ध्यानयोग in the फल

aspect So, we could have explained उभय as कर्मयोग in the एक aspect and ध्यानयोग in the एक aspect. But Sankara takes कर्मयोग as a साधन only, and according to him in the sixth Adhyāya कर्मयोग is taught as a साधन to ध्यानयोग, thus, a ध्यानयोगिन् could be on the Path of Meditation only after finishing the required stage of कर्मयोग So, how could Sankara imagine that the same man has fallen from both the कर्मयोग and the ध्यानयोग ? According to him a man can fall from only कर्मयोग or only ध्यानयोग, because if he has gone to ध्यानयोग, he has already successfully carried out the stage of कर्मयोग.

So, in Sankara's system there is no possibility of a man falling from both the कर्मयोग and the ध्यानयोग, and consequently his explanation of उभय is not consistent with his theory that कर्मयोग is always a साधन and never an independent path to Moksa.

On the contrary the fact that Sankara has to explain उभय as कर्मयोग and ध्यानयोग shows that कर्मयोग must be admitted not only as a साधन but also as an independent Path

उभय cannot be taken as referring to the two worlds, this world and the next world. The man has not renounced the world, so he has not lost this world at all. The man did not intend to get heaven, so he cannot be said to have lost it. There is no question of स्वर्गप्राप्ति by काम्यकर्मन्तु here.

(2) बद्धा पथि विभ्रट — This shows that both the सन्यास and the कर्मयोग are Paths to Brahman. As the कर्मयोगिन् is here supposed to have lost both the Paths and as he is supposed to have done some of his deeds with a desire for their rewards, he has been bewildered on the Path of Brahman.

40 (1) Arjuna asks whether the उभयविभ्रट dies like a broken cloud. Kṛṣṇa says that the कर्मयोगिन् is a doer of something good and as such he would never die.

This answer is in harmony with the praise of the कर्मयोगिन्

in Adhyāya II verse 40—

नेहाभिक्रमनाशोऽस्ति प्रत्ययो न विद्यते ।
स्वल्पमप्यस्व धर्मस्य त्रायते महतो भयात् ॥

Bha GI. II. 46 also (यावानर्थं उदपाने सर्वतः संक्षुनोदके । तावन्सर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विजातः) would correspond to जिज्ञासुरपि योगस्य शब्दब्रह्मातिवर्तते (VI. 44.)

(2) दुर्गतिं ताव गच्छति—This suggests the meaning of ' छिन्नाभ्रमिव नश्यति ' This latter expression does not mean that Arjuna doubted the very destruction of the soul that was उभयविभ्रष्ट. He only thought that by way of a severe punishment the कर्मयोगिन् who erred would be thrown into a hell. But the Lord assures him that it is not so

41. (1) प्राप्य पुण्यकृता लोकानुपित्वा शश्वताः समा—

This agrees with our interpretation of योगाचलितमानसः, as already pointed out above. So, also the birth of this योग (i. e. कर्मयोग) चलितमानस in “ शुचानां श्रीमतां गेहे ” is also consistent with our supposition that the योगचलितमानस is one who had through error done some of his deeds with the desire for their rewards. Thus, both आमुष्मिक फलसक्ति and ऐहिकफलसक्ति of the कर्मयोगभ्रष्ट will be satisfied. This will happen if his फलसक्ति is far keener than his inclination for अनासक्ति (Remember he is a man of both अनासक्ति and भासक्ति)

According to Śankara योगभ्रष्ट is “ योगनार्थं प्रवृत्तः सन्नासी ”; this is quite inconsistent with अयति in v 37

42 (1) If the अनासक्ति in him predominates over the फलसक्ति in his mind, then he need not go to the worlds of the पुण्यकृतस and need not be reborn in the house of the rich. But he would be reborn in circumstances favourable to his further evolution on the Path of the Karmayoga.

Śankara adds दरिद्राणाम्. Why ?

(2) योगिनाम्—Tilak—कर्मयोगिनाम्, because we have the adj. श्रीमताम् and only the कर्मयोगिन् are rich

43. (1) तत्र स बुद्धिसयोग उभते पीतंदेहिकम्—तत्र may be “ शुचीनां

भीमानं नेदे " or also योगिनां दुःखे.

दुःखसंयोग लभते—This is the reward of the practice, though incomplete, of the कर्मयोग in his previous birth.

The योगव्रत begins in the next birth from where he left incomplete in his previous life

Cf. नेहात्मिकमनाशंसि—Nothing (no degree of the अनात्मिक-कर्मयोग).

(2) ससिद्धिः is Moksa

(3) Śāṅkara takes तत्र as referring to only योगिनां दुःखे. But this is wrong It must mean either of the two " पुण्य-कृतां होवाः " and " योगिनामेव दुःख. "

44 (1) अवशः—per force; even without his intention, no doubt without being himself conscious of it.

(2) योगस्य—Tilak—कर्मयोग.

Śāṅkara—ध्यानयोग.

(3) अग्नि—Arjuna asked about one who had already proceeded on the Path of Yoga; but the Lord says that even the विज्ञाना of योग is an indication of spiritual progress, as compared with the performance of the rites and sacrifices to be performed with a desire for their reward.

(4) शब्दब्रह्मन्—Śāṅkara—शब्दब्रह्म=वेदोक्तकर्मनुष्ठानफलम्. Tilak agrees with Śāṅkara.

According to Śāṅkara the stage of ध्यानयोग is a stage superior to that of कर्मकाण्ड or काम्यकर्मन्.

According to Tilak even the विज्ञाना of कर्मयोग is a stage superior to काम्यकर्मन् or Vedic sacrifices.

Note the attitude of the Gītā towards the older Vedic religion or ऋषीधर्म, as revealed in this verse It is the same throughout in the Gītā Cf. e. g.,

यावानर्थं उरूपानि संनतः संपूज्योदके ।

तावान्मर्वेषु वेदेषु ब्राह्मणस्य विज्ञानतः ॥ (Bha. Gl. II. 46).

Rāmānuja takes ब्रह्म as मूर्ति.

45. (1) तु in प्रयत्नाद्यत्नास्तु—' तु ' shows that now the Lord is talking of some one else than योगावलम्बमानम्. He

talks of a कर्मयोगिन् who makes slow but sure progress, unlike a hasty कमवागिन् who may become चलितमानस

प्रवत्नापतमान—Striving with care, with as much effort as he can and not with immoderate haste

46. (1) तपस्—See Bha GI XVII 5-6, 14-17

Of तमेत वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषति यत्नेन दानेन तपसाऽवाशकेन
Also नायगत्या प्रवचनेन लभ्यो न मेधया बहुनाश्रतेन ।

यमेवैव वृणोते तेन लभ्यस्तस्यैव आत्मा विवृणोते तनु स्वाम् ॥
नायमात्मा बलहानेन लभ्यो न च प्रमादात्तपमो वाप्यलिङ्गान् ।
एतैरुपायैर्व्यतते यस्तु विद्रास्तस्यैव आमा विशते ब्रह्मधाम ॥

Mu upa III 2 3-4

Also न चतुषा गृह्यते नापि वाचा नान्यैर्देवैस्त्वपसारमया वा ।

ज्ञानप्रसादेन विशुद्धमस्वस्ततस्तु त पश्यते निश्चल भावमान् ॥

Mu Upa III I 8

The Gita has no sympathy for self-unmulating penances, as we shall see in Bha GI XVII

(2) ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिक—

According to Tilak ज्ञानिन् is the ज्ञानयोगिन् described in “ ज्ञानयोगेन साख्यानम् ” (this ज्ञानिन् has attained नैकम्यसिद्धि)

According to Sankara ज्ञानिन्=परिण

But as the Gita prefers the कमवागिन् to the ज्ञानिन् who takes to सन्यास, the ज्ञानिन् who is a सन्यासिन् seems to have been meant here by ज्ञानिन् We do not hold that in the Gita साख्य means a सन्यासमाग

(3) ‘ कर्मिन् ’ is a ritualist, the कर्मयोगीश्वर of a later period. Sankara and Tilak agree

Of कर्मण्य वा in Mu Upa III 18 quoted above
also वाकर्मिणो न प्रेक्षन्ति रागात्तेनाहुरा क्षीणलाकायच्यवन्ते ।

Mu Upa I 29

इहापूर्त मन्थयन्ता वरिष्ठ नान्यच्छ्रेयो वेदयन्ते प्रमूढा ।

नानस एतेने मुकृतेऽमुभूत्वेम लोक हीनतः वाविशन्ति ॥

Mu Upa I 2 10

(4) तस्माद्योगीभवार्जुन—

आत्मक्रोड आत्मरति क्रियावानेव ऋषयिदा वरिष्ठ ।

Mu. Upa III 1. 4

In क्रियावान् the Mu. Upa seems to prefer कर्मयोग to आत्म-
शान accompanied by सन्ध्या

Tilak—योगी-कर्मयोगी, Sankara योगी-ध्यानयोगी

The fact is that the Gita does not make a hard fast distinction between कर्मयोग and ध्यानयोग, as can be seen from our interpretation of Adhyaya VI. The sixth Adhyaya teaches कर्मयोग and as help to कर्मयोग exercises similar to those of the later Patañjala Yoga are prescribed and while doing so these exercises are made into an independent Path to Moksa called also *Yoga*, the latter comes in for discussion as we have seen in such a way that we can not distinguish between two Yogas (one Karmayoga and the other Dhyanyoga), but we can only say that at a certain stage in the 6th Adhyaya the exercises which are help to Karmayoga in the earlier verses of the Adhyāya, become rather the chief topic so that this life of ध्यान is recommended as an independent Path to Moksa under the name of " योग "

But when Arjuna is asked to be योगी, he is asked to follow the Karmayoga to which ध्यान (or the later ध्यानयोग) is a help

The sixth Adhyaya shows no signs that the author of the Adhyāya knew the word ' योग ' in the sense of pure ध्यान or ध्यानयोग only and tried to smuggle it into an Adhyāya or a work dealing with the कर्मयोग. On the contrary, it knows योग as mainly कर्मयोग and thus कर्मयोग has as part of its programme the exercises of the nature of those in the later पातञ्जलयोग

In verses 46-47 there is no distinction between कर्मयोग and ध्यानयोग, though other योगs are mentioned separately and though verse 47 refers to a variety of योगिन्s. The योगशास्त्रिणः is also a कर्मयोगिन्. The definition of ' योग '

(दुःखसंयोगवियोग) is not that of ध्यानयोग, but it is rather more akin to "समत्व योग उच्यते" It indicates that the author does not know the word योग in its technical sense of ध्यानयोग, though all along he mentions exercises of ध्यानयोग. So, the only possible conclusion is that in the days of the गीता the word "योग" itself had a complex meaning and included simultaneously the sense of कर्मयोग and also ध्यानयोग. Even in Adhyāyas II to V where the ध्यान aspect of the significance of योग is not emphasized so definitely as in Adh, VI, it has as much to do with the training of the mind as with the performance of one's own duties. This is clear from the words स्थिरप्रज्ञ, स्थिरधी, बुद्धिवाग (for कर्मयोग), etc etc, and from the question raised by Arjuna at the beginning of Adhyaya III, etc

47 (1) योगिनामपि सर्वेषाम्-Sankara-ब्रह्मादित्यादिध्यानपरान्ण (योगिनाम्), 1 c among the योगिन्ऱ (meditators) who meditate on the deities and the Lord.

But the context is quite clear to show that तपोयोगिन्ऱ, ज्ञानयोगिन्ऱ, कर्मिण (or कर्मयोगिन्ऱ according to the use of कर्मयोग in the आपस्तम्बधर्मसूत्र) and कर्मयोगिन (the followers of the Path of Disinterested Actions) and other types of योगिन्ऱ are meant by सर्वेषा योगिनाम्. Verse 47 does not separately mention भक्तियोगिन्ऱ as an independent class of योगिन्ऱ, but it says that any योगिन् following any Path out of those enumerated in v 46, is the best योगिन् if he devotes himself to the Lord. Here scope is made for a future class of भक्तियोगिन or भक्तऱ

Tilak takes सर्वेषा योगिनाम्=सर्वेषा कर्मयोगिनाम्, and Sankara =सर्वेषा ध्यानयोगिनाम्. Both these meanings seem to us to be negligent of the context

(2) The traditional title of the Adhyāya is ध्यानयोग, while that of the commentary of Sankara on this Adhyāya is अभ्यासयोग.

The Gītā uses the following words in the sense of
 प्रातःकालध्यानयोग —

(1) जश्नामयोग VIII. 8

(2) योगधारणा VIII. 12

(3) योगिन VIII. 23 refers to ध्यानयोगिन —

Adhyāya VII

1. (1) The beginning of the various Adhyāyas of the Gītā should be marked.

Adhyāyas V and VI begin with a discussion of संन्यास and योग (Bha. Gl. V. 1-2, VI 1-2). The first verse of Adhyāya VII mentions योग but undertakes to tell Arjuna how the Lord can be known in His entirety and in the second verse the author clearly says that he wants to describe ज्ञान and विज्ञान 'by knowing which nothing further remains to be known in this world' (Bha. Gl. VII. 2B). Adhyāya VIII proceeds to explain certain terms mentioned at the end of Adhyāya VII; one of these terms is अभिव्यक्त, an ethical term, but the rest are more or less philosophical principles. The first verse of Adhyāya IX begins an explanation of ज्ञान and विज्ञान.

Moreover in Adhyāyas III and V Arjuna asks questions to the Lord and thus the Adhyāyas begin; while in Adhyāyas VII, VIII (Bha. Gl. VII. 29-30 to be taken with Bha. Gl. VIII. 1), IX and X, the Lord is anxious to tell Arjuna what he wants the latter to know.

Again Adhyāyas VII and the following (VIII-XVII) begin with verses which have nothing to do with योग or संन्यास.

Particularly the seventh Adhyāya is begun to 'tell Arjuna "ज्ञानं सविज्ञानम्" in its entirety, by knowing which there will remain nothing further to be known,' as we have stated above. This is indeed inspired with a desire to incorporate into the Gītā the knowledge of its time, in the Upanisadic style (Vide, e. g., Chā. Upa. VI. 3; Mu. Upa. I. 1. 3)

We believe that the above feature in the introductory remarks of Adhyāyas VII-XVII should make the reader suspect the genuineness of these Adhyāyas.

(2) According to our own tradition the Gītā is to be divided into three पदकs or three sets of six each; the first पदक (Adhyāyas I-VI) deals with कर्मयोग, the second (Adhyāyas VII-XII) with भक्तियोग and the third (Adhyāyas XIII-XVIII) with ज्ञानयोग Madhusūdana notices this tradition in the beginning of his गूढार्थटीपिका on the Gītā.

So here begins the भक्तिपदक of the Gītā

We may note that this division of the Gītā into three पदकs is not altogether a wrong one, though it is not mentioned in the Gītā itself and though Adhyāyas VII and IX clearly profess to speak of ज्ञान and विज्ञान and not of Bhakti (Bha. Gī. VII 2, IX. 1) The justification of the theory of three पदकs, about कर्मन्, भक्ति and ज्ञान, in the Gītā lies in the general preponderance of these ideas in the respective पदकs of the Gītā.

The fact, however, is that the older tradition does not take these three, कर्मन्, भक्ति and ज्ञान, to be the only three Paths (योगs) to Mokṣa. This is clear from the fact that each Adhyāya of the Gītā is called a particular योग 'Path to Mokṣa' and thus there are as many योगs as the Adhyāyas of the Gītā. Thus, when the first Adhyāya is called " अर्जुनविषादयोगो नाम प्रथमोऽध्यायः " it seems to us to mean that the sorrow like that of Arjuna if experienced in one's own active life by a reader of the Gītā will lead to Mokṣa, will be a Path (योग) to Mokṣa. Similarly, the philosophical chapters of the Gītā, e g उपरोक्तयोग (Adhyāya XV), महतिपुरुषविवेकयोगः (Adhyāya XIII), गुणत्रयविभागयोगः (Adhyāya XIV), are each of them a योग, i e, it is believed by the older tradition that the philosophy of these Adhyāyas is not to be necessarily systematised into a harmonious doctrine, but each chapter with its own doctrine is to be taken singly and if the

teaching of each chapter is thus put into practice, it will, independently of the teaching of the other chapters, lead to Mokṣa. This does not mean that there is no harmony in the philosophical thoughts of the various chapters of the Gītā; rather, it is clear that they are not mutually inconsistent and that the most important of these philosophical thoughts, viz., that about the relation of the निराकार अक्षर to the साकार पुरुष aspect of the Supreme Reality is, as we shall see in the course of our study, the same throughout the Gītā. But, all along, we feel that each Adhyāya is primarily meant to be a Yoga "Path to Mokṣa" or "Path of conduct in this world leading to Mokṣa". The same will be true of such Adhyāyas as have no philosophical, but rather ethical purpose, e. g., देवाहुरसंपदि-
भागयोग (Adhyāya XVI), अदात्रयविभागयोग (XVII), etc. According to the older tradition the names कर्मयोग (Adhyāya III), भक्तियोग (Adhyāya XII) are given to these Adhyāyas only; and there is no Adhyāya called ज्ञानयोग, but Adhyāya VII is called ज्ञानविज्ञानयोग. And the other Adhyāyas are called ध्यानयोग (Adhyāya VI), सांख्ययोग (Adhyāya II), सन्यासयोग (Adhyāya V), etc. which are not considered in the scheme of the three पदक and which occur in the so called कर्मपदक and, therefore, would contradict the three divisions' scheme

(3) मय्यात्मकमनाः पार्थ योगं युञ्जन्मदाश्रयम् ।

Ś.—मनःप्रसाधानं कुर्वन्. Śāṅkara seems to take योग as ध्यान-योग or, in other words अभ्यासयोग which is the title of his commentary on Adhyāya VI. But he also seems to imply the sense of कर्मयोग which does require an equipoise of mind, since he does not use the word ज्ञानयोग or समाधि in explaining योगं युञ्जन् here.

Śāṅkara connects v. VII 1 with v. VI 47 and here he seems to be right. Bha. Gl. VI 47 is meant to introduce the भक्ति doctrine dealt with in Adhyāya VII. In Bha. Gl. VI 47 भक्ति in its साधन aspect is introduced as a help to कर्मयोग and the purpose of Adhyāya VII is to explain this

भक्ति in both its aspects of साधन and फल, as we shall see in the course of our interpretation of Adhyāya VII. So far as भक्ति in its साधन aspect is concerned, Adhyāya VII is a supplement to the last verse of Adhyāya VI, but as regards भक्ति in its फल aspect the seventh Adhyāya introduces a new योग not mentioned in the earlier Adhyāyas. But both the aspects of भक्ति are treated in Adhyāya VII because it is the method of the author of the Gītā. Thus in the sixth Adhyāya it was the purpose according to the context, to explain ध्यान-practices as subsidiary to the कर्मयोग, but while doing so, the author also explained ध्यानयोग as an independent Yoga or, in other words, ध्यानयोग in its फल aspect.

To state briefly, the primary purpose of the seventh Adhyāya is to explain भक्ति as साधन to कर्मयोग and, along with this, the author deals with भक्तियोग in its फल aspect. I.e. with भक्तियोग as an independent योग.

The words मय्यासक्तमना and मदाश्रय in Bha. Gī. VII. 1 are indicative of भक्तियोग and are more important than the words 'ज्ञानं सविज्ञानम्' in Bha. Gī. VII. 2, for determining the purpose of the seventh Adhyāya; and accordingly we have stated our interpretation of the purpose of Adhyāya VII.

We shall discuss the meaning of ज्ञान and विज्ञान in our Notes on v. 2 below.

(4) योगं युञ्जन् मां शस्वमे-“ While practising the Karma-yoga you will know Me ”

Here 'योग' is the साधन aspect of योग, which would precede ज्ञान and this ज्ञान would precede the कर्मयोग in the फल aspect. And along with कर्मयोग in the साधन aspect and ज्ञान also in the same aspect भक्ति indicated here by मय्यासक्तमना and मदाश्रय: will also work as a साधन to the कर्मयोग, according to the verse. The ज्ञान in this verse and ज्ञान and विज्ञान in the next verse are not independent paths, but they are, like भक्ति and ध्यानयोग and also कर्मयोग (योगं युञ्जन्) in the साधन aspect. साधन to the कर्मयोग.

As the verse does not say that the ज्ञान here (in यथा मां

समग्रं ज्ञास्यति) is a साधन to the Karmayoga, and also there is no other verse in this Adhyāya to that effect, we may also take the purpose of the verse to teach भक्तियोग as an independent path to which ज्ञान, भक्ति and कर्मयोग are साधन. This assumption will make this Adhyāya foreign to the original aim of the Gītā, viz., that of teaching कर्मयोग, to which the first six Adhyāyas have been devoted; but we make this suggestion because several verses of this Adhyāya, e. g., 17, 19, make ज्ञान a साधन to भक्तियोग. In this case कर्मयोग (योगं युजन्), भक्तियोग (in the साधन aspect, मध्यासक्तमनाः and मदाश्रयः) and ज्ञानयोग (in मां ज्ञास्यति) will be साधन to भक्तियोग in the फल aspect.

In brief v. 1 mentions कर्मयोग in the साधन aspect which will lead to ज्ञान which in its turn will lead to भक्तियोग according to verses 17 and 19.

About the mutual relation of ज्ञान and कर्मन्, see Bha. Gl. IV. 36-37, VI 31., ज्ञान in its साधन aspect is a साधन to कर्मयोग in its फल aspect.

(5) Tilak takes योग in this verse as कर्मयोग as we have also taken. But his assumption that ज्ञान and विज्ञान in this Adhyāya are subsidiary to the कर्मयोग (Vide P. 725) is not justified by the words of the verse. In verses VII 17 and 19 ज्ञान is said to be subsidiary to भक्तियोग which is here in the फल aspect i. e. an independent Path.

(6) समग्रम्—Sā. bhāṣya. विभूतिबलशक्त्यैश्वर्यादियुगसंपन्नम्—But according to the context समग्र seems to mean the Lord with His two Prakṛtis (v. 5) or the Lord with His अभिभूत or cosmic and अधिदेव or super-cosmic and अधिवह्न or 'sacrificial' aspects (v. 30). समग्र would also mean the knowledge of the various special manifestations of the Lord enumerated in verses 8-12.

2. (1) In our opinion the former (i. e. the knowledge of the Lord with His प्रकृति or अभिभूतादि aspects) will be ज्ञान and the latter (the knowledge of the Lord in His special forms) will be विज्ञान, mentioned in v. 2.

(2) Any other interpretation of ज्ञान and विज्ञान would be hardly supported by the context

Sankara takes विज्ञान as स्वानुभव Thus, विज्ञान will be according to Sankara a higher stage of ज्ञान, i. e. realization itself

Tilak takes ज्ञान as referring to समष्टि and विज्ञान as referring to न्यष्टि His meaning (Vide his introduction to Bha GI VII) seems to be different from ours as he illustrates his interpretation not from the verses of this Adhyaya itself but from Bha GI XIII 30 and XVIII 20

We make here a note about ज्ञान and विज्ञान from the various chapters of the Gita In the following verses the words occur but no explanation is offered in the context itself -

ज्ञानविज्ञानवृत्तामा कूटस्थो विजितेन्द्रिय ।

युक्त इत्युच्यते योगी समलोकात्मजाञ्जन ॥ Bha GI VI 8

तस्मात्त्वमिन्द्रियाण्यादौ निवम्य भरतर्षभ ।

पाप्मानं प्रजहि ह्यन ज्ञानविज्ञाननाशनम् ॥ Bha GI III 41

यमो दमस्तप शौच क्षातिराजैवमेव च ।

ज्ञान विज्ञानमास्तित्वं ब्रह्मकर्म स्वभावजम् ॥ Bha GI XVIII 42

Here ज्ञान and विज्ञान are as it were virtues like दम and आस्तित्व्य but they are not described here at all

It is only in Bha. GI. VII. 2 and IX 1 that the author undertakes to expound the ज्ञान together with विज्ञान so we should refer to Adhyāyas VII and IX only for the explanation of these terms which as they occur in the various Adhyāyas appear to be fixed and technical terms in the days of the Gita And Adhyāya VII is called ज्ञानविज्ञानयोग While interpreting them in Adhyaya IX we shall show that the sense of these words in Adhyāya IX is in agreement with that suggested by us in this Adhyāya. In our opinion विज्ञान is inferior to ज्ञान And if we are allowed to suggest identifications ज्ञान would in a way correspond to निर्विकल्पक ज्ञान and विज्ञान to साविकल्पकज्ञान of the later Vedantic period.

(3) अशेषतः and यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्वयज्ञानव्यसव-
 शिष्यते and यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्वयज्ञानव्यसव-
 शिष्यते is right in saying that here the Gītā adopts the method
 of the Upanisads and tries to assimilate their teaching.
 The word प्रोत in v. 7 also is an Upanisadic term used in
 the Gītā to suit its own view.

Śāṅkara says that अशेषतः, and यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्वयज्ञानव्यसव-
 शिष्यते contain 'स्तुति' of this ज्ञान meant for alluring the
 hearer (तज्ज्ञानं विवक्षितं स्तौति श्रेयसुरभिमुत्पत्तिकण्ठेन). But we sug-
 gest that the piece of यज्ज्ञान in Adhyāya VII is not intend-
 ed to be harmonized with the उपनिषद्स or even with the
 knowledge in the other Adhyāyas of the Gītā and this
 piece itself is meant to be taken as a Path to Mokṣa and
 hence the teaching of this Adhyāya is called a योग i.e.,
 ज्ञानविज्ञानयोग (disinterested action=योग).

(4) अतो विशिष्टफलत्वाद्दुर्लभं ज्ञानम्—This is printed in ASS and
 POA as part of Śā. bhāṣya on v. 2 but it seems to us to
 be part of Śāṅkara's introduction to v. 3 and so we have
 printed it as such.

3. (1) सिद्धि in सिद्धये and सिद्धानाम्.

Śāṅkara explains सिद्धये as सिद्धयर्थम् and he remarks on
 सिद्धानाम् as follows:—सिद्धा एव हि ते ये मोक्षाय यतन्ते; i e. he takes
 सिद्धि as मुक्ति but explains सिद्धानाम् in the secondary sense
 of मुमुक्षुणाम्. "Those who seek Mokṣa are already perfect
 (सिद्धि)."

The difficulty for Śāṅkara and not only for him but
 for any interpreter of the Gītā in the case of this verse
 is obvious. How can we say that some at least of those
 who have reached Perfection (सिद्धि) do not know the Lord
 in His real nature? If only some one of the Perfect Souls
 knows the Lord in reality, it is implied that there are
 many who have reached Perfection but who do not (and
 need not) know the Lord in reality.

To solve the difficulty either we should interpret सिद्धानाम्

in a secondary sense or we should admit that it is possible for many to become siddha or perfect without knowing the Lord in reality. In the latter case the *nidhis* may know Brahman which is lower than Kṛṣṇa or may know neither Brahman nor Kṛṣṇa or may know Kṛṣṇa, not in His real nature which is to be stated in *this* Adhyaya (VII), but in a different way than the one described here

For the meaning of the word *nidhi* we should compare the following passages in the Gita -

(I) न च सत्यसनादेव सिद्धिं समधिगच्छति । III 4

(II) काश्चन कर्मणा सिद्धिं यन्त इह देवता ।
क्षिप्रं हि मानुषे लोकं सिद्धिर्भवति कर्मजा ॥ IV 12

Here *siddhi* means the reward born of Vedic rites-

(III) अभ्यासेऽप्यममर्थोऽसि मत्कमपरमो भव ।
मदयमपि कर्माणि कुर्वन् सिद्धिमवाप्स्यसि ॥ XII 10

This verse together with verse 9 and verse 11 of the same Adhyaya states the different ways to Siddhi or Mukti. One of them is the सर्वकर्मफलत्याग which is different from the performance of all duties for the sake of the Lord. So सर्वकर्मफलत्याग is a Path in which one need not know the Lord and yet one would get Perfection.

(IV) परं भूय प्रवक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञानमुत्तमम् ।
यज्ज्ञात्वा मुनयः सर्वे परं सिद्धिमिदं गताः ॥
इदं ज्ञानमुपाधित्य मम साधर्म्यमागताः ।
सर्वेऽपि नोपजायन्ते मलये न व्यथन्ति च ॥ XIV 1-2

Here the word *para* *siddhi* is used and the explanation also is given that it is the likeness of attributes with the Lord (कृष्णसाधर्म्यं) If कृष्ण is higher than अधर ब्रह्मन्, and if the attainment of कृष्णसाधर्म्यं is *para* *siddhi*, then the attainment of अधर ब्रह्मन् will be *siddhi*

(V) न चापविभिनुत्सृज्य वर्तते वामनारण ।

न स सिद्धिमवाप्नोति न ह्यसु न परं गतिम् ॥ XVI 23

Here *nidhi* is mentioned along with *सुख* and *परा*

गति and seems to mean मुक्ति

(vi) स्वे स्वे कर्मण्यभिरत ससिद्धिं लभते नरः ।
स्वकर्मनिरत सिद्धिं यथा विन्दति तच्छृणु ॥
यतः प्रवृत्तिर्भूताना येन सर्वमिदं ततम् ।
स्ववशना तमम्यच्य सिद्धिं विन्दति मानवः ॥ XVIII 45-46

(vii) असत्तुद्धिं सवत्र जितात्मा विगतश्च ह ।
नैष्कर्म्यसिद्धिं परमा समासेनाभियच्छति ॥
सिद्धिं प्राप्तो यथा ब्रह्म तथाप्नोति निबोध मे ।
समासेनैव कौत्सेय निष्ठा ज्ञानस्य या परा ॥ XVIII 49 50

Here सिद्धि stands for नैष्कर्म्यसिद्धि mentioned in v 49

We may also compare with the word सिद्धि the word ससिद्धि in the following passages of the Gita —

(1) कर्मणैव हि ससिद्धिमास्थिता जनकादयः ।
लोकसमग्रहमेवापि सपश्यन्वतुमहासि ॥ III 20

Here the example of जनक shows that ससिद्धि means Moksa

(ii) तत्र तं बुद्धिसंयोगं लभते पौर्वदोहिकम् ।
यतते च तता भूय समिद्धीं कुरुनन्दन ॥ VI 43

Here ससिद्धि means Perfection i e Moksa

(iii) मामुपेत्य पुनर्जन्म दुःखालयमश्नतम् ।
नाप्नुवन्ति महात्मानः ससिद्धिं परमां गता ॥ VIII 15

Note the expression परमा ससिद्धि. Are we to distinguish it from सिद्धि ?

(iv) ससिद्धि also occurs in Bha G1 XVIII 45 quoted above

Now, we suggest that सिद्धि and सिद्ध in VII 3 should not be interpreted as referring to नैष्कर्म्यसिद्धि because in the context of this verse there is no word to justify that assumption

If however, the word सिद्धि be interpreted as a stage of seekers between those who make an effort (यत्न) and those who know the Lord in reality, then, 'सिद्धि' can only mean

नैष्कर्म्यसिद्धिः. Thus, the verse will refer to three successive stages. The first is that of an effort for नैष्कर्म्यसिद्धि a stage when it is not compulsory for a man to do his duties (It is compulsory for a man to do his duties as long as he has desires for their rewards, otherwise he will be दिव्याचार—Bha. Gī III 6). The second will be the stage of the attainment of नैष्कर्म्यसिद्धि, when one may continue to do his duties if he likes (कर्मयोग in its पर aspect) or one may renounce all duties (संन्यासयोग). And the last stage is that of the knowledge of Brahman or Kṛṣṇa (निर्दि प्राप्तो यथा ऋद्ध तपाम्नोति निबोध मे Bha. Gī. XVIII 49).

But, as there is no word nor any indication in the context allowing the interpretation of सिद्धि as नैष्कर्म्यसिद्धि, we suggest that the verse refers to Paths of Mokṣa like सर्वकर्मपरित्याग, which do not require the knowledge of Brahman or Kṛṣṇa as detailed in Adhyāya VII but which lay more emphasis on the ethical conduct than on the knowledge of the Supreme Being, or which emphasized only the ethical standard of conduct without denying God, as is perhaps suggested in सर्वकर्मपरित्याग in Bha. Gī XII 10-11 Buddhism as preached by the Buddha himself is known to be such a Path.

In any case "मं वेत्ति तत्त्वतः" means that the author wants to introduce a particular conception of God, admitting at the same time other conceptions of God as not wrong

4-7. (1) Here we have a passage dealing with the metaphysical teaching of the days of the Gītā. There are similar philosophical passages in the various chapters of the Gītā, particularly in Adhyāyas VIII-XV. Already we had one difficult passage of the philosophy of Gītā, *viz.*, Bha. Gī. III 14-15; but that passage has more to do with "the Sacrifice" Rule of conduct of the Gītā than with any systematic doctrinal teaching.

We must always remember one very important fact about the philosophical passages of the Gītā. And it is

that each one of these passages is to be taken independently of all others. Not only have we some common factors in all these passages, but we have some common ideas and expressions also in all of them. This we do not deny, but we hold that we should not go further than a comparison of these passages, we should not try to form a philosophical system out of all the Adhyāyas of the Gītā. As already stated, each Adhyāya is one Yoga or one Path to Mokṣa or one Path of Right Conduct (Disinterested Action), and each has a philosophy of its own, not intended to be linked to the philosophical teachings of other Chapters.

It is a fact that the same philosophical ideas are expressed in the Gītā under different words, e g, in our opinion the same निराकार aspect of the Supreme Being is said to be ब्रह्मन्, क्षेत्र, पर अव्यक्त, अक्षर, the परा प्रकृति, योगि of beings and महत् ब्रह्मन्, the same Material Nature is called प्रकृति, अपरा प्रकृति, अपर अव्यक्त अव्यक्त, माया ब्रह्मन्, स्वभाव, etc etc, the same Supreme Lord (साकार aspect) is declared to be पुरुष, कृष्ण, क्षेत्रज्ञ, पुरुषोत्तम, etc.

It is also a fact that the same word is used for different meanings in the Gītā e g, the word योग means (1) कर्मयोग, (2) a form of योग as in व्रमयोग, सार्वयोग, सत्यात्मयोग, भक्तियोग, (3) "Power" of the Lord (नाह प्रवास सवस्य यागमायाममावृत्त , पश्य मे पार्थ योगमैश्वर्यम्), (4) योगक्षम वदाम्यहम् (welfare in this world and the next)

How are we to explain these two facts, if the author of the Gītā be the same or if the last revisor of the Gītā did not feel that there were any inconsistencies in the Gītā?

We have already suggested a solution. As each Adhyāya was meant to be an independent Yoga or Path of Right Conduct (योग) with a scheme of Brahman (ब्रह्मविद्या-याम् in the colophon) of its own, it was never intended that one definite scheme should be given throughout all the अध्यायसः. If the latter were the case, the same word would not have been used in a variety of meanings by the

man or by a man who held that one identical system is taught throughout all the अध्यायसः. A single author or authors who had a single system in the view would not use a number of words in a number of meanings, or if they use them they would say so, and would themselves make a remark on the synonyms. But we do not find it in the Gītā.

The revisor or revisors of the original Gītā must have got the original tradition about the aim of the Gītā viz., that of offering a variety of योगसः, Paths of Right Action, each having a philosophical teaching of its own and each being dealt with in a single Adhyāya. We shall try to see if this tradition is preserved in the present edition.

But, in any case, the above suggestion seems to us to be the only solution of the complicated terminology of the Gītā. It is not complicated if we take each Adhyāya separately; and each Adhyāya can be taken separately in so far as each is, according to the tradition preserved in the colophons, an independent form of Yoga or Path of Disinterested Action.

(2) After so much discussion about the terminology of the Gītā, we may now try to interpret the present philosophical passage (Bha. Gī. VII. 4-7).

It must be first noted that only this passage in the whole of the Gītā speaks of two Prakrtis parā and aparā; no other Adhyāya professes to mention two प्रकृतिसः; several Adhyāyas mention a प्रकृति (or, it may be, प्रकृतिसः) but never say that the प्रकृति in question is either परा or अपरा, though, of course, there is bound to be a correspondence or identity between the two.

It may also be noticed here that Adhyāya VIII mentions two Avyaktas para and apara and there are possibly some important points of identity between those two Avyaktas and the two Prakrtis of Adhyāya VII; but the Gītā itself never asserts this identity.

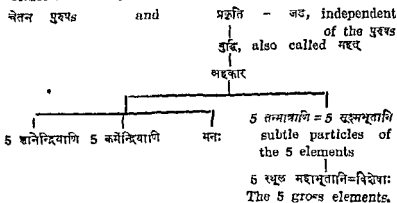
This attitude of the author or re-editor or re-editors

of the Gītā makes it clear in our opinion that there is *no intention* in the Gītā of offering one single identical system of philosophy throughout all the Adhyāyas of the Gītā. This, of course, should not dissuade us from a comparative study of the philosophical doctrines of the several Adhyāyas or even from an attempt to harmonize them and to frame an approximately self-consistent system from them all, as we do in the case of the Upanisads or the different sections of one and the same Upanisad. Such a study will be useful in its own way. Only, it should serve as a caution against the assumption of identity of meaning of the various terms of the Gītā and it should be a key to the variety of the terminology of the Gītā.

(3) अष्टा भिन्ना प्रकृति-Nature divided into eight parts. This is the lower Nature, अपरा प्रकृति in v 5. There is a higher Nature also (परा प्रकृति) Both these Natures belong to the Lord Kṛṣṇa, so that they are governed by Him.

This is unlike the system of the Classical Sāṃkhya School, which believes in one Nature which is independent, because there is no God in that system and the individual souls are उदासीन or indifferent.

We give below in a tabular form the principles in the Classical Sāṃkhya School:—



Altogether there are twenty-five principles

About the word 'प्रकृति,' we may add that in the Classical Sāmkhya

(i) पुरुष is न प्रकृति न विकृति,

(ii) प्रकृति is प्रकृति, that which develops into some principle, viz., बुद्धि,

(iii) बुद्धि, अहंकार and 5 तन्मात्राणि are themselves evolved from some principles (i. e. are विकृतिस) and are also the cause of the evolution of other principles (i. e. are प्रकृतिs); so, these seven are technically called प्रकृतिविकृतिs.

And (iv) 5 ज्ञानेन्द्रियाणि or बुद्धेन्द्रियाणि viz., the senses of शब्द (sound), स्पर्श (touch), रूप (form or colour), रस (taste) and गन्ध (smell), i. e. the subtle principles which underlie the ear (श्रोत्र), the skin (त्वक्), the eye (चक्षुः), the sense of taste (जिह्वा), and the nose (नासिका), 5 कर्मेन्द्रियाणि, i. e. the organs of action, viz., वाक् (organ of speech), पाणि (hands), पाद (feet), पायु (anus) and उपस्थ (the organ of generation); and मनस् the mind—these plus the five gross elements the Earth (पृथ्वी), the Water (जल), the Light (तेजः), the Wind (वायु) and the Ether (आकाश) are the sixteen विकृतिs, because they are the effects of other principles but are not themselves the cause of any further evolution.

All these are summed up in the following Sāmkhya Kārikā:—

मूलप्रकृतिरविकृतिर्भेदाद्याः प्रकृतिविकृतयः सप्त ।

षोडशकस्तु विकारो न प्रकृतिर्न विकृतिः पुरुषः ॥ (Kārikā 3).

The word प्रकृति is translated as evolvents and विकृति as evolutes

Read Tilak's Gītā Rahasya, chapter VII and A. B. Kieth's Sāmkhya System.

With regard to the Gītā it should be noticed that the Gītā prefers to call the 5 elements plus मनस्, बुद्धि and अहंकार the eight-fold प्रकृति (अथवा मित्रा प्रकृति). So the terminology of the Gītā is quite different from that of the Classical Sāmkhya, according to which बुद्धि and अहंकार would be

प्रकृतिविकृतिस and the 5 elements and मनस् would be विकृति only

In the passage (VII 4) we are not told that बुद्धि develops from प्रकृति, बुद्धि is said to be one of the eight-fold प्रकृति

(4) (a)-Sā bhāṣya takes भूमिः, आपः, गन्धः, वायुः and एतन् as the subtle particles only (तन्मात्राणि+एतन्) of the five elements

But the fact is that the Gītā does not seem to know the distinction between the तन्मात्राणि and the सूक्ष्ममहाभूतस. Bha. Gī XIII 5 distinguishes between महाभूतानि and the 5 विषयस, objects of senses, (इन्द्रियगोचराः) i. e. the various स्पर्श, स्पर्श, रूप, रस, and गन्ध, as we perceive them with our senses of knowledge. Even the other parts of the Mahābhārata generally do not know the distinction between सूक्ष्मभूतस and महाभूतस (Vide Kiehl, Sāmkhya System, P.36)

(b) Sankara says " मन इति मनसः कारणमहङ्कारो गृह्यते । बुद्धिरिवहङ्कारकारण महत्तत्त्वम् । अहङ्कार इत्यविद्यासयुक्तमव्यक्तम् । ... "

(Cf. the method of interpretation followed by कुन्दक on Manusmṛti I- 14-15, 75)

In our opinion the meanings of the terms मनस्, बुद्धि, and अहङ्कार should under no circumstances be changed by a commentator. Sankara's interpretation of this verse presupposes the whole development of the Classical Sāmkhya School which is atheistic

But the Gītā has chronologically preceded the Classical Sāmkhya, as can be easily proved by a comparison of the principles of the Gītā with those of the Classical Sāmkhya and also by a comparison of the terminology of the two, as we have already done above. Even the word " सात्त्व " used in the Gītā shows that the Gītā does not know the Classical School of philosophy called सात्त्व. If we take the order of the enumeration of the principles in v. 4 as the order meant to be conveyed by the author

(because भूमिरापोऽनलोवायुःखन् is in the due order), then also the Gītā is much earlier than the Classical Sāṃkhya. The Gītā's analysis of elements, which does not know the difference between the तन्मात्राणि and the स्थूलभूतः, is not so far advanced as that of साख्यदर्शन.

Tilak takes प्रकृति as विभूति, though there is no suggestion in the verse or the context justifying such an interpretation.

(5) This verso will be doctrinally more favourable to Rāmānuja. Rāmānuja looks upon the अक्षि or जड principle as a प्रकार 'attribute' or शरीर 'body' of परमात्मन् and this verso says that the अपराप्रकृति which is the cosmic Nature is a प्रकृति belonging to Kṛṣṇa.

5. (1) What is exactly the meaning of अपरा and परा ? The enumeration of the principles in what Hopkins has called the ladder form is found in the following verses of the Kāṭha Upanisad:-

इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्षा अर्थेभ्यश्च परं मनः ।

मनस्तस्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान् परः ॥

महतः परमम्ब्रह्ममन्त्रकारपुरुषः परः ।

पुरुषात् परं किञ्चित्सा काष्ठा सा परा गतिः ॥

Kāṭha Upa. III. 10-11

Cf. also मत्तः परतरं नान्यकिञ्चिदस्ति ब्रह्मण्य in v. 7, which follows.

If we compare the Kāṭha Upa. Śruti with Bha. Gl. VII. 7A, we find that the Purusa of the former and Kṛṣṇa of the Gītā are identical, i.e. they are the *Sūktīra* aspect of the Reality. (Vide also our interpretation of Bha. Gl. VIII. 21-22.)

The परापरभाव 'the relation of lower and higher' may mean the relation of the effect and the cause. If it be so, the अपरा प्रकृति will be the effect of the परा प्रकृति. But we do not find any word in the present context to justify this relation between the two प्रकृति in question.

If we take this passage in comparison with Bha. Gl.

III. 15 and if ब्रह्मन् in III. 15 a-b means अपराप्रकृति as we have tried to prove, we can say that अपराप्रकृति is the effect of the पराप्रकृति since "ब्रह्मन् is born of अक्षर" (Bha. GI. III 15 A). In the परापर ladder of the Katha Upa. also a majority of the terms are in the relation of cause and effect.

Sankara explains अपरा as निवृष्टा, अशुद्धा, अनर्थकरी, संसारबन्धनात्मिका and परा as प्रकृति. But he quotes no word from the context in his favour. On the contrary, the context emphasizes the fact of creation being created from the अपरा प्रकृति and that of धारण or of the creation being sustained by the परा प्रकृति.

Śankara's explanation of अग्न्या as विशुद्धा can be accepted only if we accept his interpretation of अपरा as अशुद्धा.

(2) With regard to पराप्रकृति Śankara adds आत्मभूताम्. This is inconsistent with the word 'ने' which shows that the पराप्रकृति is a thing or principle possessed by Kṛṣṇa and Kṛṣṇa is the owner.

(3) जीवभूता is explained by Śankara as क्षेत्रज्ञलक्षणा and प्राणधारणनिमित्तभूता. This makes it clear that Śankara takes the अपराप्रकृति to be none else but the individual soul or जीवात्मन्.

According to Rāmānuja v 4 and v 5 respectively describe अविद् समाधिभूता प्रकृति and चिद् समाधिभूता प्रकृति, i. e. he takes जीवभूता as the aggregate of individual souls who are the body of परमात्मन् in his system.

We have suggested elsewhere that 'जीवभूता corresponds to जीवधन in स सामिभिरुच्यते ब्रह्मलोक स एतस्माज्जीवधनात्परात् परं पुरिश्चर्यं पुरुषमाश्रिते (Pra Upa. V 5) In this Śruti जीवधनब्रह्मलोक is the निराकारब्रह्मन् which is a Mass of Life, just as it is a Mass of Intelligence प्रज्ञानधन (Br Upa. IV. 5. 13) and a Mass of Rasa रसधन (Ibid.); and पुरुष, like कृष्ण, is higher than this जीवधन which corresponds to पराप्रकृति. Vide the author's Aksara: A Forgotten Chapter in the History of Indian Philosophy, PP. 128-129; also our interpretation

of इंद्रियमन्वपदेशत् - Bra. Sū. I. 3. 13 in our Interpretation of the Brahmasūtra

Cf also अनेन जीवेन आत्मनानुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणि (Chā. Upa VI. 3 4), which means, "Having entered these three principles with this living Atman let me make manifest name and form." Here the Parā Devatā refers to herself as 'this living Atman'

Also see इतरन्वपदेशाद्विज्ञानादिदोषप्रसक्तिः, अधिकं तु मेद-निर्देशात्, and अस्मादिदं च तदनुपपत्ति (Bra Sū II 1. 21-23) In our opinion these सूत्रs say that Brahman is not to be explained like a stone etc., i e it cannot be explained to be जड like a stone and therefore it is called जीव 'living'; not because it is identical with the जीव, since it is more or greater (अधिक) than the जीव (the individual soul) So, the Brahmasūtra also notices that Brahman is called जीव in the sense of a living principle So पराप्रकृति is the life-principle (जीवभूता) in the creation, which sustains it.

There are several passages in the Mahābhārata which also prove that Brahman or Aksara is a life-principle and is called जीव in that sense We have discussed them elsewhere (Vide the Proceedings of the Seventh All-India Oriental Conference, Baroda, p 378) We quote them here:-

(a) वर्मानुमाणाद् विज्ञेय स जीव क्षेत्रसंज्ञितः । MBh. XII.253 ॥
We have shown that क्षेत्र is अक्षरब्रह्मन् Cf also

वत्प्राद उपास्य पर महत् द्युपि शिव विनाश विमल पवित्रम् ।

क्षेत्रं ज्ञात्वा पार्थिवं ज्ञानयद्गुणाय वै तत्त्ववृषिर्मनिश्चयति ॥ MBh. XII 318 ॥

(Ibid p 379)

(b) दानाधिष्ठानमभ्यक्तं बुद्धबहङ्गारलक्षुणम् ।

तद् बीजं देहिनागादुरतद् बीजं जीवसंज्ञितम् ॥ Mbh. XII 213 12-13

Here अभ्यक्त which means अक्षरब्रह्मन् is said to be the germ of the embodied souls and is called जीव i e the life-principle (Ibid p 379)

(c) ततो रक्ष्य सप्त च विद्धि जीवगुणात्मनम् ।

जीवमात्मगुण विचाद् आत्मान परमात्मन ॥ MBh XII 292 19-20

Here the सत्त्व, रजस्, and तमस् are said to be जीवगुणात्मकम् "of the form of the गुण of the जीव, the life-principle" and this जीव is said to be the गुण of the individual souls and also the soul of the Supreme Lord

We read further in the same passage that

सचेतन जीवगुण वदन्ति स जेष्टे जीवयते च सर्वम् ।

तत पर क्षेत्रविदो वदन्ति प्राक्ल्पयद् यो भुवनानि सप्त ॥

(MBh XII 242 20)

We have shown that this verse speaks of अक्षरब्रह्मन् as the life-principle or जीव which itself acts and is the cause of life in all (*Ibid* P 379)

The collective force of all these passages will prove that पराप्रकृति is जीवभूता i e the life-principle which makes the creation living (and is the germ of all souls) It also proves that पराप्रकृति is the अक्षरब्रह्मन्

(4) That पराप्रकृति is अक्षरब्रह्मन् can be further proved by two more facts stated in these verses of the Gītā, viz. (1) यदेद धार्यते जगत् (v 5) and (11) एतद्योनीति भूतानि सर्वाणीत्युपधारय (v 6)

We first discuss the meaning of (1)

Sankara takes 'यदेद धार्यते जगत्' in the sense of 'The individual soul upholds or supports this world' i e "ब्रह्मन् having entered the world in the form of the individual soul supports the world"

Now, this is an impossibility ब्रह्मन् can be said to be sustaining the world by its presence persisting in the world but how could it do so in the form of the individual soul because the individual soul can sustain the vital breath or the individual body, but it can never be the sustainer of the whole world?

On the contrary यदेद धार्यते जगत् reminds us of एतस्य वा अक्षरस्य प्रशस्तने गामि सूर्याचन्द्रमसौ विधृतौ तिष्ठत etc etc (Br Upa.

III. 8 9) and of धृति in संवातश्चेतना धृतिः (Bha. Gl XIII 6) and अक्षरमम्बरान्तधृतेः Bra. Sū. I. 3. 10). So, जगद्वाफल is a function of the अक्षरब्रह्मन् and therefore पराप्रकृति which is the sustainer of the world would correspond to अक्षरब्रह्मन्.

(5) “ एतद्योनीनि भूतानि ” (v. 6) also reminds us of एतद्योनिः.....तद्भूतयोनिं परिपश्यन्ति धीराः (Mu. Upa. I 1. 6.) and of प्रकृतिश्च प्रतिशाङ्खान्तानुपरोधात् (Bra. Sū. I. 4. 23) and योनिश्च हि गोप्ये (Bra. Sū. I. 4 27). (*Ibid.* P. 380.) Also cf ममयोनिं महद्ब्रह्म in Bha. Gl. XIV. 3-4

All this confirms our conclusion that the पराप्रकृति is the अक्षरब्रह्मन् and it belongs to Kṛṣṇa who, as we shall show later on, is, in the Gītā as in the Earlier Metrical Upanisads, said to be higher than अक्षरब्रह्मन्.

(6) The पराप्रकृति belongs to कृष्ण and there is no principle higher than कृष्ण (VII. 7). कृष्ण is thus identical with पुरुष in Katha Upa III. 11 quoted above, and पराप्रकृति with the अन्यसूक्त of the same Katha Upa Śruti.

It is important to note that पराप्रकृति is not identical with Kṛṣṇa Nowhere in the गीता the अक्षरब्रह्मन् and कृष्ण i. e the निराकार and the साकार aspects of the Reality are, said to be identical

(7) एतद्योनीनि भूतानि सर्वाण्यल्लुपधारय—Śāṅkara has taken पराप्रकृति as the individual soul (who is identical with Brahman); but the individual soul cannot be, and is never, declared in the Śruti to be the origin of all beings, just as it cannot be said to be the sustainer of the world.

Śāṅkara takes एतद् in एतद्योनीनि as referring to both the अपरा प्रकृति and the परा प्रकृति. Though grammatically and according to this context this interpretation is not objectionable, we do not find the जटप्रकृति to have been anywhere called भूतयोनि while we do find that the चैतन परा प्रकृति i. e अक्षर ब्रह्मन् is called ‘ भूतयोनि ’ and so we take एतद् as referring only to the परा प्रकृति.

Vide Principal S. N. Das Gupta's History of Indian Philosophy, Vol. II, Page 463.

- हेतुनानेन कौन्तेय जगद्विपरिवर्तते ॥ १० ॥ IX. 4-10
 (c) अह सर्वस्य प्रभवो मत्त सर्वं प्रवर्तते ॥ X. 8A
 + + +
 पर ब्रह्म पर धाम पवित्र परम भवान् ।
 पुरुष शाश्वत दिव्यमाददेवमज विभुम् । X. 12
 + + +
 यथापि सवभूताना राज तदहमजुनेन ।
 न तदस्ति विना यत्त्वयान्मया भूत चराचरम् ॥ X. 39
 (d) इहैकस्थ जगत्कृत्स्न पदयाय सचराचरम् ।
 मम देहे गुडाकेश यच्चान्यद्दृष्टमिच्छामि ॥ XI. 7
 + + +
 त्वमक्षर परम वेदितव्य त्वमस्य विश्वस्य पर निधानम् ।
 त्वमव्यय शाश्वतधर्मगाप्ता सनातनस्त्व पुरुषो मनो म ॥ XI. 18
 + + +
 अनन्त देवेभ्य जगत्प्रियास त्वमक्षर सदसत्तत्पर च यत् ॥ XI. 37
 (e) महाभूतान्यहकारो बुद्धिरव्यक्तमेव च ।
 इन्द्रियाणि दशैक च पञ्च चेन्द्रियगोचरा ॥ ५ ॥
 इच्छा द्वेष क्रोध दुःख सपातश्चेतना धृति ।
 एतश्चेन्न समसेन सर्विकारमुदाहृतम् ॥ ६ ॥
 + + +
 अविभक्त च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ।
 भूतभर्तृ च तज्ज्ञेय प्राप्स्युः प्रभविष्यु च ॥ १६ ॥
 + + +
 महर्षि पुरुष चैव विद्वयनारी उभावपि ।
 विकाराश्च गुणाश्चैव विद्धि प्रकृतिसम्भवान् ॥ १९ ॥
 + + +
 पावसन्जगदने किञ्चित्स्वर रथावरजगमम् ।
 क्षेत्रक्षेत्रज्ञमयोगात्तादृदि भरतर्षभ ॥ २६ ॥ XIII
 (f) मम कोनिमहंद्ब्रह्म तस्मिन्मम दधाम्यहम् ।
 सभवं सर्वभूताना ततो भवति भारत ॥ ३ ॥
 सर्वयोनिषु कौन्तेय मूर्तेषु सभवन्ति या ।
 तासां ब्रह्म महर्षीनिरह बीजप्रदः पिता ॥ ४ ॥ XIV. 3-4

From these passages we see that all of them aim at describing the Creation of beings (and Dissolution)

generally from two principles. But each of them does it in its own way. And we are not told in any of them that they describe the same principle or principles under different names, e. g., we feel that the same principle is called परा प्रकृति (VII 5-6), अपर अव्यक्त and पर अव्यक्त or अक्षर (VIII 18-21), प्रकृति (IX. 10), क्षेत्र (XIII 26), महद् मद् (XIV. 3-4); but we are not told that all these words are synonyms. Similarly the *highest* principle is called by various names, e g., Kṛṣṇa (VII. 7), परः पुरुष. (VIII. 22), क्षेत्रज्ञ (XIII. 26), Kṛṣṇa (because Kṛṣṇa refers to himself in the first person in IX. 4-10, X 8A, XI 7, XIV. 3-4); moreover, the same is called पुरुषोत्तम in Bha. Gl. XV. 16-19; but we are never informed that the same *highest* principle is called by these names. As a result of this absence of a definite statement as to the same principle being called by various names, can we say that there are mutual contradictions in the accounts of creation in the Gītā?

Our answer is two-fold:—(1) Firstly, it is not always the *same* principle or *exactly the same* account of creation, which is found in the various Adhyāyas under various terms (Kṛṣṇa and his two Prakṛtis—VII 4-6, two Avyak-tas and Puruṣa—VIII 18-22, Kṛṣṇa and one Prakṛti IX. 4-10, Kṣetra and Kṣetrajña—XIII. 26, Mahad Brahman and Kṛṣṇa—XIV. 3-4). It is the account of the same topic, viz., the creation, but it is not exactly the same principle or principles, though there are many points of great similarity among them. (2) And secondly the purpose of each Adhyāya of the Gītā seems to be that of offering an independent aspect of the Yoga, as stated in the colophon of each Adhyāya; and consistently with this purpose the Gītā seems to offer an independent narration of creation in whatever Adhyāya it likes. We may try to make out a *system* from these narrations, by comparing and contrasting the creating principles; but the author or compiler of the eighteen Adhyāyas does not seem to have such an object

in view ; perhaps his only wish was to give as many Rules of Moral Conduct (Yogas) as there are Adhyāyas, keeping the Brahma-vidyā as its philosophical basis for its ethical standpoints (ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे योगो नाम अध्यायः).

We have here given our standpoint about the creation passages of the Gītā before interpreting them. We shall have to discuss them in their respective places in the different Adhyāyas. Here we only want to inform the reader of the chief critical questions raised by them so that he can keep them in view when he studies these creation-passages. We must try to see if there is any inconsistency in the creation-theory within one and the same Adhyāya

(10) एतद्योनीनिष्पद्ये परापरे प्रकृती योनिर्वैका मूतानां तानि एतद्योनीनि-
Śā. bhāṣya-Sankara takes both the प्रकृतिs to be the yoni the birth-place, the source or origin, of beings (मूतs).

But the जडप्रकृति which is here the अपरा प्रकृति cannot be an origin (योनि) of beings at all ; and, similarly, the परा प्रकृति also which is the जीव according to Ś cannot be the origin of beings in the sense of creating the beings, which is undoubtedly the sense here taken even by Ś. Moreover, the Upanisads (e g, Mu. Upa. I. 1. 6) describe the ब्रह्मन् (अक्षर) as the योनि of the beings. So this last seems to be the meaning of परा प्रकृति and that प्रकृति alone should be referred to by एतद् in एतद्योनीनि.

(11) क्षेत्रक्षेत्रज्ञसङ्गणे-Śā. bhāṣya This makes it clear that Śankara takes क्षेत्र as the जड प्रकृति and क्षेत्रज्ञ as the individual soul.

Vide our interpretation of Bha. Gl. XIII. 6 and 26 where we have shown that क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ are respectively ब्रह्म and पुंस्य who is higher than ब्रह्मन् and with whom Kṛṣṇa is identified in the Gītā.

(12) अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा—Ś. says that Kṛṣṇa is the cause (of origin and dissolution) of the world through his two प्रकृतिs (प्रकृतिद्वयद्वारेण).

7. (1) मन्तः परतारं नान्यत् किञ्चिदस्ति मनश्च ।

This is the metaphysical doctrine of the Gītā. Kṛṣṇa is the highest principle and there is no other principle higher than Kṛṣṇa. Cf. पुरुषान्न परं किञ्चित्मा काष्ठा सा परा गतिः । (Katha upa. III. 11). We have explained the परा प्रकृति as ब्रह्मन् or अक्षर; and Kṛṣṇa to whom the परा प्रकृति belongs is the पुरुष the साकार aspect declared in the Katha Upa (also Mu. upa. II. 1 2) to be the highest principle. Vide Principal Das Gupta's History of Indian Philosophy, Vol., 2, PP. 478, 524, for the view that in the Bhagavad Gītā the personal or rather the superpersonal idea of God is said to be higher than the निराकार (according to Das Gupta, the impersonal) aspect of God.

मत्तः परतरं नान्यत् किञ्चिदस्ति धनञ्जय—This would lead to the following table:—

Kṛṣṇa who is here identical with the पुरुष of ऋठ, मुण्डक, etc.

परा प्रकृति

अपरा प्रकृति

The statement of Kṛṣṇa being the highest principle means that the two principles called अपरा and परा प्रकृति are lower than Kṛṣṇa who is higher than they. Vide our Notes on Bha. Gī. VIII. 20-22 also.

Śāṅkara explains अन्यत् किञ्चित् as कारणान्तरं किञ्चित् This addition of कारणान्तरम् cannot be justified at all by any word in the text. Moreover when Kṛṣṇa himself is not the cause 'कारण of the world' directly, as Ś. says in his com. on v. 6, what will be the exact sense in saying that "I am the cause of the world through My two प्रकृतिs and there is no other cause of the world than I Myself?" Lastly, परतरम् of the verse as interpreted by us is in harmony with पुरुषः स परः पार्थ (VIII. 22), यस्मात्क्षरमतीतोऽहमक्षरादपि चोत्तमः । अतोऽसि लोके वेदे च प्रथितः पुरुषोत्तमः । (XV. 18), ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाऽहम् (XIV. 27), etc. etc.

(2) प्रीतम्—This is an old Upanisadic word. Cf. e. g. कस्मिन्नु खल्वाकाश भोतश्च प्रीतश्चेति (Br. Upa. III. 8. 7) and परस्मिन्नु खल्वक्षरे गान्धाकाश भोतश्च प्रीतश्चेति (Br. Upa. III. 8. 11) ।

ओदध प्रोदध means "is woven warf and woof" and suggests a piece of cloth in which threads are woven warf and woof.

The Gītā does not use the ancient simile of a piece of cloth and threads; it uses only one of the two expressions, *ric*, प्रोद, and presents a new simile, *riz.*, "This whole world is woven in Me, just as a number of gems pearls are strung together in a thread." Here प्रोद has the sense of "the Lord being the essence of the various effects of His Prakṛti or Prakṛtis," as can be inferred from verses 8-12 which illustrate the simile of सूत्रे मणिगणा इव. Thus, "रसोऽहमन्तु" (v. 8a) would mean that [the water is an effect of the Lord's aparā Prakṛti (v. 4) and therefore] the Lord is present in the Water as the very flavour (रस liquidity); without the flavour the Water cannot exist; it is the Lord who is the central essence of all things and all ideas. Thus, "प्रोद" should be interpreted in such a way as to bring out the Lord as the ultimate cause of all things produced by his two Natures. And we suggest that the new simile of "सूत्रे मणिगणा इव" (v. 7d) is given to bring out this nature of the Lord's creatorship of the world.

V. 12d (न स्वह तेषु ते मयि) and v. 13 seem to us to throw further light on this question.

Śāṅkara gives two similes—दीर्घतन्तुयु पटवत्सूत्रे च मणिगणा इव. Thus, Śāṅkara seems to feel that the new simile makes the सूत्र and मणिगणा a little independent of each other (the Lord and His Prakṛti are to be distinguished from each other to some extent at least); so, he also adds the old simile to the verse of the Gītā so that he can suggest the complete identity of the जगत् with the Lord Himself like the identity of the पट with the तन्तु.

The illustration of सूत्रे मणिगणा इव brings out the स्वगतभेद in ब्रह्मन् (the Lord with His two Natures); while that of पट and तन्तु suggests absence of स्वगतभेद in ब्रह्मन्. The former leads to theism; the latter to pantheism.

Rāmānuja-प्रोतम्=मच्छरीरभूतम् and he quotes the अन्तर्यामि-
भाष्य (Br. Upa. III. 7). Thus, Rāmānuja tries to explain
the simile to suit his doctrine of the Lord being the inner
controller of all (created) things in the world But this
sense is not supported by v. 8-12 which are meant to
make clear the simile of सूत्रे मणिगणा इव.

8. (1) केन केन धर्मेण विशिष्टे त्वयि सर्वमिदं प्रोतम्-Śa. Bhāṣya.
This अवतरणिका to v. 8 shows that the illustration of दीर्घतन्त्रु
पटवत् is not suitable here.

(2) रसोऽहमस्मि-Rāmānuja says that the सामानाधिकरण्य
shows that all these (रस, प्रमा, प्रणव, etc) are the शेष or
शरीर of the Lord (अहम्=कृष्णः=ईश्वरः).

Though the Gitā here (in Adh VII.) makes the Lord
with His two Prakrtis the cause of the world ; it is not
made clear in the Gitā whether the प्रकृतis are the शरीरs
of the Lord. At least there is no idea here of the Lord
being the inner controller of the Water, the Sun, the Moon,
etc. Cf. Bha. Gl. IV. 6

(3) प्रणवःसर्ववेदेषु. We need not discuss here whether accord-
ing to the Gitā the Vedas are created by the Lord or not.
(See वेदान्तकृत् in Bha Gl-XV 15, and also XVII. 23.) But प्रणव is
the syllable ' OM ' and according to the author of the
Brahmasūtra प्रणव is the only Symbol (प्रतीक) of Brah-
man. Vide Bra. Sū. III 3. 25-27 and IV. 1. 4-5 in our
Interpretation of the Brahmasūtra. The Gitā itself says:-

(a) ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म व्याहरन्मानुषमनु (VIII. 13). Here OM
is the Brahman represented by one syllable. Through
OM the योगिन् remembers the Lord, because that OM
represents Him.

(b) ओतत्सदिनि निर्देशो ब्रह्मणस्त्रिविधः स्मृतः । XVII. 23
Here OM is a Name of Brahman.

(c) तस्मादोमित्युदाहृत्य यद्ब्रह्म तत्प्रक्रियाः ।
प्रवर्तन्ते विधानोक्ताः सततं ब्रह्मवादिनाम् ॥ XVII. 24

Those who believe in Brahman begin their rites and

sacrifices after uttering the syllable 'OM'.

The Upanisads, and particularly the ऋ and the मुण्डक Upanisads, are eloquent about the sacred Syllable "OM" We give here a verse from the Mundaka Upa. :-

प्रगवो धनुः शरो ह्यात्मा अक्ष तदक्ष्यमुच्यते ।

अप्रमत्तेन वेदन्त्यं शरवत्तन्मयो भवेत् ॥ (Mu Upa. II 2. 4)

(4) शब्द खे-Here only four elements (the Water, the Ether, the Earth and the Fire in v 9 a-b) are mentioned, though v. 4 mentions all the five

9 (1) While explaining "पुण्यो गन्ध," Śankara says अपुण्यत्वं तु गन्धादीनामविद्यापरमाद्यपेक्षम् etc Thus, he brings in his theory of अविद्या

(2) जीवनं सर्वभूतेषु—This may be explained as the function of the Lord's परा प्रकृति, which is said to be जीवभूता and about which we read यथेदं धार्यते जगत् (VII. 5) Cf. भूतानामस्मि चेतना (X. 22) Again, चेतना is a characteristic of क्षेत्र (XIII 6).

(3) तपश्चास्मि तपस्विषु—The तप or austerity as a means (साधन) has changed its idea of its goal (फल) from time to time in our sacred literature Thus,

(a) तप इत्थं विदुर्ये चैवेऽरण्ये अद्या तप इत्युपासते तेऽर्चिषामभिसम्बन्धि ।
(Chā. Upa. V. 10 1)

(b) अथ ये यज्ञेन दानेन तपसा लोकाश्चरन्ति । (Br Upa. VI 2).

(c) तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनारुकेन ।
(Br. Upa. IV. 4. 22).

The Chā. Upa. says that तपस् is a means to अर्चिर्मानि ; the Br. Upa. describes it as a means to one of the worlds (of enjoyment) and again as a means to the knowledge of Brahman. The Gītā keeps up this last idea of तपस् in Bha. GI XVIII 5 (यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम्), which, of course, depends upon Br Upa. IV. 4 22.

10. (1) जीजे मां सर्वभूतानां विद्धि पार्थ सनातनम् ।

Cf. (a) पतञ्जलीनां मृतानि सर्वाणीत्युपधारय ।

अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा ॥ VII. 6. In

this passage the पराप्रकृति is said to be the योनि of all beings (सर्वाणि भूतानि); and in the latter half it is implied that the Lord is the बीज of all beings. This idea is made clear in the present verse (v 10)

(b) प्रभवः प्रलयस्थान निधान बीजमव्ययम् ॥ IX. 18B The Lord is the बीज (of all beings).

(c) यच्चापि सर्वभूताना बीजं तदहमर्जुन । X. 39

(d) मन योनिमंदद्ब्रह्म तस्मिन्मर्भं दधाम्यहम् ।

सभव सर्वभूताना ततो भवति मारुत ॥ ३ ॥

सर्वयोनिषु कौन्तेय मूर्तयः समवन्ति वाः ।

तासां ब्रह्म महद्योनिरह बीजप्रद पिता ॥ ४ ॥ XIV. 3-4

The Lord is said to be the बीज or बीजप्रदः पिता and the परा प्रकृति or महद्ब्रह्मन् (both of which terms mean अक्षर ब्रह्मन्) is the Matrix (योनि) in which the Lord puts His seed (बीज) which becomes the germ in the womb (गर्भम्) as it were.

This is one of the very ancient ways of describing the creation. We find it in the नासदीय सूक्त of the Rgveda and also in the Mundaka Upanisad :—

(a) कामस्तदग्रे समवर्ततापि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत् ।

Rgveda X 129 4

and रेतोश्च आसन् महिमान आसन् ।

Rgveda X. 129 5

“ रेतः ” has the sense of बीज and expresses a theory of creation based upon the analogy of the procreation in the animal world.

(b) पुमान् रेतः सिञ्चति योपिताया बह्वीः प्रजा पुरुषात् सप्रसृता । (Mu Upa. II. 1. 5)

In this Śruti the highest principle is called पुरुष and the अक्षर ब्रह्मन् is called योपिता (योपिद् = a woman)

Thus, the fact that in the गीता ब्रह्म is said to be बीजप्रदः पिता of all beings and ब्रह्मन् the योनि. of all beings corresponds to a similar idea of the older Upanisadic texts.

(2) The Mu. Upa already noticed above also says that

ब्रह्मन् is the योनि 'Matrix for the पुरुष to lay His seed in -
यदा पश्य पश्यते रुक्मवर्णं कर्तारमीशं पुरुषं ब्रह्मयोनिम् । (Mu. Upa
III 1 3)

The author of the ब्रह्मसूत्र says that the principle called प्रकृति in the गीता is itself the highest ब्रह्मन् because (प्रकृति is called योनि and) ब्रह्मन् is also called योनि in the Upani-
sads- योनिश्च हि गीयते (Bra. Su. I. 4 27)

We have already noticed Mu Upa I 1 6 where अक्षर is called भूतयोनि

(3) तेज -Brilliance aweful or awe inspiring nature of awe-inspiring people तेज does not mean the Fire because it is separately mentioned in तेजश्चास्मि विभावसौ (VII. 9)

11 (1) बल बलवता चाह कामरागविवर्जितम् । बल is here the physical strength of a man

The example of सकामराग बलम् is ईश्वरोद्भवद् भोगी सिद्धोऽहं बलवान् शूली । (Bha. GI. XVI 14) it is also referred to in अहवारं बलं दर्पं कामं क्रोधं च सञ्चिता । (Bha. GI. XVI 18 cf also Bha. GI. XVIII 53) and in दमहकारस्तदुक्ता कामरागबलान्धिना (Bha. GI. XVII 5B)

The Gīta also says that our food should be

आयुःसत्त्वबलरोग्यसुखप्रीतिविवर्धना ।

रस्याः स्निग्धा स्थिरा दृष्या आहाराः सात्त्विकप्रिया ॥ XVII 8

In the Chā. Upa. सनत्कुमार tells नारद that the बल " physical strength " is an aspect of Brahman and it is a higher aspect than the विज्ञान aspect of Brahman, he also tells Nārada that if a man worships or meditates on बल as ब्रह्मन् he will get all the benefits that it can give -

बलं वाचं विज्ञानाद्भूय । शतं विज्ञानवतामेको बलवानाकम्पयते । बलेन वै पृथिवी विद्यति बलेन अन्तरिक्षं बलेन सौ etc बलेन लोकस्तिष्ठति बलमुपास्वते ॥ १ ॥
स यो बलं ब्रह्मेत्युपास्ते यावद् बलस्य यत तत्रारव यथाकामचारो भवति ॥ २ ॥

(Chā. Upa. VII 8 1-2)

This बल is a manifestation from Atman (आत्मनो बलम् - Chā. Upa. VII 26 1)

Also we read in the Mu. Upa.—

नायमात्मा बलहीनेन लभ्य । (Mu Upa III 2 4).

In the Tai. Upa a youth is praised if he be the strongest—

युवा स्याद् आशिष्ठो इतिष्ठो बलिष्ठः । (Tai Upa II 8 1)

Though विज्ञान (mere verbal knowledge) is lower than बल, धर्म is superior to बल because

अबलीयान् बलीयासमाशस्त भवेण (Br. Upa I. 4 14)

It is refreshing to note what emphasis the ancient philosophers lay on physical strength, when in these days people have neglected it

(2) कामरागविर्भावतम्—Sankara explains thus as “ देहादि धारणमात्रार्थं बलमहमस्मि ’, so perhaps he thinks of the physical strength which, according to him, a सन्व्यासिन् should have.

But the quotations from the Gita (Bha GI XVI 14, 18) given above seem to object only to the feelings of longing for and attachment to the physical power, they allow a man to develop his bodily strength for all purposes (not only for keeping up the body) if he is not attached to it and not proud of it Thus, a Karmayogin may develop his bodily strength for doing all deeds of the world also

(3) धर्माविरुद्ध काम—Sankara says देहधारणमात्रार्थकोऽशनपानादि विषय काम Thus, S tries to apply the verse only to a सन्व्यासिन्

But, what we said above in Note 2 applies to S's interpretation of धर्माविरुद्ध काम also

धर्म, अर्थ, काम and मोक्ष are the पुरुषार्थचतुष्टय

The Scripture and particularly the धर्मशास्त्र allows a man to enjoy the objects of the world, but lays down certain rules and limits to such an enjoyment The author of the Gita wants only these rules to be observed

Similarly, when the Gita says that तपश्च is to be practised, it does not wish but rather it hates the idea that

anybody should practise penance harder than the one sanctioned by the Śāstra (Bha. Gl XVII. 5).

Verse 11 gives a standard of conduct. When धर्म and काम conflict, काम must be given up.

Kautilya who presents chiefly the अर्थ or economical standpoint says that काम should be abandoned when it is against the rules of Dharma and when it cannot be achieved by the money in one's own pocket (lit. when it conflicts with अर्थ)—Kautilya's Arthasāstra I. 3)

Śāṅkara takes a very narrow view of काम; and so he applies the verse to a संन्यासिन् only.

12. (1) ये वैव सात्त्विका भावा राजसास्तामसाश्च ये ।

The Lord has enumerated some सात्त्विक forms of His in v. 7-12. Now in order to explain मयि सर्वमिदं प्रोक्तं सूत्रे मणिगणा इव (v. 7), He briefly says that all existing things (and ideas) appear from Him and live in Him.

(2) न त्वहं तेषु ते मयि ।

This must be explained with reference to मयि सर्वमिदं प्रोक्तं सूत्रे मणिगणा इव (v. 7) and ममिभ्यः परमव्ययम् in v. 13. If so, we suggest the following explanation:—

We are told: I am रस in the Water, I am the fragrance in the Earth, the lustre in the Fire, etc. (v. 8-9, etc.). The Lord exists in the Water as the Rasa; this does not mean that if the Water does not exist, the Lord will find no place to reside in (न त्वहं तेषु) and that therefore the Lord will cease to exist. It rather means that the Water, etc. would not exist if the Lord in the form of रस, गन्ध, etc. would not be present in the Water, the Earth, etc. So, the expression (न त्वहं तेषु ते मयि) means that the Water and all other things (and ideas) are created by the Lord (मत्त एवेति तान्विद्धि) who is and exists as the Reality independent of the Water, etc. परम् in v. 13d also means 'independent' or 'existing even when the three kinds of things and ideas do not exist.'

(3) The independence of the Creator (परब्रह्म) from the created world is a doctrine emphasized from very ancient days in our Scripture and it is expressed in a variety of ways Thus we read as early as the Purushasukta —

(1) सृष्ट्वन्नशीर्षां पुरुषं सदस्राक्षं सहस्रपादम् ।

स भूर्मि विश्वतो वृत्त्वात्पतिष्ठद्दशदिग्गुल्मम् ॥ १ ॥

'He having covered the Earth from all sides stood beyond it as much as ten fingers

(ii) एतान्नानस्य महिमातो ज्यायाश्च पुरुषम् ।

पादोऽस्व विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि ॥ २ ॥

"This visible world which we see before us is His Greatness, the Purusa is greater than this All beings are a quarter of His, three quarters of His are the Immortal in the Heaven "

(RV X. 90 1 and 3)

(iii) को अद्वा वेदं व इह प्रवोचत् कुत आर्जोता कुत इव विद्यष्टि । अर्वाग् देवा अस्य विमर्जनेनाथा को वेदं वत आपभूव ॥ (RV X. 129 6)

'Who indeed may know, Who indeed could explain ' Whence was born, whence this (diverse) Creation? The Gods (of the RV) are later than the creation of this visible world Then who could know, from where this world became "

In this verse the fact that the creator is greater than the creation is brought out by stating that the (Vedic) deities are later than the creating (of this Creation) and so none of them can tell us who and what is the Creator

(iv) The well known method of negatively describing the Final Reality (called the neti-neti method) also means that the Supreme Being is in nature something superior to the created world

One such Sruti may be quoted here —

एतद्दे तदक्षरं गामिं ब्राह्मणं अभिवदन्त्यथूलमनष्वथस्वमदर्शमलोहितमस्नेह-
मच्छायमतमोऽवाव्वनाकाशमसहस्ररसमगंधमवष्टुष्वमश्रोत्रमवापमनोऽते तस्मिन्प्राणममु

समनाश्रमनन्तरम्वास न तदश्रानि किंचन न तदश्रानि ब्रह्मन ।

(Br. upa. III. 8. 8)

(v) The parāpara ladder is another method of saying that so many principles are created by the final principle which stands highest and that there is none higher than that. We quote here the ladder in the Katha Upa :—

इन्द्रियेषु परा ह्यर्था अर्षेभ्यश्च परं मनः ।

मनसस्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान्परः ॥ १० ॥

महत्तः परमन्व्यक्तमन्व्यक्तानुसुप्त. परः ।

पुरुषात् परं किञ्चित्सा काष्ठा ना परा गतिः ॥ ११ ॥

(Katha upa. III. 10-11)

(4) रसोऽहमप्यु कौन्तेय (v. 8a) and नत्वं ते तु ते मयि (v. 12 d).

There are four kinds of statements in the Bhagavad-gītā regarding the beings being in or outside the Lord and the Lord being in or outside the beings. We believe that one of the chief aims of these statements is to show that the Lord is not only immanent but also transcendent; i. e. that the Lord is greater than the created world.

Three out of these four statements are (1) I am in all beings; (2) all beings are in Me; and (3) I am not in all beings. These three statements are made either directly or indirectly in many verses of the Gita. (4) The fourth statement is that the beings are not in Me This last statement is found only once, viz., in Bha. Gī. IX. 5a.

It may be noticed here that beings are not merely souls; the souls are in beings (X. 20.), souls and beings are distinguished from each other; souls are in the heart of beings and these souls are one with the Lord (IX. 20). Beings are movable and immovable (X. 39); they are perishable (विनश्यद्—XIII. 27) and “all beings are perishable and constitute what is called the हर पुरुष” (XV. 16).

Vide our Note on भूत in Adh VIII.

Let us examine the various sentences about these statements by turn—

(i) I am in all beings :—

(a) He who sees Me in all. Bhu. Gl. VI. 30a

(b) He who resorting to the oneness (of God with all beings) worships Me as the One residing in all beings—VI. 31A.

(c) That Purusa by whom all this is pervaded (i. e. who is in all beings).....VIII. 22d.

(d) All this world is pervaded by Me whose body is unmanifest... IX. 4a.

(e) Brahman is in the beings—XIII. 15a

(f) Brahman is present in the beings, as if it were divided... XIII. 16b.

(ii) All beings are in Me:—

(a) He who sees all (beings) in Me—VI. 30b.

(b) That Yogin is in Me—VI. 31d.

(c) That Purusa in whom all beings reside. VIII. 22c.

(d) All beings reside in Me—IX. 4c.

(e) In Bhu. Gl. XI. 7, 13, 15, we are told that Arjuna saw in the body of Krsna all gods, the group of particular beings, the Lord Brahman sitting on the lotus, all the sages and the divine snakes.

(iii) I am not [only] in all beings :—

(a) And I reside not in them [only]. IX. 4d.

This statement is made along with the other statement, viz., ' All this world is pervaded by Me (IX 4a) ' We suggest that both these statements are to be taken as facts in interpreting this verse Therefore, we translate it as ' I am not (only) in them ' which would mean ' I am more than My presence in them. ' 'न चाहं देववर्षितः' in IX. 4d will correspond to 'ममैश्वर्यः परमेश्वरम्' in VII 13d which follows and explains 'न त्वहं तेषु' in VII. 12d. This statement ' न त्वहं तेषु ' is made in addition to and inspite of रसांहमद्यु कौन्तेय etc. in VII 8-9.

(b) I am the sustainer of beings, but I am not in beings—IX. 5c.

सममात्रमनन्तरमबाह्य न तदश्रुति किञ्चन न तदश्रुति कश्चन ।

(Br upa. III. 8. 8)

(v) The parāpara ladder is another method of saying that so many principles are created by the final principle which stands highest and that there is none higher than that. We quote here the ladder in the Katha Upa :—

इन्द्रियेभ्यः परा क्षर्षा कर्षेभ्यश्च पर मनः ।

मनसस्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान्परः ॥ १० ॥

मदतः परमन्वकमन्वकात्पुरुष पर ।

पुरुषात्र पर किञ्चित्सा काष्ठा मा परा गतिः ॥ ११ ॥

(Katha upa. III. 10-11)

(4) रसोऽश्मपद्म कौन्तेय (v. 8a) and नत्वाहं तेषु ते मयि (v. 12 d).

There are four kinds of statements in the Bhagavad-gītā regarding the beings being in or outside the Lord and the Lord being in or outside the beings. We believe that one of the chief aims of these statements is to show that the Lord is not only immanent but also transcendent; i. e. that the Lord is greater than the created world.

Three out of these four statements are (1) I am in all beings; (2) all beings are in Me; and (3) I am not in all beings. These three statements are made either directly or indirectly in many verses of the Gītā. (4) The fourth statement is that the beings are not in Me. This last statement is found only once, viz., in Bha. Gī IX. 5a.

It may be noticed here that beings are not merely souls; the souls are in beings (X. 20.), souls and beings are distinguished from each other; souls are in the heart of beings and these souls are one with the Lord (IX. 20). Beings are movable and immovable (X. 39); they are perishable (विनश्यत्—XIII. 27) and “all beings are perishable and constitute what is called the क्षरं पुरुष” (XV. 16).

Vide our Note on भूत in Adh. VIII.

Let us examine the various sentences about these statements by turn:—

(i) I am in all beings :—

(a) He who sees Me in all. Bha. Gl. VI. 30a.

(b) He who resorting to the oneness (of God with all beings) worships Me as the One residing in all beings—VI. 31A.

(c) That Purusa by whom all this is pervaded (i. e. who is in all beings).....VIII. 22d.

(d) All this world is pervaded by Me whose body is unmanifest... IX. 4a.

(e) Brahman is in the beings—XIII. 15a.

(f) Brahman is present in the beings, as if it were divided... XIII. 16b.

(ii) All beings are in Me:—

(a) He who sees all (beings) in Me—VI. 30b.

(b) That Yogin is in Me—VI. 31d.

(c) That Purusa in whom all beings reside. VIII. 22c.

(d) All beings reside in Me—IX. 4c.

(e) In Bha. Gl. XI. 7, 13, 15, we are told that Arjuna saw in the body of Kṛṣṇa all gods, the group of particular beings, the Lord Brahman sitting on the lotus, all the sages and the divine snakes.

(iii) I am not [only] in all beings :—

(a) And I reside not in them [only]. IX. 4d.

This statement is made along with the other statement, viz., 'All this world is pervaded by Me (IX. 4a).' We suggest that both these statements are to be taken as facts in interpreting this verse. Therefore, we translate it as 'I am not (only) in them' which would mean 'I am more than My presence in them.' 'न चाहं तेभ्यस्त्वहितः' in IX. 4d will correspond to 'नामेभ्यः परमव्ययम्' in VII. 13d which follows and explains 'न त्वहं तेषु' in VII. 12d. This statement 'न त्वहं तेषु' is made in addition to and in spite of 'सोऽहमप्यु क्रीन्तेय' etc. in VII. 8-9.

(b) I am the sustainer of beings, but I am not in beings—IX. 5c.

(c) I have also heard from you your unchangeable great-nature-ness (माहात्म्यम्) XI. 2d

Arjuna says that he has heard from the Lord the origin and dissolution of beings and also His unchangeable great-atman-ness (माहात्म्य) We think, he means that he has known from the Lord how the Lord is greater than all beings or all this created world, and how that higher aspect of the Lord is immortal or unchanging in contrast to the aspect consisting of all beings which is changing

If माहात्म्य meant simply the glorification like the गीता माहात्म्य, the काशीमाहात्म्य etc, then how can it be called अद्भुत' in the literal sense? If we take it in the sense suggested by us we can interpret माहात्म्य as referring to Bha. Gl. X. 42 (विष्णुयादमिदं कृत्स्नमेवाशेन स्थितो जगद्) Or माहात्म्य may refer to IX. 4-7, 10 which we shall explain below

(d) 'I am outside all beings -XIII 15a

This statement is made along with 'I am in all beings' So both these statements should be taken as facts There fore Bha. Gl XIII 15a would mean, I am not only in all beings but I am outside all beings also "

(e) Brahman is undivided and yet Brahman resides in the beings as if it were divided—XIII. 16a

We suggest that this verse refers to both the facts (e) , Brahman is in all beings and yet Brahman exists outside all beings also

The occurrence of the statement of the Lord or Brahman being not in all beings or being outside all beings along with the statement that the same is in all beings, is a proof in our opinion that the Lord is immanent and also transcendent. Moreover, we shall see below if the passages in which these two statements are made simultaneously suggest that they teach immanence and transcendence of Brahman.

(iv) Besides these three statements, there is the fourth statement that, 'The beings are not in Me' (IX. 5a)

This statement is made in only one passage in the Gita (IX. 5a) The passage, in which it occurs makes the other three statements also

(5) Generally these latter are found in the Gita and out of these three, 'I am in all beings' and 'All beings are in Me' are of more frequent occurrence

We collect all these statements here —

(i) यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति ।

तस्याह न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति ॥ ३० ॥

सर्वभूतस्थित यो मा भजत्येकत्वमास्थित ।

सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते ॥ ३१ ॥ VI 30-31

(ii) VII 8-13

(iii) VIII 22

(iv) IX. 4-7, 8-10

(v) X. 39, 42

(vi) XI 7, 13, 5

(vii) XIII, 15

(viii) XV. 16-18

(6) We shall try to see from these passages of the Gita if they give any indication regarding these three or four statements noticed in Note 4

(i) VI 29-31 Here the Knowledge of Atman (v 29) or Krsna in all beings and *vice versa* is said to lead to the union of the bhakta and the Lord [I do not disappear to him and he does not disappear to Me-v 30 and 'By whatever way either Sannyasa or Karmayoga, he may live he is in Me-v 31] This verse states the *fact* of this *ज्ञान*, but does not explain the *ज्ञान* further

(ii) VII 8-13 Here the presence of Krsna in all beings, immovable and movable is stated (v 8-12), also the existence of all these in Krsna is stated (ते मां च-V 12) and it is also said that 'I am not in them' (न त्वह तेऽप्य-V 12)

The force of *ज्ञान* in v 12 seems to us to be the following - Generally the cause resides in the effect the earth and the threads are in the pot and the piece of cloth. But

the Lord is not in the सात्त्विक, राजस, and तामस forms of existence, though these are produced from the Lord. This statement is made inspite of the fact that the Lord is present in the Water, etc as the रस, etc So, by v 13 the Lord means that He is not only in the effects and the effects are in Him, but He is higher than these effects and He is unchanging (अमय) So, here, it seems to us that the three statements are made to convey to the reader the sense that the Lord is immanent (in His effects, i e. in the world) and also transcendent (परम्) and immutable

(iii) Bha GI VIII 22 This verse clearly says that the पुरुष in whom all beings are and by whom all this is pervaded (i e who is in all beings) is higher than the Avyakta and Aksara The अव्यक्त resides in all beings (i e the Reality in the निराकार aspect is immanent in all beings) but does not perish when all beings perish And पुरुष transcends this Avyakta i e the aspect of the Reality which transcends all is called पुरुष So, the double statement of पुरुष being in all and all being in पुरुष is made here to assert the transcendence of पुरुष We cannot point out any other purpose of these assertions made here

(iv) IX. 4-7 8-10 Here all the four statements are made All the four are facts That these four are possible is declared to be the Lord's Yoga (पेशर योग- v 5) विश्वरूप-रचन is also declared to be a योग (XI Colophon)

As to why the Lord can be said to be not in the beings (न च भूतस्थ) we are told ' My Self is the cause of beings ' (ममामा भूतभावन), i e my (higher) Nature is the cause of the appearance and dissolution of beings (v 7-8, 10) The Lord is not the immediate cause of beings so from that standpoint He may be said to be not in the beings Thus if we take ' ममामा भूतभावन ' (v 5d) and v 7 as the explanation of न च भूतस्थ we again find here an explanation of the 3 or 4 statements about the relation of भूतस्थ and the Lord , viz , that the Lord is immanent and also transcendent.

Verse 6 also explains how the beings are in the Lord. "The great वायु is said to be in the अकार, the Ether; in the same way all beings are in the Lord." But this is an explanation of only one doubt viz, how all beings can be in the Lord. It does not explain why all beings are in the Lord; nor does it explain any one of the other three statements.

And what is the implied sense of this explanation of how all beings are in the Lord? We believe the transcendence of the Lord is suggested in this verse. The वायु though महान् 'big' exists in अकार which is therefore proved to be bigger than वायु; so Kṛṣṇa is bigger than all beings and hence all beings are in Kṛṣṇa.

So, Bha. Gī. IX. 5-7 also supports us in our suggestion that the statements about the relation of beings and the Lord (as that of अपेय and अघ्न as it were) are made in the Gītā to bring out the doctrine of transcendence in addition to immanence of the Lord

(v) X. 39,42. In this verse we are told that no being, either moving or unable to move, can exist (or come into existence) without the Lord. And in v. 42 the Lord after stating that He has so many special forms (or Manifestations), says that 'By only one part of Mine I stand supporting this entire world'. This statement is interpreted by Dr. Bhandarkar also as teaching the doctrine of transcendence inspite of immanence.

(vi) XI. 7, 13, 5 Arjuna saw all the various beings in the body of the Lord. This corresponds to the existence of the वायु in the अकार. So the Lord is much more than all the beings taken together. His transcendence is brought out here.

(vii) XIII. 15 Here the two facts are stated together:—He is outside and inside all beings. So,

neither of the two is to be denied in explaining the other. Verse 27 says that the Lord resides in all beings.

(viii) XV. 16-18. Here also the Lord Kṛṣṇa says that He is above अक्षर and क्षर which latter means "all beings." So, here too the Lord's transcendence is asserted after a statement that all beings are क्षर and that the one who is unchanging (in all beings) is अक्षर, as in Bha. Gī. VIII. 19-20-21.

Conclusion: On account of the reasons stated in each particular passage above we suggest that these four-fold statements, are intended to convey the doctrine of transcendence inspite of immanence of God.

In Note (3) we have already shown that this doctrine was a fundamental doctrine of our Philosophy even from its very start in the R̥gveda. It was expressed in a variety of ways and the Gītā in saying that the beings are and are not in the Lord and that the Lord (or Brahman) is and is not in the beings, expressed the same fundamental doctrine in one more way.

14. (1) माया The word माया has already occurred in Bha. Gī. IV. 6, along with प्रकृति. We suggest that in that passage प्रकृति is a principle like the परा प्रकृति of Bha. Gī. VII. 5 and माया like the अपरा प्रकृति of Bha. Gī. VII. 5 also.

The points of similarity between the (अपरा) प्रकृति (which is generally mentioned in the various Adhyāyas of the Gītā) and माया are the following:—

(1) Both consist of the three गुण, सत्त्व, रजस् and तमस्. Many verses state this fact.

(2) माया is said to be belonging to Kṛṣṇa (मम); (अपरा) प्रकृति also belongs to the Lord (VII. 5).

(3) माया causes an ignorance or deprives the man of his knowledge and should be overcome (हरन्ति से and इत्यथा-v. 14). प्रकृति also is responsible for a misunder-

standing which binds a man and makes him wrongly believe that he is a *kartṛ* (III. 27); the *guṇas* of the *prakṛiti* cause an infatuation in man (III. 29). A man has to get rid of this misunderstanding (III. 28); then he is freed from the bondage.

We suggest that these points of similarity between *maṃyā* and (अपरा) *prakṛiti* are so much interrelated that we should take *prakṛiti* and *maṃyā* to be two different names of the same principle.

We also point to the following passage in *Adhyāya XVIII* of the *Gītā*, where the context seems to us to be sufficient to show that *prakṛiti*, *svabhāva* and *maṃyā* are only three different names of the same principle:—

यदहङ्कारमाश्रित्य न चोत्स्य इति मन्यसे ।	
मिथैष व्यवसायस्ते प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यते	॥ ५९ ॥
स्वभावमेव कौन्तेय निबद्धः स्वेन कर्मणा ।	
कर्तुं नेच्छसि यन्मोहात्कारिष्यस्ववशोऽपि तत्	॥ ६० ॥
ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति ।	
भ्रामयन्सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया	॥ ६१ ॥

Here the *कर्तृत्व* of the individual soul is explained by a principle called in a variety of ways, *prakṛiti*, *svabhāva* and *maṃyā*. *भ्रामयन्* would mean 'making the soul believe that the actions he does are done by him, while really they are done by *maṃyā*.' That *svabhāva* is the same as *prakṛiti* can be proved by such statements as, e. g., all activity belongs to *svabhāva* (V. 14), and to *prakṛiti* (III. 5, 27, 33). *svabhāva* also consists of the three *guṇas* (XVII. 2 ; XVIII. 41- *स्वभावप्रभवैर्गुणैः*), just as *prakṛiti* and *maṃyā*. We may also add that in *Bha. Gī. XVIII. 62* as well as in *VII. 14* the individual soul is advised to submit himself to the Lord to overcome the *maṃyā*. This also proves that the '*माया*' in both the passages is the same and consequently proves the identity of *माया* in *Bha. Gī. VII. 14-15* with *prakṛiti* and *svabhāva*.

As this identity of the principle called *prakṛiti*, *माया* and *स्वभाव* could be established by the context in which these

words occur (XVIII. 59-61 and also probably in VII. 5, 14 where we do not find any reason to take माया as different from the अपरा प्रकृति), we are inclined to suggest that the author of the Gīta uses them as synonyms. If the use of these words were restricted to different Adhyayas, e. g. the terms क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ (XIII), the two अव्यक्तस (VIII. 19-22), the two प्रकृतिस (VII. 5), etc., we would have to take them as names of various principles which were only similar and which belonged to different schools of thought or which were different प्रक्रियास of the same doctrine of creation optionally allowed in the Vedānta School.

(2) Sankara explains माया as विष्णो स्वभूता=ishcrent in विष्णु, not created later on. This would suggest that गङ्गा accepts स्वगतमेदविशिष्ट ब्रह्मन्, but we should note that he always distinguishes between ब्रह्मन् and ईश्वर or विष्णु. So माया is inherent in विष्णु or ईश्वर, but not in ब्रह्मन्, according to Sankara. According to Rāmānuja माया is a real power belonging to Brahman itself which is also called Īsvara.

(3) मायैव-एव excludes the possibility of overcoming the माया by resorting to any other deity but the Lord. Other deities can fulfil the desires of the devotee for various objects (v. 20), but if he has a desire for overcoming the माया he must resort to the Lord alone.

(4) प्रपद्यते-प्रपत्ति is an intense form of भक्ति. In भक्ति and also in प्रपत्ति there is the feeling of love (vide प्रिय in v. 17) between the devotee and the Devoted. In भक्ति the Lord's love is explained to be like that of a mother-monkey who jumps from one tree to another and therein carries her young ones with her but they have to stick to her and hold fast to her when she jumps. This is called the भक्ति of the मर्कटन्याय. In प्रपत्ति the love of the Lord is illustrated by the example of the mother-cat carrying her young ones kept in her mouth from one place to another, without any effort on their part whatsoever. This is called the भक्ति of the मार्जारन्याय or प्रपत्ति. In भक्ति the devotee has to carry out the prescribed means of Mokṣa ; while in प्रपत्ति the

devotee has only to admit his *देव्य* and submit himself solely to the Lord and the Lord shows his Grace to him and it is by that Grace (*अनुग्रह*) alone that the devotee gets Moksa. This is the distinction between *भक्ति* and *प्रपत्ति* as explained by Ramānuja Vallabha's doctrine of *मर्वादा* and *पुष्टि* partly corresponds to Ramānuja's view of *भक्ति* and *प्रपत्ति* respectively. If '*वासुदेव सर्वम्*' means '*वासुदेव is all to me*' and "I have no other desire," then the intense love of the devotee for the Lord will be expressed in this form of knowledge and it will be the *प्रपत्ति* of *रामानुज* and *पुष्टि* of *बहस*.

Madhusudana (in his *गूढार्थदायिका* on v 14) explains the importance of *प्रपन्नते* by explaining why the *गीता* says *प्रपन्नते* when really it ought to have said '*प्रपश्यन्ति*'—

"प्रपश्यन्तीति वक्तव्ये प्रपन्नत इत्युक्तेऽर्थे मदेकशरणा सन्तो मामेव भगवन्त वासुदेवमाद्दृशयन्तसौन्दर्यसारसर्वस्वमखिल कलाकलापनिलयमभिनवनन्दशोभासर्वस्वहरणचरण परमानन्दवनमयमूर्तिमतिवैरिभ्रप्रपन्नमनवरतमनुचिन्तयन्ता दिवमान तिवाहयन्ति ते मत्प्रभमहानन्तसमुद्रमनमनस्तथा समस्तजावागुणविकारैर्नाभिभूयन्ते । किन्तु मद्विलासविनोदकुञ्जला एत मनुमूलनसमर्था इति शङ्कमानेव माया तेभ्योऽपसरति कारविलासिनीव क्रापनेभ्यस्तपोषनेभ्यस्तस्मान्मायातरणार्था मामाद्दृशमेव सन्तनमनुचितवेदिल्लभमित्त भगवत । श्रुतय त्युतयश्चाप्तार्थे प्रमाणीकृतंभ्या ॥"

15 (1) *माययाऽऽहृतज्ञाना*—*माया is the Power of the Lord* which infatuates the soul. It is particularly the *तमस्* constituent of the *माया* which causes the infatuation.

(2) *आसुरभावम्*—S—*हितानृतादिलक्षणम्* Madhusudana rightly explains *आसुरभाव* as referring to the *आसुरी सपत्ति* of Bha. GI XVI 4-20 (Vide M's *गूढार्थदायिका*—दम्भो दर्पोऽभिमानश्च क्रोधः पाशुपत्यमेव ज्ञेयदिनाऽग्ने वक्ष्यमाणमासुर भावम्.) Note also that we have *पर भावम्* in v 24, and in Bha. GI X. 4-5 we have the various states (*पृथग्विधा माया*) which a man gets from the Lord (*मत्त एव*), in which *भय*, *अवश* etc. are also enumerated. But Madhusudana's meaning seems to us to be correct.

A question may arise. What is the relation between the *आसुरभाव* (or *मायस*) and the *माया* which is declared to be *देवा*? The *आसुरी सपत्ति* is distinguished from the *देवी सपत्ति*, so *आसुर भाव* is opposed to *माया* which is *देवी*.

The idea about दैवी माया seems to us to be as follows - माया is the प्रकृति which consists of the three constituents and creates the creation under the guidance of the Lord to whom it belongs (देवा) In order to get Mokṣa, it is necessary to overcome the attractions of the world But one who is bound to the world may not be 'resorting to the demoniac states (of mind)' described in Adhyaya XVI, such a man will in course of time submit to the Lord and will overcome the Maya But one who is not only attached to the world but has also resorted to the आसुर भाव will never submit himself to the Lord His knowledge (of the real nature of the Lord and the world) is taken away by the Maya which is दिव्य and in addition to it he has resorted to the demoniac states of mind. Perhaps for him there is no hope of release (Vide अज्ञान् in Bha GL XVI 19-20)

Thus there is no contradiction between दैवी माया and आसुरभाव because both these are not to be confounded with each other

16 (1) चतुर्विधा - A rough classification of the devotees (भक्तस) is given here For a more scientific and more complete division of the भक्तस see Madhusudana's भक्तिमायन in which he tries to explain the various forms of भक्ति on a psychological basis

(भगवद्गुरुकिरूपायास्तु भक्तेः स्वरूप साधन भक्तास्तथा भक्तानामपि भगवद्भक्तिसाधनेऽस्माभिः सर्विशेष प्रयत्निना हतीहापमत्स्यने । - गूढाधदीपिका on this verse)

Madhusudana (in his com on this verse) divides भक्तस into two classes -

(1) सकाम and (2) निष्काम Under सकाम he again locates आच, विद्यायु and अर्थाधिन् The examples of these are as follows -

* Vide the Appendix to the Translation of the Siddhāntabindu by P M Modi.

(1) जातं-यथा मलमङ्गेन सुषिते इन्द्रे वसन्ति प्रज्ज्वामो जन, यथा वा जरासभकारणारवर्षी राजनिचय, प्लुतसभायां बलाकथने द्रौपदी च, ग्राहयन्तो गजेन्द्रध,

(2) विशामु- यथा मुचुकुन्द यथा वा मैथिलो जनक क्षुतदेवश्च निवृत्ते मौसले यथा चोद्धव ।

(3) वर्षाधिन्-(a) इह वा (b) परत्र वा दम्नोपेयकारण तस्मिन् । (a) तत्रेह यथा मुग्धीवो विभीषणश्च यथा चोपमन्तु (b) परत्र यथा मुव ।

(4) ज्ञानिन्-यथा सनकादिर्देषा नारदो यथा प्रह्लादो यथा पृथुयथा वा द्रुक ।

(5) च (ज्ञानी च) in the verse, acc to Madhusudana, is intended to include all निष्काममेवभक्त under ज्ञानिभक्त, this निष्कामशुद्धमेवभक्त can be illustrated by गोपिकाs, अक्रु सुषिष्टिर and others

Several आचार्यs include कम, शिशुपाल, and others under the list of भक्तs but मधुसूदन says that भक्ति means love for the Bhagavad and though कम and others constantly contemplated on the Bhagavad, they had no love for the Lord and hence they were not भक्तs

In his com on सक्षेपशारीरक I 1 मधुसूदन says—निर्गुणेषु भद्राणि भक्तिरूपपद्यत इति व्याख्यात भगवद्गीतासु चतुर्विधा भजत मामित्यादिना । Here the question of निर्गुण भक्ति is not at all discussed So, he refers to his गूढार्थदीपिका on Bha GI VII 14 where he explains the भक्ति of the निर्गुण in harmony with the relation of identity between the जीव and ब्रह्मन्

(2) Just as in this verse (16) the काम्य भक्ति of Krsna is given, in Bra. Su III 3 60 the वाच्य उपासनाs of Brahman (प्रधान or द्रुष्य) are stated Vide our Interpretation of Bra. Su in A critique of the Brahmasutra, Vol I Interpretation of the Sūtras)

(3) In the case of ज्ञानिभक्त, what kind of ज्ञान is meant here ? [In v 19 we connect 'वासुदेव सर्वमिति' with प्रपद्यते and we interpret 'वासुदेव सर्वमिति' as 'Vasudeva is my all.'] We suggest that v 13 gives the clue to the nature of the ज्ञान of the ज्ञानिभक्त In that verse it is complained that people do not know the Lord as 'higher than the three kinds of objects, and as unchanging. So, we should conclude that this is the ज्ञान expected of the ज्ञानिभक्त In

our opinion this ज्ञान is the knowledge that the Lord is greater than this created world (verse 12-13).

“ वासुदेवः सर्वम् ” interpreted as “ वासुदेव is all (this?) ” will not be in agreement with “ मामेभ्यः परम् ” ‘ Me higher than these.’ The former teaches only immanence; the latter transcendence

Verse 24 also confirms our explanation of ज्ञान.

(4) ज्ञानिभक्त and जिज्ञासुभक्त. What is the relation of ज्ञान and भक्ति? According to this verse भक्ति precedes ज्ञान (as in the case of जिज्ञासुभक्त) and is preceded by ज्ञान (as in the case of ज्ञानिभक्त, who worships कृष्ण after knowing Him to be higher than this world—v. 13).

Cf. also भक्त्या मामभिजानाति यावान् यथास्मि तत्त्वतः (XVIII.55) where भक्ति is said to precede ज्ञान.

Thus, भक्ति is a साधन to ज्ञान (जिज्ञासुभक्त) and also the साध्य of ज्ञान (ज्ञानिभक्त)

Similarly, ज्ञान is a साधन of भक्ति (ज्ञानिभक्त) and also the फल of भक्ति (भक्त्यामामभिजानाति—*ibid*).

We must, therefore, remember that both ज्ञान and भक्ति have two aspects, one of साधन and the other of फल.

In v. 16 the highest ज्ञान is said to be a साधन to भक्ति.

17. (1) एकभक्ति—The ज्ञानिन् is devoted only to the Bhagavad. In v. 14 we are told: “ Those who submit to Me only ” (So, also in v. 18). This is the निष्कामभक्त who does not want even मोक्ष, but who wants only to worship the Lord.

Verse 20 refers to सकामभक्तः. In this सकामभक्ति one worships different deities simultaneously, according to the number of objects he wants. [Cf. the समुच्चय allowed in सकाम उपासनाः of ब्रह्मन् in Bra. Sū. II 3 60.]

The ज्ञानिभक्त is devoted to the Lord only. This devotion to the Lord and the Lord only is a characteristic of the भक्ति of the गीता and the भागवत School of the मोक्षधर्म परम् (MBh.

XII. 334-353) got this characteristic from the GItā (which is historically earlier than MBh. XII) and made it one of the chief features of the भक्ति of the सागवत School (Vide our interpretation of v. 19). It came to be known as the ऐकान्तिक सिद्धान्त of the सागवतस.

(2) प्रियः... प्रियः—'Love' (अनुरक्ति) is the very basis of भक्ति, and it means the love of the devotee for the Devoted and that of the Devoted for the devotee. So, the verse repeats the word प्रियः. "अत्यर्थम्"—because the ज्ञानिन् seeks nothing else.

Why is the Lord dear to the ज्ञानिन् ? Śāṅkara says that the Lord is the self (आत्मन्) of the ज्ञानिन् and it is well-known that आत्मन् is the object of the greatest love (प्रसिद्धं हि लोके आत्मा प्रियो भवतीति)—यस्यादहमात्मा ज्ञानिनः. Thus, Śāṅkara tries to bring in his doctrine of the identity of the soul and परमात्मन्

But it must be noted that the above explanation of " प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थमहम् " is not given in the verse itself; while the explanation of " स च मम प्रियः " is given in v. 18, viz., " ज्ञानी स्वात्मैव मे मतम् " i. e. ' The ज्ञानिभक्त is My very self.' This explanation will rather appear to be in conflict with Śāṅkara's explanation of प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थमहम् .

So, we suggest that the reason of the Lord being extremely dear to the ज्ञानिभक्त is that the latter has realized that the परमात्मन् is higher than this world, that He is the highest principle.

18. (1) ज्ञानी स्वात्मैव मे मतम् । Śāṅkara makes up the sentence as : उदाराः सर्वं एवैते ज्ञानी स्वत्यर्थं प्रियो भवतीति विशेषः । तस्मादित्याह ज्ञानी स्वात्मैव नाम्नो मतः इति मे मम मत निश्चयः ।

It will be seen that Śāṅkara's addition of ज्ञानी स्वत्यर्थं... ...करमादित्याह is unjustifiable. By this addition he wants to make " ज्ञानी स्वात्मैव मे मतम् " the reason why the ज्ञानी is most dear to the Lord ; while, the fact is that ज्ञानी स्वात्मैव

मे मतम् means that "ज्ञानी is most dear to Me" and the reason for this is given in the latter half of the verse. "उदाराः सर्वं एवैते ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम्" is itself equivalent to "ज्ञानिनोऽहमत्यर्थे प्रियः स च मम प्रियः" and the reason for this is stated in v. 18B.

We have already stated that the ज्ञान of the ज्ञानिन्मत्तु is not that of the identity of his soul with कृष्ण, but the fact that Kṛṣṇa is higher than this world and immutable (v. 13). None of v 17-18-19 teaches the identity of जीव and परमात्मन्. Otherwise, प्रपद्यते etc (v. 19) would be all out of place.

Rāmānuja explains "ज्ञानी त्वात्मैव मे मतम्" by तदायत्त-धारणोऽहमिति मन्त्रे (तद् referring to ज्ञानिन्): I believe, "My life or support (धारण) depends upon the ज्ञानिन्."

Rāmānuja seems nearer to the original sense. "आत्मैव मम" is only an expression of love and means "He is My life".

(2) युक्तात्मा—Sankara—अहमेव भगवान्वासुदेवो नाम्योऽरमीत्येवं युक्तात्मा.

It is not possible to bring out the doctrine of the identity of जीव and परमात्मन् by an interpretation of words like युक्तात्मन्. 'युक्तात्मा' would mean 'one whose mind is disciplined or fixed.'

(3) मामेव—Sankara—परं ब्रह्म.

But Sankara has always in his mind his doctrine that Kṛṣṇa is the अपर ब्रह्मन्.

(4) मामेव अनुत्तमां गतिमास्थितः—'He has resorted to me alone as the supreme goal' This is also the sense of "वासुदेवः सर्वम्".

Sankara changes the sense of आस्थितः by interpreting it in the sense of प्रवृत्तः. 'प्रवृत्तः' would be the sense of प्रस्थितः. Having thus changed the sense of आस्थितः, he adds 'गन्तुम्'.

(5) It is not reasonable to say that the central teaching of the Gītā is ज्ञानमार्गः, because this verse says ज्ञा

स्वात्मैव मे मतम्. This expression expresses the love of the Lord for his devotee who is a ज्ञानिन् (ज्ञानिभक्त) and therefore goes against the ज्ञानमार्ग itself Similarly, ' ज्ञानाग्निं सर्वं कर्माणि भस्मसात्कुरुतेऽर्जुन ' is not in favour of the ज्ञानमार्ग, because, as we have already seen, it states the efficacy of the ज्ञान which is subsidiary to the कर्मयोग

19 (1) ज्ञानी पुनरपि खूयते—Sankara

But it is the ज्ञानिभक्त who is here said to be rare. ज्ञान is not praised here, but प्रपत्ति which follows many years of the ज्ञान-stage is praised here

(2) वदूना जन्मनामन्ते—This must be taken with प्रपद्यते. ज्ञान precedes प्रपत्ति by many years And that is the reason why ज्ञानिभक्त is praised here The context shows that the topic here is not the time-limit for the attainment of ज्ञान Rather, the ज्ञानिन् is born and reborn on this earth many times before he gets प्रपत्ति Cf आशुचित्सकृदुपदेशात्—Bra Su. IV. 1. 1 (our Interpretation)

(3) 'नाम्' is, of course, वासुदेवम् but S adds also प्रत्यगात्मानम्

(4) वासुदेव सर्वमिति—This explains the nature of प्रपत्ति which means शरणागति The ज्ञानिभक्त submits himself to the Lord thinking that ' Vasudeva is everything to him ' Cf त्वमेव सर्वं मम देवदेव

Here सर्वम् seems to us to be in contrast to " the various objects of desire " mentioned in the next verse. The ज्ञानिभक्त thinks that Vāsudeva is everything to him, but others who hanker after the various objects of desire themselves do not resort to Vāsudeva, but to the various deities who according to the Scripture give the various objects of desire, if their devotees fulfil certain conditions (v. 20) Verse 20 does not give the example of अर्थाभिभक्त, but it simply says that one to whom Vāsudeva is everything surrenders to वासुदेव, while those who seek the objects themselves surrender to other deities (प्रपद्यन्ते अन्यदेवता in v. 2 to be contrasted with मां प्रपद्यन्ते in v. 19).

'वासुदेवः सर्वम्' is the belief of the ज्ञानिभक्त who submits to the Lord. The expression does not therefore explain the nature of the ज्ञान of the ज्ञानिभक्त; it does not mean 'वासुदेव is All (= all the visible world) like 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म', 'पुरुष एवेदं सर्वम्.' There is no इदम्' in वासुदेवः सर्वम्'. It may be argued that there is no मम in "वासुदेवः सर्वम्" and therefore we cannot interpret it as "Vāsudeva is all to me." But, we suggested this latter interpretation because it suits the context of प्रपद्यते in v. 19 and also of the statement in v. 20. Moreover, the nature of the ज्ञान of the ज्ञानिभक्त is described in v. 13 (ममिभ्यः परमव्ययम्).

For the above reasons the interpretation of Śankara (य एवं सर्वात्मानं माम्... .. and अहमेव सर्वं वासुदेवः) and that of Rāmānuja (वासुदेवशेषतैकरतोऽहम्—My sole joy is in the fact that I am a part (शेष) of Vāsudeva) are not in harmony with the context.

The best illustration of वासुदेव' सर्वम् will be the गोपिकासु who with the knowledge that Kṛṣṇa is their everything and everyone surrendered themselves to Him.

(5) It may be added that in Bha. Gl. XI we read "सर्वं समाप्नोषि ततोऽपि सर्वः" (XI. 40). This means that 'सर्वः' is a name of the Lord, because He contains within Him all (the world) Also, we read

अहं सर्वस्य प्रभवो मत्तः सर्वं प्रवर्तते । इति मत्वा मजन्ते मा भुवा भावसमन्विताः ॥
X. 8.

But these two verses do not mean 'Vāsudeva is all this world.' The Gītā generally uses सर्वमिदम् when it means 'all this visible world' (Cf. Bha. Gl. II 17, VII. 7, VIII. 22, XVIII. 46).

(6) वासुदेवः—Dr. Bhandarkar (in his Vaisnavism, Śaivism and other Religious Sects of India) draws attention to an episode of the Mahābhārata (XII) in which Nārada visits the श्वेतद्वीप. The great being in the श्वेतद्वीप explained to Nārada the religion of वासुदेव. वासुदेव is the Supreme Soul, the internal soul of all souls. He is the supreme

creator All living beings are represented by सर्वेण, who is a form of वासुदेव From सर्वेण sprang प्रसुम्न, the mind, and from प्रसुम्न अनिरुद्ध, the self-consciousness (अहङ्कार) "Those who are devoted to me enter into me and are released" The great being calls the four mentioned above his forms (मूर्तिस) The production of each succeeding one from each preceding one is also mentioned, all these forms are, however, styled His forms (मूर्तिस) in the नारायणीय पर्वन् of महाभारत

These four मूर्तिस are later on called व्यूहs and the doctrine is called the चतुर्व्यूह doctrine of the Bhagavatas.

Dr Bhandarkar and other modern scholars believe that the present verse (VII 19c) displays the Gita's knowledge of the first of the four व्यूहs of the भागवतs (Vide also our Notes on Bha Gi XV 7, which is believed to contain the germ of the सङ्कषणव्यूह of the भागवतs)

We, however do not think that there is any trace of the philosophy of the भागवत sect in the Gita except in Bha Gi XIII 12-17 and except in the fact that वासुदेव or पुरुषोत्तम, i. e. कृष्ण, is the Supreme Soul in the Gita as in the Bhāgavata Sections of the MBh The other traces are of a doubtful nature In the नारदपाञ्चरात्र section (MBh XII 334-351) the highest principle of the Bhagavata Sect is a mixture of the साकार and निराकार aspects and it is surely arrived at by combining these two, but in the Gita these two are nowhere mixed together (except in XIII 12-17) and the साकार is always said to be higher than the निराकार, e g., in Bha Gi VIII 20-22, XIV 17, XV 16-18 Moreover ' वासुदेव सर्वम् ' does not seem to us to mean that वासुदेव is all this visible world or that He is the internal soul of all souls (Vide our Notes above) The Gita seems to use the word तनु (VII 21) and it uses that word not for वासुदेव सङ्कषण, etc but the deities (of the Rgveda, etc) seem to have been called the तनुs of वासुदेव

We may also add that नारद and असित देवक and व्यास who (three) are said to be the teachers of the नारायणीयधर्म

are mentioned in the Gītā (X. 13) as those who speak of Kṛṣṇa both as परं ब्रह्मन् (the निराकार) and पुरुष (the साकार aspect of the Reality) which two however are not to be identified with each other (X. 12).

20. (1) कामैः—This verse does not describe the अर्थाभिक्त of कृष्ण, rather it mentions the devotees of other deities. And it is stated that these are in reality the devotees of Kṛṣṇa Himself, but these devotees do not know (or recognise) this fact In our opinion the निष्काम कृष्णभक्त who is a शनिन् is mentioned in v. 19, while v. 20 makes the contrast between निष्काम and सकामभक्तः.

(2) तं तं नियमम्—The व्रतस or vows laid down for the worship of other deities

(3) प्रकृत्वा स्वया—प्रकृति here means the individual's own nature. Sankara rightly explains it as जन्मान्तराजिनसंस्कार विशेष.

21 (1) Dr. Bhandarkar—Ordinary people are represented as resorting to other deities (अन्यदेवताः) led by several desires. The Bhagavat confirms their deities, and the fruits that they receive from those deities are really given by him alone. But the fruits that they get from them are perishable.

Here (VII. 20-21) appears the same idea as that noticed in

ये यथा मां प्रपद्यन्ते तास्तथैव भजाम्यहम् ।

मम वर्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वदाः ॥ ११ ॥

कांक्षन्तः कर्मणा सिद्धिं यजन्त इह देवताः ।

क्षिप्रं हि मानुषे लोके सिद्धिर्भवति कर्मजा ॥ १२ ॥ Bha. Gl. IV. 11-12.

and to be noticed in

ज्ञानयत्नेन प्राप्यन्ते यजन्तो मामुपासते ।

एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विशतो मुखम् ॥ १५ ॥

+ + +

येऽप्यन्यदेवता भक्ता यजन्ते मद्भयान्विताः ।

तेऽपि मामिव कौन्तेय यजन्त्यविधिपूर्वकम् ॥ २३ ॥

अहं हि सर्वयज्ञानां भोक्ता च प्रभुरेव च ।

न ह्यमामिजानन्ति तस्मैनातश्चयवन्ति ते ॥ २४ ॥ Bha. Gl. IX. 23-24.

The idea is that the worshippers of other gods are

really the Bhagavat's worshippers, and that there is a principle of unity in all religions (and the Gītā accepts it).

21. (1) Verses 21-23 reconcile Polytheism with Monotheism.

(2) अन्तां अदां तामिव विदधामि-तामेव-The Lord of the Gītā tries to understand the devotee and raises him up through his (the latter's) own way of worship. Vide the quotations from Bha. Gī. IV and IX given above.

(3) अदा—अदा is three-fold (Bha. Gī. XVII. 1-6).

(4) विदधामि=करोमि, as Śāṅkara explains.

22. (1) Vide Note 1 on v. 20-21. ततः—from the deity; मयैव विहितान् granted by Me alone.

(2) Cf. Bha. Gī. V. 14, viz.,

न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः ।
न कर्मफलसंयोगं स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥

The apparent contradiction between these two verses (V. 14 and VII. 22) can be solved in the following way—

(a) The nature of the result of the action depends upon the action itself, ∴ v. 14, and

(b) The action being itself unable to give the result requires an intelligent Superintendent, ∴ v. VII. 22.

Cf. ईश्वरस्तु परं न्यवदद् द्रष्टव्यः in शं. भा. on Bra. Sū. II. 1. 34.

(3) मयैव विहितान् हितान्—Cf. IX. 24.

But this is not known to the ordinary people.

(4) हितान्—Ś.—हितानिति पदच्छेदे हितत्वं कामानामुपचरितं कल्प्यं न हि कामा हिताः कस्यचिद् ।

It is a fact that the Gītā severely criticises the सकाम कर्ममार्गं of the वेदः. But, as the Lord here (v. 21), takes a very sympathetic attitude towards the devotee, can it be that the कामः are considered to be 'beneficial' since through that kind of सकाम worship the Lord will ultimately raise up the devotee ?

24. (1) अशुद्धयः—The worshippers of other deities (अन्य देवताः—v. 20) worship those other deities and believe that

the deity they worship and hold to be the giver of their desires is the Supreme Reality (the Lord) itself and that there is no further higher principle They do not know Kṛṣṇa who is the highest principle (अनुत्तम पर भावम्)

To illustrate this verse we may give the example of the आख्यायिका about the वैश्वानर आत्मन् in Cha Upa V 12 प्राचीनशाल worshipped or meditated upon the Skv (दिवम्) १८ the वैश्वानर आत्मन् itself, but in fact he was meditating upon only the head of the वैश्वानर आत्मन् (since the Skv is only its head—Chā. Upā V 18 2) (Vide शं भा on Bra Su III 3 57)

If we take अ यदेवता (व 20) वायु इम, अग्नि etc (XI 39), then the devotee believing that the deity whom he worships is the ultimate reality is mistaken The right way is to know that all these deities worshipped by different devotees are only the forms of Kṛṣṇa who is, of course much higher than any one of them (Bha Gī XI 39)

(2) Sankara-Devotees believe that I was formerly unmanifest and have now become manifest. This is wrong, because I have always been manifest (नित्यप्रसिद्ध)

We fail to understand on what authority Sankara adds इदानीम् to the verse Moreover we cannot make out the exact sense of Sankara's explanation by itself (i e, even without reference to the verse) He gives a paraphrase of the verse but does not explain what principle is meant by पर and अनुत्तमं भावम् of the Lord, which the devotees fail to understand

(3) परं भाव अनुत्तमम्—We suggest that the Lord's transcendent form stated in व 13 is meant here The पुरुष beyond अक्षर (Bha Gī VIII 20-22) is the highest form of the Lord

25 (1) षोडशमायासमावृत is an adj to भवन् That which is covered (समावृत) cannot be visible to anybody (न प्रकाश)

(2) षोडशमाया i e षोडश and माया There is no verse in

the *Gitā* to support the argument that योगमाया is to be taken as योगः एव माया (Śāṅkara), i. e., the view that योग and माया refer to one and the same thing or power only.

(3) Śāṅkara takes योगमायासमावृतः as an adjective to अयं लोकः, but this seems to be due to a wrong sense of योग and due to the identification of योग with माया. Moreover, it is the Lord who is covered with his माया. In the Śāṅkara system also Brahman is covered by माया.

In Bha. Gl. IV. 6 we are told—

अज्ञोऽपि सन्नश्ययात्मा भूतानामीश्वरोऽपि सन् ।
प्रकृतिं स्वामपिच्छाय संभवाम्यात्ममायया ॥

When the Lord is born by means of his माया, he is covered with his माया. The souls have to overcome this माया in order that they can see the Lord (VII 14) माया is one of the Lord's powers and it conceals him from being seen or understood by the people. This is one more function of माया; it is already stated in a way in v. 15 (माययापद्धतज्ञाना).

The resemblance of VII. 26 (मां तु वेद न कथन) with IV. 5 (न स्वं वेत्स्य परंतप) makes us sure that मायाकरण takes place when the Lord becomes incarnate.

(4) In favour of his theory of interpolations in the *Gitā*, Garbe instances the use of the word माया which occurs six times in the *Gitā*. He says:—In the passages which, in my opinion, are old because they treat of ईश्वर (IV. 6, XVIII. 61) माया has the old signification—"miraculous power"; in other cases (VII. 14 twice, 15, 25) it has the technical meaning it bears in the Vedānta—"world-appearance, cosmic illusion".

In our opinion 'माया' means the (lower) प्रकृति in all the passages of the *Gitā*, where it occurs. Bha. Gl. IV. 6 and XVIII. 61 do not describe the nature of माया, while Bha. Gl. VII. 14, 15, 25 give the details about the माया

and therefore we should depend upon these latter for the nature of the माया माया is said to be गुणमयी and so it is no illusion or power of illusion, moreover the verses (VII. 14, 15, 25) do not mention any kind of world-appearance or cosmic illusion

The Svetasvatara Upa also explains माया as प्रकृति and in Sve Upa IV 10 which is probably later than the Gītā 'माया' means 'illusion' The word माया got its high significance after Ramānuja.

(5) योग-The word योग has got a different sense in this verse than in the earlier chapters of the Gītā, where it means a Path or the Path of कर्मयोग (and in chapter VI it means ध्यान also)

[In Bha Gī. VIII. 8, 10, 12, 27, 28 (योगिन्) —योग means ध्यानयोग.]

But compare

- (a) मया ततमिदं सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना ।
मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्वनस्थितः ॥ ४ ॥
न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ।
भूतभृन्न च भूतस्थो ममात्मा भूतभावनः ॥ ५ ॥ IX. 4-5
- (b) एतां विभूर्तिं योग च मम यो वेत्ति तत्त्वतः ।
सोऽविकल्पेन योगेन युज्यते नात्र संशयः ॥ X. 7

+ + +

विस्तरेणात्मनो योग विभूर्तिं च जनार्दन ! ।

भूय कथय तृप्तिर्दि शृण्वतो नास्ति मेऽमृतम् ॥ X. 18

योगेश्वर (the Lord of all योगs, ध्यान, भक्ति, नम, etc. etc.)- XI. 4, महायोगेश्वर (XI. 9). So, it is not possible to believe that these Adhyayas (VII-XI) are later than the previous Adhyayas by a very long interval.

- (c) इहेकस्य जगत्कृत्स्नं पश्याप सचराचरम् ।
मम देहे गुणकेश यथान्यद् द्रष्टुमिच्छसि ॥ ७ ॥
न तु मां शक्यसे द्रष्टुमनेनेव स्वचक्षुषा ।
दिभ्य दरामि ते चक्षुः पश्य मे योगमैश्वरम् ॥ ८ ॥

सर्वव्यवसाय—

प्रमुक्त्वा ततो राजन् महायोगेश्वरो हरि ।

दर्शयामास पार्ष्ण्य परम रूपमैश्वरम् ॥ ९ ॥ IX. 7-9

It will be seen that योग is something to be seen, it is a रूप of the Lord, it is that रूप which is simultaneously 'containing the beings and 'not containing the beings', i e, the विश्वरूप of the Lord is the योग When विभूति and योग are mentioned together it means the particularly noteworthy forms or manifestations of the Lord and 'the विश्वरूप' which the Lord showed to Arjuna (Cf X. 42)

It is very important to note that these Adhyayas (VII-XI) use the word योग simultaneously in the sense of विश्वरूप and in that of a Path called योग e g, in Bha GI X 7 quoted above Also Cf स वासयोग (IX 28), बुद्धियोग (X. 10)

(6) The Lord as covered by his योग "his form which includes within it all beings and also does not include the beings", cannot be seen (visible=प्रकाश) by any body and everybody So also as covered by माया he is not visible to anybody It is this aspect of the Lord which he reveals to Arjuna in Adhyaya XI, after having suggested it to him in Adhyāyas VII-X The Lord is covered by his own form called योग it is a wonderful form The people who are within that form and who are 'infatuated' or 'ignorant' cannot recognize the Lord in that form

(7) Sankara—योगो गुणान् बुद्धिर्यदत्र सैव माया योगमाया तथा योगमायया समाहृत सच्छब्द इत्यर्थ—to be taken as an adj to लोक

In explaining योग as referring to गुणा Sankara has rendered माया superfluous (and that is the reason why Sankara takes योगमाया not as a द्वन्द्व समास but as a कर्मधारय) and he has disregarded the evidence of so many verses in context in which योग means the particular रूप of कृष्ण

26 (1) वा योगमायया समाहृत मां लोको नाभिवानाति । Note

the v 1 समावृत - 'Sankara-' समावृत ' suits the fact that in his comments on v 25 Sankara takes समावृत as an adj to लोक

(2) Sankara explains माया as jugglery, illusion.

27 (1) The cause of the समोद 'bewilderment' of the beings about (the real nature of) this creation (सर्वे समोद) is given in this verse It is not the fact that the beings are covered by योगमाया The cause of the people's inability to understand the creation is इच्छाद्वयसमुत्पन्न इन्दमोद the infatuation due to the pairs of attachment (राग = इच्छा) and hatred

(2) सर्वे—We have explained सर्वे as creation and we have construed the sentence as ' सर्वे समोद याति '

Sankara takes सर्वे - जन्मि = उत्पत्तिवाले इत्येतद्

But the Gītā uses the word सृज् in the sense of creation only [Vile V 19 X 32 XIV 2)

(3) Sankara explains माम् (v 26) as मामात्मभूतम् But 'आत्मभूत' is Sankara's own addition not justified by the text of the Gītā (See also माम् in v 28)

28 (1) मत्ता in इदमत्ता is explained by Sankara as विज्ञान, thus he neglects the sense of devotional love in the word मत्ता and also in मत्तन्ने

29 (1) इतरन् we take as adj to मत्ता it will include मत्ता 1 e, पर अन्यक्त, अपर अन्यक्त and पुरुष (VIII 19-22) Cf सर्वम् माम् in VII 1, also the Lord with two प्रवृत्तिस in VII 4 7

Sankara takes इतरन् with अध्यात्मम्

30 (1) We propose to discuss all these terms in our Notes on the next Adhyāya.

(2) Note the title 'ज्ञानविज्ञानयोग' of Adhyāya VII This title is given on the strength of VII 2 ज्ञान may refer to the teaching of verses 4-7, 12-15 24-27 and विज्ञान to that of verses 8-11 verses 16 23 forming a digression

Thus, from the contents of Adhyāya VII ज्ञान is the

knowledge of the Lord and his powers and विज्ञान is the knowledge of his particular forms, वित्, रत्न, प्रज्ञा, प्रणव, etc

(3) ज्ञानविज्ञानयोग would mean that the contents of this Adhyāya by themselves form a path sufficient by itself for the guidance of a man



Adhyāya VIII.

1-2. (1) पुरुषोत्तम—This सन्नेषन indicates the influence of the भागवत school in which पुरुषोत्तम is a special term for the Lord.

(2) Verses VII. 29-30 and VIII 1-2 For the purpose of style compare Bha. Gl. XIII 1 (प्रकृतिं पुरुषं etc.) The author or the re-editor of the Gīta is anxious to bring in into the Gīta as many philosophical terms known in his days as possible Even though Arjuna has not asked any question regarding these terms, the Lord is eager to tell him about them

(3) अखण्डम्, अधिभूतम्, अधिदैवम्, अधिदैवतम्, अधिवहः are terms either used in the Upanisads or framed after those used therein. Thus, the Upanisads used the term अधिदैवतम् (Chā. Upa. I 3. 1 etc ; Br. Upa. I 5 22, etc); the Gīta uses the same (VIII 4) and also uses a new term (अधिदैवम्) in the same sense (VII 30, VIII 1). The word अधिभूत is found in the Upanisads (Br. Upa III 7. 14) अधिवहः is a new word coined by the Gīta after the fashion of the Upanisads, e g, अधिविद्यम्, अधिमज्जम् (Tai Upa I 3. 1). We shall see below whether the Gīta uses these terms in the old Upanisadic sense or makes a change regarding the same We note them here to keep in mind the source of the terms of the Gīta.

(4) प्रयाणकाले = प्रयाणकालेऽपि—Not only before departing from the body, but also at the time of leaving the body, as in VII. 30.

3-4. (1) अथरं ब्रह्म परमम् and पुरुषाधिदैवतम्—We have already

explained these terms in our Aksara A forgotten chapter (pp. 17-20)

It is important to note that अक्षर and पुरुष are also mentioned repeatedly in this Adhyaya, particularly in verses 21 and 22 They are not identified with each other, either in v. 2 and v. 3 or in v 21 and v 22 or in any other verse of this Adhyaya e g, verses 8-10 (पुरुष) and v. 11 (अक्षर) There are several verses in the other Adhyayas of the Gītā, in which also अक्षर or ब्रह्मन् and पुरुष are not identified at all, e. g, Bha GI XIV 27, XII. 1-2, XV 16-18.

अक्षर is the impersonal aspect of the Reality and पुरुष is the personal aspect The two are, in our opinion, never said to be identical in the Gīta, but, as we shall show, the पुरुष or साकार aspect is said to be higher than the अक्षर अव्यक्त or निराकार aspect

(2) अक्षर is declared to be ब्रह्मन् As already stated above ब्रह्मन् in the Gīta is not identified with पुरुष (Vide also Bha GI XIV 27) ब्रह्मन् is the निराकार aspect of the Reality

अक्षर is the परम ब्रह्मन् and पुरुष is परतः ब्रह्मण पर 'Higher than the highest Brahman'

We have shown in our Thesis that in the oldest Prose Upanisads the two aspects (साकार and निराकार) were discussed separately and independently of each other, in the Earlier Metrical Upanisads their relation was discussed and any how the साकार or पुरुष was declared to be higher than the निराकार, e g

- (a) इन्द्रियेभ्य परा अर्था अर्थेभ्यश्च परमन ।
मनसस्तु परा बुद्धि बुंदरात्मा ब्रह्मन् पर ॥
महत् परमव्यक्तमव्यक्तात्पुरुष पर ॥
पुरुषात् पर किञ्चित्सा वाष्ठा सा परा गति ॥ Katha Upa III 10-11
- (b) तदेतत्सत्यं यथा सुदोतात्पापकादिस्तुलिङ्गा सदृशं प्रभवन्ते सरूपा ।
तथाक्षरादिविधा सोम्य भावा प्रजायन्ते तत्र नैवापियन्ति ॥ १ ॥
दिभ्यो ह्यमूर्ते पुरुष सवाद्याभ्यन्तरो ह्यज* ।
अमाणो ह्यमनाः शुभ्रो ह्यक्षरात्परत पर ॥ Mu Upa II 1. 1-2

The Gītā keeps up the same doctrine about the relation of अधर and पुरुष.

(3) अधिदैवतम् or अधिदैवम् (v. 1)

पुरुष is declared to be अधिदैव or अधिदैवत This proves the fact that पुरुष is the personal concept of the Reality We should call it the super-personal aspect of the Reality (Vide Prof Das Gupta's H. I. P., Vol II, PP 473-74) पुरुष refers to the देव or deity-aspect in the Reality.

अधिदैवत is the older word, used in the Chā. Upa. and Br. Upa and the Gītā uses 'अधिदैव' as its synonym and thereby suggests the sense in which it uses अधिदैवत.

The Brhadaranyaka Upanisad (III 7. 14 15) seems to us to be the Upanisad from which the Gītā borrows the use of these terms (अधिदैवतम्, अधिभूतम् and अष्यात्मम्) It is in the अन्तर्वाग्मिब्राह्मण (Br Upa III 7) that the macrocosmic and the microcosmic aspects of the अन्तर्वाग्मिन् are described by the adverbial terms अधिदैवतम् and अष्यात्मम् Besides these a third aspect of the same, pertaining to the beings (भूतानि), is mentioned under the name of अधिभूतम्. अन्तर्वाग्मिन् with reference to पृथिवी, अग्नि, अन्तरिक्ष, वायु, सु, आदित्य, दिश, चन्द्रतारक, आकाश, तमस् and तेजस् constitutes the अधिदैवत aspect, the same with regard to सर्वाणि भूतानि is the अधिभूत aspect of the अन्तर्वाग्मिन् itself, while the breath (in our body), the speech, the eye, the ear, the mind, the skin, the intellect (विज्ञान), the रेतस् (semen) form the microcosmic aspect of the अन्तर्वाग्मिन्, called अष्यात्मम्.

It must be noticed carefully that all the three are aspects of the अन्तर्वाग्मिन्.

Similarly, in Bha Gī VIII. 1-4 the Reality is called पुरुष (the साकार ब्रह्मन्) with reference to the macrocosmic aspect, is called स्वभाव (here स्वभाव is not explained to be an effect of अधर ब्रह्मन्) with regard to the microcosmic aspect, and the same is designated क्षर भाव ' the perishable existence ' in respect of the aspect that concerns the beings

The very words 'अधिदैवतम्, अध्यात्मम् and अधिभूतम्' suggest that they mean different aspects of the same principle. अधिभूतम् is an aspect of Brahman referring to 'the beings', अध्यात्मम् to the individual soul and अधिदैवत or अधिदैव to the universal soul (देव or देवता), not to the deities of the Veda. Thus, अधिदैव or अधिदैवन is an aspect of the Reality referring to the universal soul. Similarly, अधिव्यज्ञ is a new word, not found in the Upanisads, and it is coined by the author of the Gītā to mean an aspect of the Reality pertaining to the Yajña, one of the special teachings of the Gītā about the duties of a man.

It should be noticed also that the author of the Gītā (here, in Adhyāya VIII) does not give a technical word for अक्षर or परम ब्रह्मन् as an aspect of the Reality. But, it is clear that this अक्षर is an eternal principle and that the अधिदैवत aspect called पुरुष is higher than this अक्षर (VIII. 20-22). It is also to be legitimately inferred that if पुरुष, स्वभाव and क्षर भाव are aspects of the Reality, अक्षर or ब्रह्मन् is also an aspect of the Reality; and the same inference will be true also in respect of कर्म and "Kṛṣṇa in the (human) body" (अहमेवात्र देहे), the latter having been actually called an aspect, viz., the अधिव्यज्ञ aspect. Thus, all these are to be taken as so many aspects of the One Reality in which कृष्ण is only one aspect, viz., the अधिव्यज्ञ aspect. So, Adhyāya VIII presents the Reality as a complex Principle to be looked upon from a variety of stand-points, one of which only (viz., the अधिव्यज्ञ) is represented by Kṛṣṇa. Still, we have to note that there is a distinction of higher and lower among these aspects (Vide Bha. Gī. VIII. 19, 20, 22). This is one of the various ways of the Gītā, which may be called "various प्रक्रियाs", in which the Gītā presents its philosophical and ethical teaching, the idea being that any प्रक्रिया consistent with अद्वैत doctrine is equally good for a seeker if that suits his temperament.

3-(1) अक्षरन्-Sankara-निरतिशय ब्रह्मन् He quotes the famous अक्षरश्रुति in याज्ञवल्क्यगार्गीनिवाद in Br Upa III 8 8

But this quotation and the interpretation based upon it are here (in Bha GI) inappropriate because the Bha GI mentions पुरुष (VIII 4, 8, 10 etc etc) which is higher than the अक्षर (VIII 22) while the Br Upa does not mention the पुरुष at all For the interpretation of the अक्षर-पुरुष of the Gita quotations from the Earlier Metrical Upanisads e g Katha Upa III 11, VI 4, Mu Upa II 1 1-2 would be appropriate (Vide our Notes on VIII 22)

Cf अक्षर in Bha GI III 15

Ramanuja explains अक्षर as क्षत्रवृत्तरूपम् and quotes अन्यक्षमक्षरे लीयत अक्षर तमसि लीयते' So, according to Rāmanuja अक्षर is क्षत्रवृत्त as separated from the प्रकृति

In our opinion क्षत्र is अक्षर and क्षेत्रवृत्त is पुरुष Vide our Notes on Adhyāya XIII

(2) अक्षर ब्रह्म परमम्—Aksara is the Supreme Brahman The Gītā uses the terms अक्षर and ब्रह्मन् as synonyms "परम ब्रह्म ' is used perhaps to exclude ब्रह्मन् in the sense of the (lower) Nature e g कम ब्रह्माद्ब्रह्म निदि ब्रह्माक्षरममुद्ब्रह्मन् (III 15) " महत् ब्रह्मन् is used for परम ब्रह्मन् in Bha GI XIV 2-3

Out of the two words अक्षर and ब्रह्मन् the गीता uses ' ब्रह्मन् more often

(3) स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते—Sankara-आमान देहमधिकृत्य प्रत्यागात्मतया प्रवृत्त परमात्मब्रह्मावसानं वस्तु स्वभावोऽध्यात्ममुच्यतेऽध्यात्मशब्दाभिधीयते " The manifestation of Brahman (स्व + भाव) as the individual soul (प्रत्यगात्मतया प्रवृत्तम्) is called the अध्यात्म ' Telang, SBE) rightly explains Sankara as interpreting अध्यात्म and स्वभाव as the जीव the personal consciousness

But this meaning of स्वभाव is inconsistent with its meaning in all other verses in the Gītā We have already seen in Adhyāya V (v 14) and Adhyāya VII (v 14-15) that स्वभाव means the (lower) प्रकृति

Sankara's explanation of अध्यात्मम्—(आत्मानम् अधिकृत्य प्रवृत्तम्)

would be quite appropriate if we take आत्मानम् as the individual soul. In the Br. Upa. whence the Gītā seems to borrow the set of the three words अध्यात्मम्, अविभूतम् and अविदेवतम्, the word अध्यात्मम् is used in this sense of "with reference to the individual soul". The (lower) Nature (स्वभाव, प्रकृति) works with regard to the जीव. So, here the Gītā says that the Reality (in that aspect of its) which pertains to the जीव is called स्वभाव.

The association of अक्षर and कर्मन् also suggests that स्वभाव is the lower Nature (Vide ब्रह्मन् in कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि ब्रह्माक्षर-समुद्भवम् in Bha. Gī. III. 15).

The word स्वभाव is given here as an explanation of अध्यात्म; so, it is given as a word better known than the word अध्यात्म.

(4) (भूतभाषोद्भवकतः) विमर्गः (कर्मसंज्ञितः).

The word विसर्ग is used in the Br. Upa. in the sense of 'emission' (सर्वेषां विसर्गोणा पायुरेकायनम्—Br. Upa II. 4. 11 and IV 5. 12).

Also in Ai Upa. we read: स ईक्षत..... यदि शिभेन विसृष्टमथ कोऽहमिति (Ai Upa. III. 11); if the penis performs the function of emission (of the semen), then, what am I?

Here the विसर्ग is said to be the cause of the birth (उद्भव) of the Lord's form of existence (भाव) as beings; so, we suggest that विमर्ग should here mean the act of emission (of the semen), which is performed by God to create the beings.

(5) भूतभाषोद्भवकतः—Here we should compare such verses in which the creation of beings is stated, e. g.,

- (a) अपरेण मितस्त्वयां प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ।
जीवभूतां महाबाहो यवेत् धार्यते जगत् ॥ ५ ॥
पतयोनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ।
अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा ॥ ६ ॥

+ + +

वीजं मा सर्वभूतानां विद्धि पापं सनातनम् ॥ १० ॥ VII. 5-6, 10.

But, though the *गीता* mentions अन्नान्नानि भूतानि etc (III. 14), it does not favour a यज्ञ in the old Vedic sense, viz., a गवाम यज्ञ. So we think that the interpretation of कर्म (in VIII. 3) as a Vedic गवाम यज्ञ is not consistent with the attitude of the *गीता* towards the Vedic rites as such. Moreover "विमर्ग" seems to have been rarely used in the sense of or in the context of the act of throwing the oblation into the fire. The interpretation of कर्म as यज्ञ is also in conflict with Bha. Gl. III. 14 where यज्ञ is said to be born of कर्म.

(6) भाव—The expression भूतभाव is equivalent to भूतः भावः in v. 4. It means the state (of the Reality) in the form of beings.

So, भूतभावोद्भवकरः would mean 'which causes the rise of (the Reality's) state in the form of beings, भाव is not redundant, as Rajwade thinks it to be.

(7) कर्ममहिम्नः—' is technically called कर्मन्'. Here कर्मन् is used as a well-known term and 'विमर्गः' shows that कर्मन् here means a particular action कर्मन् here will not be the effect of स्वभाव or प्रकृति, but it will be the Lord's action of laying his seed into the higher Nature and this sense is supported by the quotations from the *Gitā* given above.

If the *Gitā* sticks only to the अद्वैत doctrine and gives an option about the प्रक्रियाः (lines of arguments) of the minor doctrines, the slight difference about the sense of कर्मन् here from the same elsewhere does not matter. There is no inconsistency about it.

(8) In explaining स्वभावोऽप्यात्ममुच्यते (VIII. 3) we have said that the अप्यात्मरूप or the aspect of the Reality working with reference to the जीवः or soul is called स्वभावः. This seems to mean that the स्वभाव produces the bodily organs for the जीवः. It performs the function which the अपरा प्रकृति is said to perform, viz., that of creating the physical apparatus of the soul.

We have also noticed that in v. 3 कर्मन् is not said to be an effect of स्वभाव, though elsewhere it is declared that

all activity (कर्म) originates from the स्वभाव or प्रकृति (V. 14). In this Adhyāya therefore, कर्मन् seems to be an aspect of the Reality , the Reality is called कर्मन् with reference to the Lord's action of emission of His seed

(9) We have also stated above (in Notes 5 and 7) that the Lord lays his seed into the higher Nature The meaning of this will be clear from our interpretation of verses 19-20

4 (1) अविभूत क्षरो भाव —The perishable form (of the Lord, i e, the Lord's creation) is what is called अविभूतम् i e. one that refers to the beings Of क्षर सर्वाणि भूतानि Bha. GI XV 16 (All beings form what is called the perishable Purusa-सर्वाणि भूतानि क्षर पुरुष) also अथाविभूतम् ॥ १४ ॥ य सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन् सर्वभूते भूतेभ्योऽन्तरो य सर्वाणि भूतानि न विदुर्यस्य सर्वाणि भूतानि क्षरत य सर्वाणि भूतान्यन्तरा यमयत्येष त आत्मा तयाम्यमृत इत्यविभूतम् ॥१५॥ (Br Upa III 7 14-15) Thus, अविभूतम् is an aspect of the Reality, pertaining to the beings ' भूतानि " which may be translated as 'beings or 'things are perishable , and भाव is a form of existence and here it means a भाव of the Lord , so ' अविभूत क्षरो भाव " means " What is called अविभूतम् (in the Upanisads) is the perishable aspect (of the creation) of the Lord '

Sankara explains भूतम् as प्राणिजानम् and says that क्षरभाव includes all that is born. Perhaps he also means all that is ' produced '

' The souls ' are not included in the idea of भूत but the bodies with or without souls are called ' भूतम् ' The perishable world is a manifestation of God in the physical plane

This meaning of भूतम् is particularly the view of Adhyāyas VIII and XV In other Adhyāyas भूतम् mean the souls in the bodies ' and भूतम् are considered to be eternal (नित्य) as being the souls The various Adhyāyas of the Gita give their own individual वेदान्तप्रक्रियास.

(2) पुरुषश्चापिदेवतम्—We hold that this पुरुष cannot be

any other principle but the पुरुष in v 22 of this Adhyaya, and also in verses 8-9 and 10

As already explained the पुरुष is the same पुरुष as is stated in the Upaniads with reference to, and above (or higher than), the Akāra or the Avyakti. We reproduce here some of the Śrutis —

- (1) नदनामस्य यथा सुदीप्तात्पावकं दिव्यकुन्दिज्ञा महदा । प्रभवेन मरुता ॥
 नवाभुगाद्विष्वा मास्य भावा प्रत्रावन्ते नवैर्वाविपन्ति ॥ १ ॥
 दिव्यो धमूय पुरुष मवासाश्चनरा इव ।
 अत्रागो इमना सुभ्रा इभुगा मरा पर ॥ २ ॥

Mu Upan II 1 1-2

- (ii) इति द्वेषा परा इव प्रथेभ्यश्च पर मन ।
 मनमस्य परा बुद्धिश्चराम्ना महापर ॥ १० ॥
 महत् परमन्वक्त मन्वजापुरुष पर ॥
 पुरुषाश्च पर किञ्चिन्ना काष्ठा मा परा गति ॥ ११ ॥

Katha Upan III 10-11

(iii) In Br Upan III 7 (called अन्वयविकल्पना) this पुरुष is described as अन्वयविकल्पना while in Br Upan III 8 the अमृत is stated (Br Upan III 8 9)

The अमृत and पुरुष stated independently of each other in the Oldest Prose Upaniads like the Br Upan and the Chā Upan, are stated in correlation in the Earlier Metrical Upaniads like the Katha and Munḍika and in making out this relation these latter Upaniads place the पुरुष 'higher than' अमृत (अमृतपर) *

पुरुष ' by itself implies a human figure and when it is used for the Reality it means the superpersonality of God (Vide Prof. Das Gupta's History of Indian Philosophy, Volume 2, pp 473-474, p 521) As distinguished from "पुरुष" अमृत means the impersonal Reality or the impersonal aspect of the Reality.

* For a detailed explanation of this doctrine of Vedānta Philosophy, vide the author's Akāra, A F Chapter.

(2A) (1) Sankara explains the word पुरुष etymologically at first, एतः, पुरुष पूर्णमनेन सर्वमिनि पुरि शवनात् पुरुषः. But he does not notice the more important fact that 'पुरुष' is the personal aspect of the Reality, or the साकार ब्रह्मन् having the shape, as it were, of a पुरुष. The Mundaka Upa. describes this form of the पुरुष higher than the Aksara, as follows:—

अग्निर्मूर्धा चक्षुर्धा चन्द्रसूयौ दिशः श्रोत्रे वाग्विभृताश्च वेदाः ।

वायुः प्राणो हृदय विश्वमस्य पद्भ्या पृथिवी ह्यथ सर्वभूतान्तरात्मा ॥

(Mu. Upa. II 1. 4)

Here the head, the eyes, the ears, the speech, the breath, the heart and the feet of the पुरुष are described. So an explanation of "पुरुष" simply based upon the etymology is a misleading one.

The author of the ब्रह्मसूत्र believes in पुरुषाकार and निराकार aspects of Brahman. Vide our interpretation of रूपोपन्यासाच्च (Bra Sū. I. 2 23) and अरूपबदेन हि तत्प्रधानत्वात् (Bra Sū. III. 2. 14)

Sankara's explanation of पुरुष as " आदित्यान्तर्गतो हिरण्यगर्भः " is wrong, because this पुरुष is said to be आदित्यवर्ण (VIII 9) Sankara does not explain the consistency of आदित्यवर्ण (VIII. 9) with his interpretation of पुरुष as आदित्यान्तर्गतः हिरण्यगर्भः ।

Sankara takes अधिदैवत as " सर्वप्राणिकरूपानामनुयाहक ", Thus, he takes this पुरुष as only a minor deity presiding over the senses of a man. The Sun presides over only the eyes of a man. One wonders why the Sun or the हिरण्यगर्भ be mentioned in a group of अक्षर ब्रह्मन्, स्वभाव, कर्मन्, etc. There is no doubt that he is out of place in this context.

(3) अधिवह — An aspect of the Reality presiding over the sacrifice taught in the Gita (Vide our interpretation of Bha Gī IV. 23-24.) Every human act is raised to the status of a sacrifice (यज्ञ) dedicated to the साकार (IX. 16) or निराकार aspect (IV. 23-24), by the teaching about the disinterested sacrifice. अध्यात्म is स्वभाव, अधिभूत is क्षरभाव, अधिदैवत is पुरुष; but अधिवह is Kṛṣṇa

himself. Kṛṣṇa speaks as the Puruṣa above the Akṣara ; but here Kṛṣṇa emphasizes the aspect of the Reality which is the ethical standard of conduct taught for the first time by the Gītā. So, he speaks of the पुरुष in the third person and identifies himself with his new अधियज्ञ aspect.

Śankara takes अधियज्ञ as the deity who presides over all sacrifices and explains that deity as विष्णु by quoting यज्ञो वै विष्णुः. But to us this seems to be a wrong quotation, because in this Śruti the sacrifice itself is called विष्णु, and not the deity of the sacrifice.

We have taken अत्र देहे as referring to Kṛṣṇa's own body, so that Kṛṣṇa (and not विष्णु) will be the अधियज्ञ aspect of (पुरुष or) the Reality. But Śankara explains the reference to the body of Kṛṣṇa as a reference to any body, i. e., the body of a sacrificer, because the sacrifice being performed by the body can be said to reside in the body of the sacrificer.

But "अत्र देहे" must refer to Kṛṣṇa's own body to which he points out by अत्र.

5. (1) अन्तकाले-Cf प्रजाणकालेऽपि (Bha Gī. VII 30). It is necessary to remember the Lord not only during the life but also during the departure from the body. Then only, the jñānin will get Mokṣa.

This sense is brought out by एव in v. 5. In order that a jñānin would unfailingly remember the Lord any, he must remember the Lord at all times (सर्वेषु कालेषु-v. 7, not only अन्तकाले-v. 5). And when he remembers the Lord he should do his duties (शुध्य च), or when he does his duties, he must remember the Lord ; then, he will be able to remember the Lord at the time of departure from the body.

Cf. स्थित्वास्थामन्तकालेऽपि in II. 72.

(2) मद्भावम्-the state of पुरुष, the साक्षर state.

6. This verse seems to aim at telling us that the remembrance of the Lord during the departure from the body is absolutely necessary, because a man is influ-

enced by that particular form and after death he always reaches that form which he remembers at the time of departure from the body.

'सदा' should be taken with एने and means 'invariably.'

Cf. यथा ऋतुरस्मिँहोके पुरुषो भवति तथेतः प्रेत्य भवति (Chā. Upa. III. 14. 1.)

Cf. Br. Sū. IV. 1. 12-आत्मायणं तत्रापि हि दृष्टम् ।

7. (1) मामनुस्मर युष्य च-Tilak makes it quite clear that the संन्यास of रामानुज (or even of शङ्कर) is not given in the Gītā.

But Tilak is not quite right. रामानुजीय संन्यास is given in the Gītā as an alternative or an optional path, e. g., in Bha. Gl. IX. 14. " मामनुस्मर " is common to both अर्जुन and प्रह्लाद, but the advice " युष्य च " is especially meant for अर्जुन only.

(2) माम्, i. e., अभियङ्गन् to whom all deeds are to be dedicated.

8. (1) अभ्यासयोग-The sixth Adhyāya is traditionally called ध्यानयोग, while Śāṅkara calls his भाष्य on it अभ्यासयोग. So, we can say that अभ्यासयोग is the ध्यानयोग. Vide अभ्यासेन in VI. 35.

In Bha. Gl. XII 9-10 (and 12) we read :—

अथ चित्त समाधानं न शक्नोषि मयि स्थिरम् ।

अभ्यासयोगेन ततो मामिच्छाप्तुं धर्मजम् ॥ ९ ॥

अभ्यासेऽप्यसमर्थोऽसि मत्कर्मपरमो भव ।

Here अभ्यासयोग or अभ्यास is said to be easier than चित्त-समाधान- 'Concentration of the mind.' So, अभ्यासयोग is a form of ध्यानयोग, but is not so intense as the ध्यानयोग.

(2) नान्यगामिना-remembering only the supreme divine Purusa.

(3) दिव्यम्-दिवि सूक्ष्मण्डले भवम्-Śāṅkara.

But this meaning of दिव्य is not correct. Cf. दिव्यो ह्यमूर्तः ऋ... अक्षरादपरतः परः । (Mu. Upa. II. 1. 2) quoted above. Śāṅkara in his bhāṣya on the Mundāka Upaniṣad explains the दिव्य पुरुष as the ultimate Reality.

In v. 10 Śaṅkara explains दिव्यम् as चोत्तनात्मकम्.

9. (1) अनुशासितारम्—Śaṅkara.—सर्वस्य जगतः प्रशासितारम्.

Like the word 'कवि' which the Gītā borrows from the Vedas, the word 'अनुशासितारम्' is a reflection of "प्रशासने" used with reference to अक्षर the निराकार aspect in the Bṛ. Upa., viz., एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गी सूर्याचन्द्रमसौ विधृतौ तिष्ठतः एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गी घानापुषिभ्यौ विधृते तिष्ठतः etc. (Bṛ. Upa. III. 8. 9).

Cf. also our Notes on धावते in Bha. Gī. VII. 5.

The author of the Brahmasūtra says that Brahman is the sustainer of the world and this sustenance is carried out by means of ruling the world (प्रशासन) ; and on this ground he interprets अक्षर in the above Sṛuti as the साकार aspect of ब्रह्मन्, which may be optionally taken as the निराकार also. Cf. अक्षरमन्वरान्तधृतेः and सा च प्रशासनाद् (Bra. Sū. I. 3. 10-11). Vide our Interpretation of the Sūtras.

(2) सर्वस्य धातारम् Śaṅkara सर्वस्य कर्मफलजातस्य धातारम्... .

(3) आदित्यवर्गम्—The पुरुष the highest reality has the brilliance of the Sun. The पुरुष is not the पुरुष in the सूर्य-मण्डल, but His appearance is like the Sun. So, Śaṅkara's explanation of पुरुष in v. 8 is wrong.

(4) तमसः परस्ताद्—Śaṅkara—अज्ञानलक्षणाभोदान्धकारापरम् .

तमसः does not indeed prove अज्ञान or अविद्या of the Śaṅkara System. It is the cosmic chaos and shows that the पुरुष is of the nature of light "ज्योतिः" as in the Upaniṣads.

10 (1) प्रयाणकाले—Cf. अन्तकाले च मामेव in v. 5. Cf. also यत्र काले त्वनावृत्तिम्... .. प्रयाता यान्ति... in v. 23.

(2) भक्त्या युक्तो योगबलेन चैव—भक्ति is here a साधन to ध्यान-योग, योग is the ध्यानयोग as is very clear from मनसाऽचलेन and भ्रुवोर्मध्ये प्राणमावेश्य सम्यक्. In fact the ध्यानयोगिन् briefly called योगिन् is the chief topic of this Adhyāya (VIII). Vide योगिनः in v. 23.

(3) भक्त्या—Śaṅkara—भक्त्या युक्तो भजनं भक्तिस्तया युक्तः .

This is hardly an exact explanation of भक्ति.

We give below a list of the explanations of the word भक्ति in Sankara's bhāṣya and also in the टीका of मधुसूदन.—

No of verse	Sankara.	Madhusūdana
VIII. 10	भजन भक्तिं दया युक्तं	परमेश्वरविषयेण परमेण प्रेम्णा युक्तं
22	भक्त्या लभ्य ज्ञानलक्षणया	प्रेमलक्षणया भक्त्यैव लभ्यः
IX. 14	Sankara does not explain.	भक्त्या मादिदयेण परेण प्रेम्णा.
IX 26	"	भक्त्या=न बाह्यदेवात्परमस्ति किञ्चिदिदि बुद्धिपूर्विकया प्रीत्या
XI. 54	"	प्रयच्छन्ति=इश्वराय भृत्यवदुपवक्ष्यति. भक्त्यैवानन्यया=मदेकानिष्टया निरति शयप्रीत्या
XIII 10	भक्तिर्भजन सा च ज्ञानम्	भक्तिं सर्वोत्कृष्टत्वज्ञानपूर्विका प्रीति
XVIII 54	भक्तिर्भजन परामुत्तमा ज्ञान-लक्षणाम्	चतुर्थी भक्तिमुपामना मदाकारविच्छृत्वा तृत्तरूपा परिपहानिदिध्यामनात्वा श्रवणमननाभ्यासपरभूता लभत परश्रेष्ठा अभ्यवधानेन साक्षात्कारफला चतुर्विधा भवन्ते मामित्यश्रोतव्य भक्तिचतुष्टयस्यान्त्या ज्ञान-लक्षणामिति वा
XVIII 55	भक्त्या=ज्ञानलक्षणया भक्त्या	भक्त्या=निदिध्यासनात्मिकया ज्ञान-निष्ठया
XVIII 68	भक्तिं मयि परां कृत्वा भगवत परमयुरो शुश्रूषामवा त्रियत इत्येव कृत्वा	The same as that of Sankara
XII 17	Both are silent	
19	' भक्तिनाम् ' is not explained.	Madhusūdana does not explain it, but he adds - अत्र पुन पुनर्भक्तेरुपादान भक्तिरेवापवर्गस्य पुष्पकवारणमिति द्रढवितुम्
XIV 26	भजन भक्तिं सैव योगरतेन	परमप्रेमलक्षणेन भक्तियोगेन द्वादशाध्यायोक्तेन

N B According to Madhusūdana भक्ति is (ज्ञानकर्म) उभय साधनभूता and उभयफलभूता.

(4) भ्रुवोर्मध्ये प्राणमावेश्य सम्यक्—This is a reply to वयम् in प्रयाण काले च वयं श्रेयोऽस्ति नियतात्मभिः

(5) पर पुरुषम्—“ परम् ’ is explained by पर पुरुष in v. 22. It means “ अक्षरात् परम् ”, i. e., “ अक्षरात्परत परम् ’ (Vide Mu. Upa. II. 1. 2). “ पुरुषात् परं किञ्चित्सा काष्ठा सा परा गति (Katha Upa. III 11)

11 (1) For this verse the Gita seems to depend partly upon the following verse of the Katha Upanisad —

सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति तथा ऽस्ति सर्वाणि च यद्ददन्ति ।

यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति तस्ते पदम् संमहेण ब्रवीम्योमित्येतद् ॥

Katha Upa II 15 The word पदम् occurs in this Katha Sruti and also in the verse of the Bha. Gī In the Sruti there is no doubt that ‘पदम्’ means the Syllable OM This is proved not only by the expression “ ओमित्येतद् ”, but also by the verb “ आमनन्ति ” But in the verse in the Gītā there is no statement like “ ओमित्येतद् ” Even in v 13 where the Syllable OM is mentioned, we are not told that ‘OM’ is the पद stated in v. 11 Moreover, “ अक्षर is called the पद, i. e., the abode ” in v 11 is a statement corresponding to “ अक्षर is My abode (धाम) ’ in v 21 If we suppose that अक्षर (ब्रह्मम्) is the abode which the Lord undertakes to teach Arjuna, we do find a full treatment of it in the verses that follow, 112, in v 20-22 and in v 28 (where the word स्थान which means ‘ abode ’ occurs). Again in ‘ यदिच्छन्तो ब्रह्मचर्यं चरन्ति ’ ‘ यदिच्छन्त ’ may mean यत्प्राप्तुम् or यद्गन्तुम् इच्छन्त, but in ‘ विशन्ति यद्यतो वीतरागा ’ विशन्ति can refer only to an abode (पदम्) and not to a Syllable The word पदम् is used elsewhere in the Gita in the sense of abode, ‘ १, XV 4 For these reasons we believe that “ पदम् ” in this verse of the Gītā means abode

We have already seen that the Gītā borrows the terms and doctrines of the Upanisads, but does not copy them Similarly, some part of v 10 is borrowed from the verse of the Katha Upanisad, but the sense of the verse is the Gītā’s own

(2) अक्षरम्—Verse 10 mentions पुरुष the साक्षर aspect, while v. 11 deals with अक्षर the निराक्षर one. The two are mentioned here side by side without being identified, just as they are in v. 3 (अक्षरं ब्रह्म परमम्) and v. 4 (पुरुषश्चाधि-
दैवतम्) and in verses 21 and 22. The साक्षर and the निराक्षर aspects are never identified with each other in the Gītā.

We may here discuss whether Kṛṣṇa is identified with अक्षर (the निराक्षर aspect) or with पुरुष (the साक्षर aspect).

(a) In v. 3 and 4 Kṛṣṇa is identified with neither of the two (अक्षर and पुरुष), but with अधिव्यक्त which is a new aspect taught by the Gītā.

(b) It would appear that मानेव and मद्भावं in v. 5 refer to the अधिव्यक्त aspect mentioned in v. 4; so, also मानसुरमर युष्व च in v. 7

[पुरुष is mentioned in v. 8, 9, 10 but he is not identified with Kṛṣṇa.]

[So, also the अक्षर stated in v. 11 is not said to be identical with Kṛṣṇa.]

(c) Some scholars including Hill believe that v. 13 implies the identity of the निराक्षर ब्रह्मन् with Kṛṣṇa.

To us v. 13 appears to identify ओम् with Kṛṣṇa, because the Yogin is asked to repeat OM and at the same time to remember Kṛṣṇa; he is not asked to repeat ब्रह्मन् and remember Kṛṣṇa. ओम् is said to be एकाक्षर ब्रह्मन्. The fact is that ओम् is the symbol of both the साक्षर and निराक्षर aspects of ब्रह्मन् the Reality and in this Adhyāya ओम् represents also the अधिव्यक्त aspect, with which alone Kṛṣṇa is here identified (अधिव्यक्तोऽहमेवान्...v. 4).

(d) Similarly in v. 14, 15, 16 also we should interpret मान्, i. e., the mention of Kṛṣṇa as referring to the अधिव्यक्त aspect of the Reality in v. 4.

(e) In v. 16-17 Kṛṣṇa is distinguished from ब्रह्मन् (मान्). This also shows that Kṛṣṇa is here not the personal aspect of the अपरा विद्या of Śāṅkara.

[Verses 18-20 mention 2 principles called अव्यक्त with neither of which Kṛṣṇa is identified.]

(f) In v. 21 अक्षर or पर अव्यक्त is called the धामन् abode of Kṛṣṇa the अधिव्यक्त.

[Here अक्षर is not the धामन् of पुरुष the साकार aspect which is independently stated in v. 22.]

In our opinion so far as Adhyāya VIII is concerned, Kṛṣṇa is to be identified not with the निराकार ब्रह्मन्, and not even with the साकार one (i. e., the साकार aspect of Brahman) which is mentioned under the name of पुरुष in v. 4, 8, 9, 10, 22 in none of which there is any suggestion at all about the identity of कृष्ण and पुरुष.

Kṛṣṇa in Adhyāya VIII, therefore, is identified only with अधिव्यक्त aspect of the Reality.

(3) We should also notice that according to verses 29-30 of Adhyāya VII Kṛṣṇa is not to be identified with ब्रह्मन् (the निराकार-v. 29a) or with अधिदेव, the पुरुष, (v.30a), because in v. 29 ब्रह्मन् is stated distinctly from कृष्ण, while in v. 20 अधिदेव may appear to be like अधिभूत and अधिव्यक्त an aspect of कृष्ण ; but since in Adhyāya VIII अधिदेव (पुरुष) and अधिभूत (क्षरः भावः) are not identified with Kṛṣṇa we should interpret the सहबहुव्रीहि in the simple sense of together with, i e., in the sense of 'collection' or 'addition'. So, in the Reality which is a complex principle according to Adhyāya VIII, Kṛṣṇa represents only one aspect, viz., the अधिव्यक्त aspect, which is a goal, like the अक्षर and पुरुष aspects, of the मुमुक्षु. We give the numbers of the verses in which these three are represented as goals:—

(a) अक्षर in v. 11. (विशन्ति), 20-21.

(b) पुरुष in v. 8, 9, 10, 22 (यत्तथा कर्म्यः).

(c) कृष्ण or अधिव्यक्त in v. 5 interpreted in the light of v. 4, 7, 13, 14, 15, 16.

The अव्यात्म aspect (स्वभाव), कर्मन्, अधिभूत (क्षरः भावः)—these are aspects of the reality but are not goals for the मुमुक्षु.

(4) As we have here discussed the relation of the सकार and निराकार aspects in Adhyāya VIII and as we have shown that the two are not at all identified with each other, nor is Kṛṣṇa identified with either of the two; we now state the views of various scholars about the relation of these two aspects and Kṛṣṇa in the Gītā.

(a) Dr. Bhandarkar:—

“ These verses (9-15 of Adhyāya VIII) are very important as they show very clearly the relation between the Upanishads and the Bha. Gī. The attributes of the Supreme Being the Gītā always draws from the Upanishads. This can be proved by referring to passages like the one that we have before us. The method of this borrowing used by the author of the Gītā is as follows:—While the personality of God is fully acknowledged in certain parts of the Upanishads, mere ब्रह्मन् the personality of which is not so distinct, is also spoken of in some places. When the Bha. Gī. takes in these passages, it takes care to distinctly personalise the अक्षर or ब्रह्मन्, as we shall just show in the tenth and eleventh verses of this Adhyāya.”

Dr. Bhāndārkar compares v. 9 with Śve. Upa. III. 8-9, v. 11 with Katha Upa. II. 15, (He says that both these are identical in sense), and compares v. 9-11 with Mu. Upa. II. 2. 3 and Sve. Upa. I. 14.

Dr. Bhandarkar continues:—

“ It is worthy of observation that after mentioning that the man who meditates on the Supreme at the time of death reaches him, he mentions the attainment of the Āksara, which is the highest goal, by resorting to a योग process. This seems to be like looking back on the योग practices for the attainment of the अक्षर ब्रह्मन् mentioned in the Upanishads such as Sve. Katha, Mundaka. The अक्षर ब्रह्मन् of Mu. Upa. II. 2. 3 is transformed into देव (God) in Śve. Upa. (I. 14), and the Bha. Gī. also prescribes the meditating on Bhagavat while the syllable OM is being uttered. (The Katha II. 15 also

has got a similar importance.) Here, therefore, we see the effort to invest the unchangeable and indiscrete Brahman with a strong distinct personality.

We may say that—

(i) The Gītā borrows from the Upanisads, but rarely copies them.

(ii) The Gītā makes a clear-cut distinction between the साकार and निराकार aspects of the Reality, and never identifies the पुरुष and अक्षर with each other, but rather places the पुरुष above or beyond the अक्षर as in Bha. Gl. VIII. 22, just as in Katha Upa. III 11, and Mu. Upa. II 1. 2.

(iii) When the Gītā borrows the epithets of its aspects of the Reality, it keeps up the distinction between the साकार and निराकार aspects. Thus, अनुशासितारम् is derived from प्रशासन an attribute of the निराकार अक्षर in Br. Upa. III. 8. 9, but it is used in the Gītā as an epithet of पुरुष the साकार aspect.

(iv) In v. 13 OM or the Pranava (and not Brahman) is a symbol of the Lord (the personal aspect); so, there is no personalization of the impersonal. OM is the symbol of both the aspects.

At least v 13 cannot be quoted as a clear proof of the Gītā identifying the personal (Lord Kṛṣṇa) with the impersonal. Even Hill says that the verse (VIII. 13) only implies the personalization of Brahman (Vide The Bhagavadgītā by Hill, P. 177).

(v) The Gītā does borrow the ideas and doctrines from the Chā. and the Br. Upanisads; but its doctrine of अक्षर or the निराकार and पुरुष or the साकार and their relation is borrowed from the Earlier Metrical Upanisads, particularly the Katha and the Mundaka. We have fully discussed this problem in its historical environments elsewhere (Vide the author's Aksara : A forgotten chapter in the history of Indian Philosophy).

(vi) Kṛṣṇa is identified with पुरुष of the Kaṭha and the Mundaka, but not with अक्षर which is lower than the पुरुष.

(b) Sir Rhdhakrishnan holds the same view about the Reality in the Gītā, as Sankara:—

“The metaphysical idealism of the Upanisads is transformed in the Gītā into a theistic religion, providing room for love, faith, prayer and devotion. So long as we do not have the vision of the absolute, but are working from the side of the empirical world, we can account for it only on the theory of the supreme godhead of Purusottama. The Impersonality of the absolute is not its whole significance for man... .. Of course the Gītā does not tell us of the way in which the absolute as impersonal non-active spirit becomes the active personal Lord creating and sustaining the universe.” (History of Indian Philosophy, Vol I, P. 539). And again, “On ultimate analysis the assumption of the form of Puruṣottama by the absolute becomes less than real. It is therefore wrong to argue that according to the Gītā the impersonal self is lower in reality than the personal Iśvara, though it is true that the Gītā considers the conception of a personal God to be more useful for religious purposes.” (Ibid PP. 543-544).

(c) (i) Garbe holds that the relation between the personal and the impersonal Brahman is the most important problem of the Gītā and that on it depends the distinction between the original and interpolated portions of the Gītā. (ii) He says: “...Kṛṣṇa in the Gītā appears almost everywhere as a person and that only in a few places is his equality with ब्रह्मन् expressed in distinct terms”. (iii) He gives the example of वासुदेवः सर्वम् (VII. 19) “ Vasudeva is the All” and he interprets स महात्मा सुदुर्लभः to mean a declaration on the part of the re-editor that in his time the equalization (identification) of Kṛṣṇa with Brahman was only in progress. (iv) Having pointed out that Kṛṣṇa

appears in the *Gītā* at first as identified with Brahman (only in quite isolated cases), he says:—"In many a passage the conceptions of Kṛṣṇa and Brahman stand close side by side as distinct, so as almost to give the impression that the re-editor shrank, in view of the manifestly theistic character of his original, from asserting out and out the identity of Kṛṣṇa and Brahman". He illustrates this by referring to Bha. Gī VIII. 1, 3 and 4b. When Arjuna asks Kṛṣṇa "What is Brahman?", Kṛṣṇa does not tell Arjuna "I am Brahman", but gives a different explanation about himself (*viz.*, I am Adhijāna).

We have to say that —

(i) If we realize that the *Gītā* borrows its conception of अक्षर-पुरुष or निराकार and साकार from the EMU, it is not at all the most important problem of the *Gītā* [The most important problem regarding the metaphysics of the *Gītā* is the doctrine of (one Nature or) two Natures.]

(ii) Kṛṣṇa is identified with पुरुष above अक्षर, but not with अक्षर. And in *Adhyāya VIII* Kṛṣṇa is not identified even with the पुरुष; he represents a new aspect, *viz.*, the अप्रियज्ञ aspect. The places where Garbe says that the identity of Kṛṣṇa with Brahman is stated in the *Gītā* can be better explained in a different way,

(iii) *L. G.*, वासुदेवः सर्वम् means "वासुदेव is my all", as in "त्वमेव सर्वं मम देव देव",* as Rāmānuja says. Or, वासुदेव is ब्रह्मन् (the निराकार), पुरुष (the साकार—X. 12 and XI. 37-38); वायुः, यमः, अग्निः, वरुणः, etc. (XI. 39). "सुदुर्लभ" can only mean that the प्रपत्ति doctrine of the गीता was difficult to be realized.

(iv) We hold that the re-editor did not shrink, because he never tried to identify the निराकार or pantheistic conception with the theistic one already in the *Gītā*.

(d) Dr. Belvalkar in his Basu Mallic Lectures tries to refute the view of Garbe. He sticks to Sankara's

* वितासति लोकस्व.....गुरुर्गरीवान्—XI. 43.

explanation of the relation of the निराकार and साकार (or, as Sankara would say, निर्गुण and सगुण) aspects as applicable to the Gita and says that if Garbe's theory were strictly applied to the Bhagavadgita, it would mean the removal of not only 146 verses from the Gita but of a much higher number of verses and this fact by itself would be a proof of the absurdity of Garbe's theory.

Our reply to this view is that there is no identification of the निराकार and साकार aspects of the ultimate Reality, in the Gita and that Sankara's theory gets very little support from the Gita. The only passage in which the identity of the two aspects is given is Bha Gī XIII. 12-17, but that even is not to be interpreted in the way of Sankara's doctrine (Vide Aksara a forgotten chapter PP 88-89)

We may also add that Garbe as a critical scholar would be ready to drop more verses than he has actually done if such a process is the natural result of the application of his theory to the Gita.

(e) If Dr Belvalkar's method of refutation of Garbe's theory requires the dropping of more than half the number of verses in the Gita then to avoid such an absurd situation the verses about the साकार or सगुण aspect in the Gita may be taken as additions and those about the निराकार as the "original ones". This was actually the theory of Hopkins (Hopkins, 'The Religions of India', P 389) But as all these critics hold that in the Gita as a whole the निराकार and the साकार aspects are identified with each other their views are in the same category and the same refutation as we have given above (viz that of the views of Dr Bhandarkar, Garbe) would apply to those of Dr Belvalkar and Hopkins.

(f) Hill seems to be one of the earliest critics to realize that (i) In no place in the Gita does Krishna explicitly claim to be Brahman. And it is indeed strange

that inspite of this admission he asserts that (ii) "But throughout the poem the identity of the two is implied" (Hill, The Bhagavadgita, P 19). He also says that (iii) the Brahman of the Gita is the Brahman of the Upanisads (*Ibid* P. 18) (iv). "In Bha GI XII. 1-5 Krsna answers in effect that those are wisest who worship him as manifest Lord, with faith and service, but those who seek the imperishable Brahman no less reach him, with greater toil By such indirect means does Krsna identify himself with the Brahman postulated by the Upanisads, the elusive object of their search" (P 19) (v) Brahman-Atman is also called *purusa* (*Ibid*. P. 20) (vi) The doctrine of *purusa* in the Gita is the doctrine of the Upanisads, with emphasis on the fact that not-self proceeds from, and is one form of, *purusa*, and with the addition that *पुरुष* is Krsna (*Ibid* P 22)

We have to point out that—

(i) Really, Hill or any one who studies a text critically must find out—what is explicitly said in the text about a problem and then interpret the vague or implicit statements in the light of the explicit ones. If this method be adopted, we find that in the Gita the *पुरुष* or साकार aspect, is not only not identified with the अक्षर or the निराकार one, but the former is declared to be higher than the latter (Bha GI VII 6-7, VIII 20-22, XIV 27, XVIII 53-54)

(ii) and (iv) The implied identity is a weak point, as compared with the expressed non-identity. In fact no identity is implied 'ते प्राप्नुवन्ति मामेव सर्वभूतहिते रता (XII 4)' means "Those who meditate on the Akṣara can with greater trouble reach just Me, i.e., can reach nothing higher than Myself". They reach Akṣara which is in no way higher than Myself.*

* This should be the meaning of एव in मामेव according to the context. Also the Jñānesvarī gives this interpretation

(iii) Brahman of the Gita is the Brahman of the Katha and Mundaka Upanisads not of the Cha and Br Upanisads

(v) Brahman-Atman is not called puruṣa in the Gita, but the two are distinguished from each other.

(vi) The philosophical doctrines of all the Adhyāyas should be discussed per each Adhyāya separately. We can not take it granted that the details of these doctrines are the same in all Adhyāyas. The author of the Gita seems to emphasise only the अद्वैतवाद and within it he seems to give options for the secondary doctrines. See also our reply in (iii). Even the Upanisads do not give the same doctrine about पुरुष how can we then say that the doctrine of पुरुष in all the different Adhyāyas of the Gita is the same as that of the Upanisads?

(vii) Kṛsnā is identified with पुरुष in Adhyāyas other than Adhyāya VIII

(g) Perhaps the first scholar to draw attention to the fact that the Gita at least in some of its verses, does not identify the माकार with the निराकार (सगुण with the निर्गुण) but on the contrary it has several verses which clearly place कृष्ण or पुरुष above or higher than the अक्षर is Prof S N Das Gupta. He writes —

‘ But according to the Gita the personal God or Īvara is the supreme principle and Brahman, in the sense of a qualityless undifferentiated ultimate principle as taught in the Upanisads, is a principle which, though great in itself and representing the ultimate essence of God, is nevertheless upheld by the personal God or Īvara. Thus, though in VIII 3 and X 12 Brahman is referred to as the differenceless ultimate principle yet in XIV 27 it is said that God is the support of even this ultimate principle, Brahman’ (Das Gupta History of Indian Philosophy, Vol II, P 474) And also,

‘ It has already been pointed out that, though Brahman is often described in Upaniadic language as the

highest essence of God, it is in reality a part of the super-personality of God' (Ibid P. 478)

It is doubtful whether Das Gupta depending upon the clear statements of the above nature of the relation between *सकृत्* and *पुरुष*, would agree to take it granted in all passages where nothing is stated about that relation. Moreover, when he says that the Gita borrows from the Upanisads, he does not seem to have in his view the fact that the Gita has borrowed this conception of the relation of the *साकार* and the *निराकार* also from the Katha and the Mundaka Upanisads.

The present writer has shown elsewhere that the fact that *पुरुष* or *कृष्ण* is higher than *अक्षर* or *अव्यक्त* stands throughout the Gita that it was originally in the Katha and the Mundaka Upanisads, and that the same is discussed from the Vedanta, Sāmkhya Yoga and the Pancarātra standpoints, in the Mahābharata (XII). In a fresh book on the Brahma-sutra he has further shown that the work of Badarāyana contains several Purvapaksas based upon the Katha Upanisad doctrine and also the Gita doctrine of *अक्षर-पुरुष*. Thus the view of Das Gupta and the present author's view about the Gita on this part of its philosophical system gain much strength and prove irrefutable when studied in the light of the Upanisads and the Brahma-sutra as interpreted by him.

To state very briefly the Gita's view about the relation of the *अक्षर* and *पुरुष*, (i) the two are never identified, (ii) *पुरुष* is higher than *अक्षर*, (iii) *अक्षर* also called (पर) *अव्यक्त* is the abode of *पुरुष*, (iv) *पुरुष* or the *साकार* aspect is identified with *कृष्ण* in most of the passages of the Gita (except in Adh VIII), and (v) only in Adh XIII 12-17 there is an identification of the *साकार* and *निराकार* aspects like that in the MBh. पाञ्चरात्र system.

This view shows that there are no interpolations based upon the relation of the *साकार* and the *निराकार* aspects of Brahman, that relation being the same throughout the Gita.

11 (5) यत्न - This word here may show that

in this passage the difference of कर्मयोगिन् and स्यासिन् is being taken into consideration. This is not unlikely because in this chapter अर्जुनः Kṛṣṇa as presiding over the duties done as a Sacrifice in His capacity as the Enjoyer of all Sacrifices (भाक्त्वरं यज्ञतपसाम्-V 29) is mentioned and Kṛṣṇa is not identified with अक्षर or पुरुष but with the presiding deity of a Sacrifice (v 5 13 etc) and मामनुस्मर युष्म च in v 7 shows that the description of the कर्मयोग is not yet given up.

(6) ब्रह्मचर्यं चरति ब्रह्मचर्यं : a life-long celibacy, is a means to ब्रह्मप्राप्ति in the Upanisads (a) तद्य एवैत ब्रह्मलोक ब्रह्मचर्ये णानुविन्दन्ति तथामवष ब्रह्मलाभ (Cha Upa VIII 4 3) (b) सत्येन लभ्यते तपसा ह्यथ आत्मा मन्मथानेन ब्रह्मचर्येण नित्यम् । (Mu Upa III 1 5) See also Pra Upa I 2 and 15

(7) अक्षरम्-Both the Immutable Brahman and the Syllable OM are taught in the Upanisads but undoubtedly the former is taught in more Srutis than the latter. Moreover in this Adhyāya OM is mentioned in v 13 and अक्षर, i.e. अक्षर ब्रह्म in v 20-21 but the latter is taught with more details and therefore it would appear as if the author of this Adhyāya intended (in v 11) to explain Aksara Brahman in details. If verses 12-13 had immediately followed v 10 the former would have been taken as an explanation of 'प्रयाणकालं चक्षु इवास्ति निष्कारमभि' We believe that as अक्षर and पुरुष are both of them asked by Arjuna (v 1) the Lord explains the same in more details in v 11-22 [प्रयाण in v 13 refers to प्रयाणकाल] We suggest that originally v 11 must have occurred after verse 16.

(8) विशन्ति-We have already stated above that विशन्ति is a sure proof of पञ्च meaning abode.

(9) बीजरागा Later on a technical term of Jainism.

(10) सप्तः Collection from the Upanisads (?)

(11) सन्निवृत्तनिवृत्तवर्णाभिषन्त्यस्थूलमनविवृत्त्याः Sankara's comment on 'बन्धि'.

But vide Sā Bhā on Bra Su 1.3 10 (अक्षरमन्त्रान्तधृते,

मा च प्रशासनात्) where the same Śruti has to be explained by Śankara as dealing with his मविशेष ब्रह्मन् Vide also our Interpretation of Bra. Sū. III 3 38-39 (सत्यादयः कामादितरत्र तत्र चायननादिभ्यः) where the Sūtrakāra says that the अक्षर in Br. Upa. III. 8 8 may be taken as the निराकार aspect also .

(12) यदिच्छन्तः—Sankara adds ' ज्ञानमिति वाक्यशेषः ', but this is not consistent with " यं प्राप्य न निवर्तन्ते " (v. 21) which indicates that प्राप्नुम् should be taken as implied.

12 (1) We have above suggested that verses 12-13, (and 14-16) should be connected with the answer for the question प्रयाणकाले च क्व शेवोऽमि नियतात्मभिः, Sankara appropriately to this context cites the प्रश्नोपनिषद् Sruti (Pra. Upa. V. 1) where OM is recommended to be meditated upon upto the end of departure (यः प्रायणान्तमोँकारमभिध्यायति)

(2) परं चापरं ब्रह्म (Pra. Upa.) quoted by Sankara We have shown elsewhere that in the Pra. Upa. परं ब्रह्मन् is the पुरुष and अपरं ब्रह्मन् is the अक्षर or जीवधन ब्रह्मलोक (Vide Aksara ' A forgotten chapter, p. 128)

(3) सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति—Katha Upa. II. 15 quoted by Sankara. It is not unlikely that by पद in the Katha Sruti also the abode of Visnu (तद्विष्णोः परम पदम् Katha Upa. III. 9) is meant and that Katha II. 15 says that the abode is called "OM", i e, OM or Pranava represents that abode

Moreover in his commentary on Bra. Su III 3.4 Sankara quotes सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति to prove that all the Vedas teach the same Brahman(not the same Syllable), though in his Bhāṣya on the Katha Upa he seems to take it as the Syllable

(4) ओँकारस्योपामन कालान्तरे मुक्तिफलमुक्त यत्सर्वेदेहापि " कवि पुराणम्... " " यदक्षरम्... " इति चोपन्यस्तस्य परस्य ब्रह्मण पूर्वोक्तरूपेण प्रति-पत्सुपायप्रहृतस्योँकारस्य कालान्तरमुक्तिफलमुपादानं .. वक्तव्य प्रसक्तानुप्रसक्तं च यत्किंचिदिलेवमर्थं उत्तरो ग्रन्थ आरभ्यते Sankara Bhāṣya. It is clear that Sankara also finds it difficult to explain the context of यदक्षरम् (v 11) with the meditation on OM (in v. 12-13) and the verses that follow it Having explained यदक्षरम् वेदाविदो वदन्ति as referring to Br. Upa. III 8 8, he has to

introduce v 12 with "सर्वे वेदा वत्परमानन्दे" (Katha Upa. II 15). He says that v 10 introduces the impersonal Brahman and verses 11-12 discuss the means to it, viz., 'OM' which is in the Vedantas explained in Katha Upa II 15 His remarks प्रमत्तानुभवक would apply to आत्मज्ञमुपनाय etc in v 16-19

(5) सर्वद्वाराणि—all the senses. The body is called the city (पुर) with nine doors (नवद्वारे पुरे देखी Bha. GI V 13) and the soul is the occupant of the city. Though the doors are nine, the senses are eleven. It is by लक्षणा that सर्वद्वाराणि means all senses.

(6) हृदयादूर्ध्वगामि या नाड्योध्वमारुह्य—Sankara Bhācya Sankara refers to what is called शताधिकी नाडी the one hundred and first artery as described in Chā Upa., viz: शतं चैवा च हृदयस्य नाड्यस्तासां मूधानमभिनि सृतीका । तयोर्ध्वमायश्नमृतत्वमेति विश्वहृदय्या उत्क्रमणे भवति । (Chā Upa. VIII. 6 6)

For a detailed description of this process of the Brahmanin's departure from the body vide Bra. Su. IV 2 and the Srutis discussed in those Sutras

Cf मूर्ध्याधाय with मूर्धानमभिनि सृता in the Chā Upa. VIII 6 6 Also cf तस्य हृत्तस्य हृदयस्याग्रं प्रचोदत तेन प्रचोतेनैव आत्मा निष्कामति अशुभो वा मूर्ध्नो बान्धव्या वर शरीरदशेभ्य । (Br Upa IV. 4 2)

(7) योगधारणा—Instead of using the word धारणा, the Gītā uses योगधारणा, because by the time of the Gītā the योगदर्शन with its technical details was not known

13 (1) ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म—Sankara The single syllable OM is the name of Brahman

As Sankara himself has pointed out in his commentary on v 12 these verse (12-13) refer to or represent a view like the one in the Prasna Upanisad. In that Upanisad two kinds of meditations on OM are mentioned, viz., (1) the meditation on OM as consisting of three parts (मात्रास) by which the meditator reaches the *apara* Brahman which is there the निराकार Brahman (Cf Pra. Upa V 7 तस्यो कारोमेवावतनेनाम्बेति विद्वान्यस्योऽन्तामजरजसृष्टममयं परं चेति ।, and Bha. GI

VIII 11), and (2) the meditation on OM which consists of three parts as *just a single syllable*, by which the meditator reaches the *para* Brahman which is there the *sakara* Brahman (Cf Pra Upa V 5-4 पुनरेतद्विमानेणोमित्येतैर्नैवाधारेण पर पुरुषमभिधवायीत स तेजसि सूर्ये सपन्न ॥ स एतस्माज्जावधनात्परात्पर पुरिशय पुरुषमीक्षते ॥ and Bha GI VIII 10) *The Prasna Upa.* itself explains OMKARA as the representative of the *para* Brahman and also of the *apara* Brahman (एतदे तस्यकाम पर चापर च ऋद्ध यदोकारस्वस्मादिद्वानेतेनैवायतनेनैकतरमन्वति—That which is the syllable OM is both *para* and *apara* Brahman. Therefore, the sage reaches either of the two by this very means—Pra. Upa V 2) We have explained elsewhere how *para* Brahman means *sākara* aspect or Purusa and *apara* Brahman the *nirakara* aspect or Aksara We need not reproduce the arguments here ¹

In the light of this probable reference in this verse (13) to the view of Pra Upa V, we suggest that verse 13 should be interpreted as follows —

One who resorting to the Yoga-meditation (Yoga dhāraṇa v 12) and remembering Me while repeating the *para* Brahman as represented by the single syllable OM, departs (from this world) leaving the body reaches the supreme goal

As in this Adhyāya Kṛṣṇa identifies himself neither with the *sakara* nor with the *nirākara* aspect (both these being mentioned here by him in the third person, e g in v 4b 10, 22 and v 3a, 11, 20-21 respectively), we suggest that the word "Brahman" in v. 12 should be taken as referring to Kṛṣṇa as the *adhīyajna* aspect, a third aspect of the Reality. We must note that though in all other Adhyāyas Kṛṣṇa is identified with the Purusa higher than Aksara the *nirākāra* aspect, in this Adhyāya (VIII) he is identified with neither the *nirakara* nor with the *sakāra* even but he is represented here as a new

1 Vide Aksara A I forgotten Chapter, PP 128-129

aspect for which the Gītā coins a new word "adhyañña" not known to the Principal Upaniṣads, as we have shown in our notes on v. 4

For the above reasons we do not agree with Hill who remarks on v 13A that it contains Kṛṣṇa's implicit identification of himself with Brahman (Hill, The Bhagavad-gīta, P 177) Garbe has pointed out that Kṛṣṇa when asked 'What is Brahman?' in VIII 1 does not say 'I am Brahman (Garbe, Introduction to the Bhagavadgīta, P 7), but we point out that when asked 'What is Puruṣa?', he does not say 'I am the Puruṣa', so far as this Adhyāya at least is concerned (though the Puruṣa is here declared to be higher than the nirākara aspect or the Akṣara-20-22)

All along it must never be however, forgotten that the Gīta never teaches a dualism its doctrine is that of advaita non-dualism, admitting internal distinction (anagatābheda)

It should be noticed briefly that in the above discussion we have taken 'व्यक्तम्' as expressing the view that OM is here a single letter or more properly a single syllable, as distinguished from its component parts, and that we have suggested that 'अक्षरम्' may and can mean "पर ब्रह्म" or the śākara aspect as in Pra Upan V (and also in VIII 22) and, lastly that, the eighth Adhyāya does not justify the identification of Kṛṣṇa with even the śākara or Puruṣa aspect, much less can it support the same with the nirākara one This Adhyāya distinguishes the śākara (or Puruṣa) from the nirākara (or avyakta akṣara) and also both these aspects from Kṛṣṇa himself We suggest that the doubtful or vague expressions, as they may seem to an interpreter, in the Gīta must be interpreted in the light of the clear and exact statements made in the same context

(2) लव-वहमिति प्रयाणविशेषणम्-Sankāra Bhāṣya Sankāra is right in telling us that 'leaving the body' refers to the

method of 'departure' (प्रयाति) and therefore qualifies the departure.

(3) प्रयाति—This verse (13) is to be taken in connection with v. 12 and 10. The aim of all these verses is to explain how the Lord Kṛṣṇa can be known at the time of departure. The Gītā prescribes a kind of dhyānayoga for the purpose.

14. (1) अनन्यचेता—One condition of the Path of Devotion is that the devotee should depend solely upon the Lord and upon no other deity. As v. 16 refers to the result of the worship of deities upto Brahmā, *viz.*, the attainment of the various worlds upto that of Brahmā and return to this world after finishing the enjoyment there, अन्य in अनन्यचेताः seems to refer to a deity other than Kṛṣṇa.

Sankara explains अनन्यचेता as नान्यविषये चेतो यस्य सः, perhaps because he takes योगिन् in this verse as a ध्यानयोगिन्. But योगिन् here may mean a follower of योग, i. e., disinterested action (योगः ब्रह्मसु कौशलम्).

Though the Gītā admits the possibility of reaching the Lord by a variety of ways (IV 11), it insists that the devotee should be devoted to the Lord only and not to any minor deity (IV 12, मामेव in VII.14-23; अनन्याः in IX.22, 23; भक्त्या स्वतन्वया in XI. 54; अनन्येनैव योगेन in XII 6; मयैव मन अभक्त- XII.8, तमेव चाद्य पुरुष प्रपद्ये-XV 4; वैदेक्ष सर्वरहमेव वेद्यः-XV. 15; and, lastly, तमेव शरणं गच्छ सर्वभावेन भारत--XVIII 62). All these passages can be compared with तमेव विदित्वातिष्ठत्युमेति (Śve.upa.III 8) in the insistence on the Lord alone and contrasted with नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय which may mean knowledge (and not devotion) is the only Path to reach the Lord.

The Upanisads insisted on knowing the Highest Principle only; the Gītā insists on worshipping the Lord alone. This ऐकान्तिकी भक्ति has become a special feature of the later पाञ्चरात्र or भागवत भक्ति school. But in the Gītā the greatest emphasis is laid on the devotion to

as an aspect of the Yoga 'Disinterested Performance of one's duties' even in XVIII 62 the self-surrender to the Lord alone seems to us to have been taught as a means to this Yoga. In spite of this there are some verses in the Gīta e.g. XVIII 66 which undoubtedly teach the devotion to the Lord as a direct way to the attainment of Mokṣa and these verses must be taken, in a way as the forerunner of the भक्ति doctrine of the later भागवत school of MBh XII

(2) रमरति and योगिन्—Of तस्मात्सर्वेषु बालेषु मामनुस्मर युष्य च । Verse 7 A Both these words (रमरति and योगिन्) show that this verse deals with योग (= कर्मयोग)

(3) नित्यम्—Sankara - यावज्जायम्

15 महात्मानः Sankara - दयः ascetics but the verse says nothing about ascetics

16 (1) ब्रह्मभुवन = ब्रह्मलोक आब्रह्मभुवनात्—'Upto the world of Brahma includes the world of Brahma himself

Of (a) परीक्ष्य ब्रह्मणोऽप्यादिर्कर्म - XI 37 The Gīta is aware of the mythology of Brahma—Of ब्रह्माण्मीश कर्मदासनरथम्—XI 15

The Hindu mythology (as stated in the Purānas) gives various accounts about the origin of Brahma and the part played by him in the Creation

According to one account, Brahma is represented as being born in a lotus which sprang from the navel of Viṣṇu and as creating the world by an illicit connection with his own daughter Sarasvatī

Though Brahma is described in Adhyaya XI 15 as sitting on a lotus-seat, we do not think the Gīta knows the above story of the creation by Brahmā. In VIII 18-19 a principle called अम्यक्त (which seems to us to be a conscious principle) is mentioned from which the creation of beings takes place at the beginning of the day of Itānā. The theory of युग (v 17) of the Gīta also does not seem to us to tally with that of the Purānas. Moreover the Gīta does not show the knowledge of

the sacred Hindu Trinity (त्रिमूर्ति) of which Brahmā is the first deity, to whom is entrusted the work of creating the world. In the *Gītā* the word शंकर is used for one of the रुद्रs (रुद्राणां चक्ररश्मि—X 21) and विष्णु for one of the आदित्यs (अदित्यानामहं विष्णुः—X. 23). In addition to this, Kṛṣṇa is addressed twice as विष्णु. But in spite of this we cannot say definitely that the *Gītā* knows the idea of the Trinity. Moreover, according to X 6 the Lord Kṛṣṇa produced from his mind the seven sages and four Manus who created all these people. The *Manusmṛiti* (I 8-9) gives an account of Brahmā in which the Supreme Being, the self-existent Lord, not yet called Viṣṇu, first created the waters and deposited in them a seed which became a Golden Egg and in which He Himself was born as Brahmā the progenitor of all the worlds. Then the Lord divided the Egg into two parts, with which he constructed the heaven and earth. He then created the ten मनावन्तिस (Ibid 1. 34) or mind-born sons who completed the work of creation.

Very probably the *Gītā* has its own theory of Brahmā. In the *Gītā* the Brahmā though sitting on a lotus-seat is seen by Arjuna in the body of the Lord along with many other beings, sages, snakes, all of whom are seen in the body of the Lord.

For the above reasons we think that the reference to Brahmā with his lotus-seat cannot lead to a decisive conclusion about the identification of Kṛṣṇa with Viṣṇu. In Adh. XI though Brahmā is mentioned, Kṛṣṇa is not told that he is Viṣṇu, even though he is told that he is the *Aksara*, the *Purusa* (XI 12, 37-39) and is also addressed as 'Viṣṇu' (XI 24 and 30)

(2) श्लोकाः—

About the worlds according to the Upanisads, vide our notes on Bra Sū. IV. 3. 1-3 in our Interpretation of the *Brahmasūtra*.

According to Śāṅkara Bhāṣya the order of the worlds is

as follows — अर्धे or अग्नि अर्धे, आपूर्वमाषष्ठ (the bright half of the month), the six months during which the sun goes to his northern course called षण्मासा उत्तरायणम्, सवत्सर, देवलोक, वायुलोक, आदित्यलोक, चन्द्रमस (चन्द्रलोक), विद्युलोक, वरुणलोक, इन्द्रलोक, and प्रजापतिलोक

We have shown that the author of the Sūtras takes प्रजापतिलोक as an aspect of the कारण ब्रह्मन् itself and he similarly interprets पुरुष and अक्षर

In this Adhyaya (VIII) of the Gīta अक्षर or अ-यक्त seems to have been located above the world of Brahma and is called the Abode (धामन्) of Kṛṣṇa while the Puruṣa is located above even the Akṣara (VIII 20-22) In this way the idea of Brahma in the Gīta is made to suit its own idea of the relation of Akṣara and Puruṣa which it derived from the Earlier Metrical Upaniṣads It is therefore that we do not think the reference to ब्रह्म in the Gīta implies a reference to विष्णु of the type of the Puranas (= त्रिमूर्ति)

(3) पुनरावर्तिन लोका — The souls who go to the worlds including the world of Brahma are liable to rebirth in this world after finishing the enjoyment of their religious merit in those worlds, while the souls that reach the Lord Kṛṣṇa do not return to this world (= get Mokṣa)

It may be added that according to the Hindu Mythology those who go to स्वर्ग must be reborn in this world (Bhā Gī IX. 20), but those who go to the various worlds enumerated above on the strength of the Brahma-sūtra may get knowledge of Brahman in those worlds and, then, they do not return to this world but get Mokṣa there, while other souls have to return to this world

17 (1) युग — Cf धर्मसंस्थापनार्थाय सभवाभि युग युगे । IV 8 — The Gīta knows the periods called युगs, but does not seem to be aware of the theory of the four युगs called सत्य, त्रेता, क्षय and कल्पियुग

Some say that the word 'युग' in this verse (17) stands

for a महायुग. One महायुग consists of one सत्य, one त्रेता, one द्वापर and one कलियुग. 1,000 महायुगs make one day of Brahmā. Similarly, another 1,000 महायुगs make one night of Brahmā. 1,000 महायुगs are called one कल्प also.

According to Manusmṛti I. 69-72, 4,000 years = वृत्तयुग which is preceded by a संध्या of 400 years and followed by a संध्या of 400 years also; 3,000 years = त्रेतायुग preceded and followed by a संध्या and संध्या of each of 300 years; 2,000 years make a द्वापरयुग preceded and followed by a संध्या and संध्या of each of 200 years; and 1,000 years = कलियुग preceded and followed by a संध्या and a संध्या of 100 years each. Here a year is a year of gods; and a day of gods is equal to the उदयवदन of men and a night of gods equal to the दक्षिणावदन of men; so that one year of men is equal to one day and night of gods. Thus, $4,800 + 3,600 + 2,400 + 1,200 = 12,000$ years of gods make one देवानां युगम्. And 1,000 देवानां युगाः, i. e., 1,20,00,000 years of gods = 1 day of ब्रह्मा; so also one night of ब्रह्मा. Vide Kullūka's commentary on Manusmṛti I. 69-72. Kullūka quotes विष्णुपुराणः—

कृतं त्रेता द्वापरं च कलिक्रेति चतुर्युगम् ।
प्रोच्यते तत्सहस्रं तु ब्रह्मणो दिवसो मुने ॥

Kullūka explains this verse in harmony with the verses of Manu.

We have no authority in the Gītā itself to conclude that it knows this theory of Manu about the day and night of Brahmā.

(2) Śāṅkara says that the purpose of v. 17 is to explain why those who go to the world of Brahmā return to this world; it is because the world of Brahmā has a time-limit.

But really the reason of the return is the fact that the enjoyment of the religious merit comes to an end.

and then immediately the people return to this human world ((Gītā IX. 21).

In our opinion v. 17 aims at explaining the measure of a day and a night of Brahmā and thereby telling us ultimately what is the Aksara (VIII 11) and what is the Purusa (VIII 10), two topics about which Arjuna had asked a question (VIII 1-2).

18-19 (1) We may here state briefly our way of explaining the two अव्यक्तस and one पुरुष mentioned in verses 18-22 in this Adhyāya

(i) (A) Firstly, it must be noticed that भूतस or beings mentioned in v 19 (and also in v. 18) are living beings. This is clear from the various passages in the Gītā in which भूतस are mentioned :—

- (a) अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत ।
 अव्यक्तनिधनान्येव तत्र का परिदेवना ॥ २८ ॥
 आश्चर्यवत्पदवनि काश्चिदेनमाश्चर्यवद्भदति तयैव चान्य ।
 आश्चर्यवच्चैनमन्यः शृणोति सुखाप्येन वेद न चैव कश्चिद् ॥ २९ ॥
 देही नित्यमवधोऽय देहे सर्वस्य भारत ।
 तस्मात्सर्वाणि भूतानि न त्व शोचिस्तुमहंमि ॥ ३० ॥ II. 28-30

Here भूतानि has the sense of souls in bodies (देहिनः)

- (b) अकीर्ति चापि भूतानि कथयिष्यन्ति तेऽन्ययम् ।
 ममावितरस्य चाकीर्तिर्नैरणादतिरिच्यते ॥ II. 34
- (c) वा निशा सर्वभूतानां तस्यां जागर्ति सयमी ।
 यस्यां जाग्रति भूतानि सा निशा पश्यतो मुनेः II. 69
- (d) यज्ज्ञात्वा न पुनर्मोहमेव यास्यसि पाण्डव ।
 येन भूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यघो मयि ॥ IV. 35
- (e) योगयुक्तो विशुद्धात्मा विजित्वात्मा जितेन्द्रिय ।
 सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्नपि न लिप्यते ॥ V. 7

Here the soul of all beings is mentioned.

- (f) सुद्ध सर्वभूतानां ज्ञात्वा मां शान्तिमृच्छति । V. 29
- (g) सर्वभूतरयमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि ।
 हंसने योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः ॥ VI. 29

+

+

+

सर्वभूतास्वितं यो मा भजत्येकस्वमासिद्यतः ।

मर्त्या वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते ॥

VI 31

(h) जीवन सर्वभूतेषु ।

VII. 9c

(i) बीज मा सर्वभूताना विद्धि पार्थ सनातनम् ॥

VII. 10 A

The Lord is the seed of all living beings, just as the परा प्रकृति is the योनि of all भूतs in

पतपोनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय ॥

VII a.

Therefore 'भूतs' means souls in the bodies.

(j) धर्मानिरुद्धो भूतेषु कामोऽस्मि भरतर्षभ ।

VII 11.

काम or desire, particularly the desire in harmony with धर्म, can be spoken of only in the case of living, conscious beings.

(k) पुरुषः स परः पार्थ भक्त्या लभ्यस्त्वनन्यया ।

यस्यान्त स्थानि भूतानि येन सर्वमिदं ततम् ॥

VIII 22

(l) मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्ववस्थितः ॥ ४ ॥

न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ।

भूतभ्रष्टं च भूतस्थो ममात्मा भूतभावन ॥ ५ ॥

यथाकाशस्थितो नित्यं वायु सर्वत्रगो महान् ।

तथा सर्वाणि भूतानि मत्स्थानीत्युपधारय ॥ ६ ॥

सर्वभूतानि कौन्तेय प्रकृतिं यान्ति मामिकाम् ।

कल्पक्षये पुनस्तानि कल्पादौ विसृजाम्यहम् ॥ ७ ॥

IX. 4-7

(m) भूतानि यान्ति भूतेज्या—

IX. 25.

(n) समोऽहं सर्वभूतेषु—

IX. 29.

(o) द्वी भूतसर्गो लोके—

XVI. 6

(p) वेदाहं समतीतानि वर्तमानानि चार्जुन ।

भविष्याणि च भूतानि मा तु वेदं न वक्ष्यते ॥

VII. 26

इच्छाद्वेषममृत्युधेन इदमोहेन भारत ।

सर्वभूतानि समोऽहं सर्गं यान्ति परतप ॥

VII. 27.

येषां त्वन्तगतं पापं जनानां पुण्यकर्मणाम् ।

ते इदमोहानिर्मुक्ता भजन्ते मा इदं व्रता ॥

VII. 28

(q) अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयास्थितः ।

अहमादिश्च मध्यं च भूतानामन्त एव च

" X. 20.

(r) भूतानामस्मिं चेतना । X. 22

(s) यच्चापि सर्वभूताना बीजं तदहमर्जुन ।

न तदस्ति विना यत्स्यान्मया भूतं चराचरम् ॥

X. 39.

(t) भवाप्यथौ हि भूतानां क्षुती विस्तरशो मया । स्वप्न कमलपत्राक्ष महात्म्य चाप्यन्ययम् ॥	XI 2
(u) बहिरन्तश्च भूतानाम् ।	XIII 15
(v) अविभक्त च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् । भूतमर्तुं च तज्ज्ञेय ॥	XIII 16
(w) सम सर्वेषु भूतेषु तिष्ठन्त परमेश्वरम् । विनश्यत्स्वविनश्यत्	II XIII 27
(x) भूतगणान्—	XVII 4
(y) भूतग्राम—	XVII 6
(z) सर्वभूतेषु यनैक भावमव्ययमीक्षते । अविभक्त विभक्तेषु ॥ भूतेषु ॥	XVIII 20 XVIII 21

From the above quotations it will be evident that भूतस must be interpreted as 'souls in the bodies' which may be called व्यक्त्य as in VIII 18 or मूर्तय in XIV 4

It is therefore not exact to translate the word 'भूत' as things

(B) In a few passages भूतस appear to be destructible, e g, (a) अविभूत क्षरो माव ।

(b) क्षर (पुरुष) सर्वाणि भूतानि ।

VIII 4

XV 16

In the light of the passages in (a) (A) these verses should be taken as dealing with the bodies in which the souls are encased

Similarly प्रलीयते in भूतग्राम भूत्वा भूत्वा प्रलीयते in VIII 18 should refer to the bodies of the भूतस (souls in bodies). The same interpretation should be given to नश्यत्सु in सर्वेषु भूतेषु नश्यत्सु—VIII 20 So also समव in समव सर्वभूतानां ततो भवति भारत in XIV 3 4 would refer to the appearance of the bodies of the भूतस (souls in bodies) "सर्वभूतानि कौन्तेय प्रहृतिं याति मामिवाम् ।" (IX. 7-8 10) should be interpreted in the light of आनन्द प्रयन्तमिमविद्यति (Tai Upa III. 6) and, then प्रहृति will also mean the चेतन ब्रह्मन् thought of as प्रहृति (Vide our Notes on IX. 7 8 10 and our Interpretation of Bra Su I 4 23-27)

(ii) Secondly, we may note that the origin of भूतस

is described in the Gita as taking place from a living or spiritual principle called in VII 5-6 a power or प्रवृत्ति of the Lord

(a) अपरेयमितस्त्वया प्रकृतिं विद्धि मे पराम् ।

जीवभूता महाबाहो ययेद भायत जगत् ॥

VII 5

एतद्योनीनि भूतानि सर्वाण्युपधारय ।

अहं कृत्स्नस्य जगत् प्रभव प्रलयस्तथा ॥

VII 6

As we have shown, this must refer to अक्षरब्रह्म as the प्रकृति and कृष्ण as the पुरुष and beings are said to be born of those two

(b) So, also क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ in XIII 26 महद्ब्रह्म and कृष्ण in XIV 3-4, प्रकृति and कृष्ण in IX 8-10

(iii) We must also note here that in Brahmasutra I 1 the author collects all the Srutis in which the beings (भूतानि) are said to be born of Brahman itself

We here mention some of the Srutis —

(a) आनन्दो ध्येव सखिमानि भूतानि जायते । आनन्देन जातानि जीवन्ति ।
आनन्दं प्रयत्यमिसविशन्तीति ॥

Tai Upa. III 6

(b) सर्वाणि ह वा इमानि भूतान्याकाशदेव समुत्पद्यत आकाश प्रत्यस्त यतिः ।

(Chā Upa I 9 1)

Also there are other Srutis like यत्तदद्रेश्यमप्राप्तमगोत्रमवर्णम
चक्षु श्रोत्र तदपाणिपाद नित्यं विभु सर्वगत सुसुप्त तदव्यय तद्भूतयोनिं परिपश्यति
धीरा ॥

(Mu Upa I 1 6).

We may sum up the above facts as follows —

(1) (A) There are so many verses in the Gita which prove that 'भूतस' means 'souls in the bodies'

(B) When भूतस are described as क्षर (भाव or पुरुष), the sentence refers to the bodies of the भूतस ' beings ' or 'embodied souls' So, the birth and disappearance of souls would refer also to the bodies of the भूतस

(ii) प्रकृति (= परा प्रकृति) in VII 6 is declared to be जीवभूता, i e a life-principle, a principle which is living and we have shown it to be Aksara of Br Upa III 8 8 Similarly, क्षेत्र is also a living conscious principle भूतस are said to be born of परा प्रकृति, क्षर, etc

The part of the Lord as the वाङ्मय विना (XIV. 4, VII 19 A, X 39) also shows that the principle which plays the part of the mother should also be a conscious living principle (iii) In the Upanisads 'Brahman' itself is declared to be the source of मृतस and the author of the Brahmasutra has explained the Srutis in question as treating of Brahman (iv) We may also add that the author of the Brahmasutra seems to refute the view that प्रकृति (even the परा प्रकृति) is a principle to be distinguished from Brahman by asserting that the प्रकृति is itself Brahman. One of his arguments is that the rise and disappearance of मृतस are in the Sruti declared to be taking place directly from Brahman, and therefore the principle called प्रकृति in the Gita should be interpreted as Brahman itself (Vide Bra Su I 4 23-27) His another argument is that 'Brahman is said to be the Yoni 'source of birth' of the मृतस

For these reasons we suggest that अव्यक्त in VIII 18-19 from which the मृतस are said to be appearing and into which they are also declared to be disappearing should be interpreted as a living conscious principle The eighth Adhyaya should be taken here as stating its own theory of creation and it is therefore not necessary that the theory of this Adhyāya should be the same as that of the other Adhyāyas of the Gita Thus e g, in VII 5-6 also the origin of मृतस is mentioned, as also in several other passages of the Gita But the association of Brahma (ब्रह्म) with the appearance of the मृतस and their "dissolution" is stated only in this Adhyaya (VIII) So, we suggest that the Avyakta in v 18-19 which will be *ajara* Avyakta in the light of v 20-21 should be interpreted as a *living principle* [governed by Brahma (ब्रह्म)] from which the (living) beings "are produced In fact this lower Avyakta will be an aspect of the higher Avyakta which also like the Puruṣa will be an aspect of the Reality itself Very probably the reason of two Avyaktas

or, in more exact language two aspects of the Avyakta (e g , of the Katha Upanisad III 11) being mentioned here instead of one is the association of Brahma with the creation of beings in these verses (in this Adhyaya only) This lower Avyakta is the प्रकृति-अव्यक्त or योनि-अव्यक्त as distinguished from the higher Avyakta which may be called the धाम-or पद-अव्यक्त Avyakta the Abode of Kṛṣṇa (VIII 21) and the goal of the seekers For this higher Avyakta the Gīta reserves a name which had already become a technical name in its days because it was in vogue since the time of the Oldest Upanisads, viz the word ' Aksara '

The exact identification of any two or more principles in the different Adhyayas of the Gīta is neither meant by the (last) compiler of the Gīta nor can it be shown to be satisfactorily possible also But, for the purpose of study we may say that the परा प्रकृति of VII 5 will be like the अपर अव्यक्त of VIII 18-19 Both are a form of the Aksara Brahman and form an aspect of It which may be called ' प्रकृति ' or " the प्रकृति aspect ", or the " परा प्रकृति ", if we wish to distinguish it from the प्रकृति the source of the elements

The Gīta has made a distinction of the various capacities of the ultimate Reality by calling one part or aspect of it अव्यक्त (the भूतप्रकृति aspect), another the पर अव्यक्त ' or धाम one of the two goal-aspects, viz., the nirakara aspect of the goal while a third aspect of the Reality is called the पुरुष, viz., the sakāra aspect of the goal The contribution of the Gīta to our Philosophy lies in its making out this स्वगतम् in Brahman itself It was a step towards making the Vedānta a dualistic or pluralistic School This may be called the Smarta Vedānta. It appears as a पुरुष in the Brahmasūtra

19-20 (1) Now we shall mention the views about the अपर or lower Avyakta and पर Avyakta (VIII 18-20) taken by several commentators and modern scholars

(a) Sankara explains the lower अव्यक्त as अव्यक्त प्रजापतेः स्वापा वस्था As he himself says this interpretation is suggested to him by the reference to (ब्रह्मण) अक्षरायमे in the verse In his commentary on v 20 he explains the lower Avyakta as अविद्या which is the बीज of भूतग्राम

[Sankara explains भूतग्राम as स्वावरनङ्गमरुक्षण भूतसमुदाय and भूतेषु in v 20 as ब्रह्मादिषु This shows that he has to take beings as souls in the bodies ' There is no mention here of the creation of elements]

The higher Avyakta is explained by Sankara as ' अक्षराय पर ब्रह्म (v 20)

In his commentary on Bra Su I 1 Sankara has explained several Srutis (e g आनन्दो ध्येव खल्विमानि भूतानि जायन्ते—Tal. Upa. III 6, सर्वाणि इ वा इमानि भूतान्यानाशादेव समुत्पद्यन्ते अकाश प्रत्यस्त यन्ति—Chā Upa I 9 1, etc etc) as dealing with Brahman, and in his commentary on Mu Upa. I 1 6 (यत्तदद्रेरयम्, तद् भूतयोर्नि परिपश्यन्ति धीरा) he has explained the particular principle which is the source of भूत, as ब्रह्म itself

If we interpret अविद्या (Sa Bhāṣya on v VIII 20) as an aspect of अक्षराय पर ब्रह्म, then we can reconcile his गीताभाष्य with the सप्तभाष्य and उपानिषद्भाष्य But this is not possible. We, therefore suggest that the Gīta here splits up the old well-known (Cf सद्ब्रह्मे in v 18-' which has been technically so called ', and इत्युक्त in v 21 ' it is so called ') principle called either अव्यक्त (Katha Upa) or अक्षर (Mu Upa.) in the Upaniads into two aspects as explained *supra* by us

(b) As is clear from Rāmānuja's commentary on v. 21, he takes the lower Avyakta as अचेतन प्रकृति and the पर अव्यक्त (v 20) as अचेतनप्रकृतिसृष्टा जीवप्रकृति He interprets भूत as विद्यदादि भूत the elements called the Ether etc He distinguishes the अव्यक्त-अक्षर of v 21 from the पर अव्यक्त of v 20 and explains अव्यक्त-अक्षर as अनित्यसगवियुक्त स्वरूपेणावस्थित मुक्तस्वरूपम् He also changes नाम (abode in v 21) to नियमनस्थानम् and says that (the मुक्तस्वरूपम् is the highest or third place of control under the

Lord, the first two places of His control being respectively the Matter (अद्रप्रकृति) and the individual souls (जीवस). In this way by the word धामन् he tries to bring in here his theory of the Lord as the inner Controller (अन्तर्दामिन्). The fact that he gives an optional interpretation of धामन् (अप्रकाश १ c, ज्ञान) shows that he himself feels dissatisfied with his explanation of अक्षर as मुक्तस्वरूप 'the Liberated Souls'.

We must say that Rāmanuja's interpretation of these verses is purely sectarian. He himself is not able to defend his interpretation of अक्षर, as just stated above. It is easy to see that his distinction of अक्षर (v. 21) from the पर अव्यक्त (v. 20) and his method of making two principles out of one is purely unjustifiable. The expression "अव्यक्तोऽक्षरः इत्युक्त" in v. 21 shows that v. 21 is a continuation of v. 20 and Ramanuja totally disregards this sense of continuity in the two verses. His explanation of भूतस as विद्यदादि भूतस is wrong as can be seen easily from the verses about भूतस in the Gita collected by us. The अव्यक्त (v. 18) cannot be said to be 'residing' in the body of the Four-faced One (ब्रह्मा), because no such statement is found in this verse.

(c) Deussen (Der Gesang des Heiligen, Introduction, PP. XVI-XVII) takes the lower Avyakta (the Unmanifest) as the lower Nature (अपरा प्रकृति or, simply, Prakṛti) of God and we may note here that he takes the Para Avyakta as the higher Nature (परा प्रकृति of Adhyāya VII 6) but says that in Adhyāya VIII 20-22 the higher Nature is itself explained as the Purusa (in v. 22), i. e., as God Himself.

We have already refuted these views. The अव्यक्त of v. 18-19 cannot be a Material Principle and the higher अव्यक्त cannot be identified with the Purusa in v. 22, as we shall show *infra*.

(d) Garbe translates अव्यक्त as the Incomprehensible and explains it as the original Matter (प्रकृति ?) He translates भूत as things and identifies the पुरुष in v. 22 with the पर अव्यक्त the highest Spirit. So according to Garbe these verses mention the Prakṛti (of the Sāṅkhya) and the Purusa of the Vedānta. He takes verses 20-22 as later interpolations under the influence of the Vedānta.

(e) Rudolph Otto (The Original Gita PP 72-73) takes verses 17-21 as a comment on v VIII 3, on the divine mode of Being (भाव ?) in Viṣṇu's 'highest place'. He does not agree with Garbe in taking v 20-22 as an interpolation. He takes the lower Avyakta as the cosmic Avyakta into which all (unredeemed) beings submerge. The higher Avyakta is supercosmic which Otto takes as what was subsequently (in Rāmānuja's School also) called the Suddhasattvam, into which those enter who are freed from the world and redeemed. He identifies the higher Avyakta with "the supreme abode" (the Vaikuntha of Ramanuja's School). He seems to distinguish between Aksara (v 21) and Purusa (v 22) because he says 'In going to the supreme abode . . . one can attain to the Supreme God only through Bhakti' (In v 18-22) according to Otto, 'all the emphasis falls on bhakti—on devotion'. Thus, Otto seems to follow Rāmānuja.

(f) Hill takes the lower Avyakta as the unmanifest prakṛti which continually goes forth to manifestation, i.e. the jada Prakṛti, the higher Avyakta as the unmanifest imperishable Brahman, from which there is no return. He identifies the Purusa (v 22) with the higher Avyakta (v 20-21). He explains the Purusa as the same as the jīvātman and also Kṛṣṇa on the strength of Bha Gī II 17 and IX 4 respectively. Thus he follows Sankara.

(g) Dr. Belvalkar takes the eternal Non-manifest as Brahman itself and seems to identify Purusa (in v 22) with the Avyakta-Aksara (in v 21) since he says that to reach this last (=Brahman), Bhakti is the only way.

(b) Tilak interprets the lower *Avyakta* (v 18-19) as the *Prakṛti* of the *Sāṃkhya* the higher *Avyakta* as *Brahman* and does not seem to distinguish the *Puruṣa* of v 22 as higher than the higher *Avyakta*

(i) Sir Radhakrishnan (*Indian Philosophy* Vol I P 533) seems to follow Sankara

(j) Principal Das Gupta (H I P, Vol II, P 473) — "But the word *avyakta* in the neuter gender means a category which is a part of God Himself and from which all the manifested manifold world has come into being. This *avyakta* is also referred to as a *Prakṛti* or nature of God, which, under His superintendence produces the moving and the unmoved—the entire universe (Bha GI IX 10) But God Himself is sometimes referred to as being *avyakta* (probably because He cannot be grasped by any of our senses), as an existence superior to the *avyakta*, which is described as a part of His nature, and as a category from which all things have come into being (Bha GI VIII 20-21 also IX 4) This *avyakta* which is identical with God is also called *akṣara*, or the immortal and is regarded as the last resort of all beings who attain their highest and most perfect realization. Thus, there is a superior *avyakta*, which represents the highest essence of God, and an inferior *avyakta* from which the world is produced. Side by side with these two *avyaktas* there is also the *prakṛti*, which is sometimes described as a coexistent principle and as the *māyā* or the binding Power of God, from which the *guṇas* are produced." Also (*Ibid*, P 476) — It has just been remarked that the *Gita* recognizes two different kinds of *avyaktas*. It is the lower *avyakta* nature of God which has manifested itself as the universe but there is a higher *avyakta*, which is beyond it as the eternal and unchangeable basis of all. It seems very probable therefore, that *Brahman* is identical with this higher

avyakta But, though this higher *avyakta* is regarded as the highest essence of God, yet, together with the lower *avyakta* and the selves, it is upheld in the super-personality of God".

So Das Gupta takes the lower *avyakta* as a part of God's nature. He takes *भूतानि* as all things, i. e., the world perhaps because the word *व्यक्त* occurs in v 18, which he translates as "all the manifested manifold world". But he seems to distinguish this lower *avyakta* from the *prakṛti* which is called *maya* and to identify this lower *avyakta* with the *prakṛti* which produces the moving and the unmoved—the entire universe. If so, his view will be the same as proposed by us (Ibid P 526). But we are not sure of it because he does not take *भूतानि* as 'souls in the bodies' and does not clearly say that the lower *avyakta* would be a principle like the *ananda*, the *ākāśa*, the *prāṇa* etc. the *akṣara* (Mu Upa L 1) from which the appearance and disappearance of *भूत* is described in the Upanisads (Brā Su. I 1).

Das Gupta's identification of the higher *avyakta* with Brahman is quite proper, though he describes it as very probable.

In fact this identity is more than probable; it is a fact, because v. VIII 22 can be easily, and, in our opinion it must be interpreted to mean that the Puruṣa who, obtainable by one-minded devotion, has all beings within Him and who pervades all this (world) is above or higher than (*parah*) this latter *avyakta* called also *akṣara*. So that Das Gupta is not correct in his interpretation of v 22, in which he takes God (*para puruṣa*) as identical with the superior *avyakta* or *akṣara*. The interpretation of v 22 proposed by us is justified by Bhā Gī XIV 27 in which Das Gupta finds a statement that the super-personality of God is higher than the higher *avyakta* itself (Vide also *ibid* P. 478 and P 524).

22 (1) Our conclusion In the above lines we have discussed the views of several ancient and modern authorities on Bha. G. VIII 18-21 and also VIII 22 We need not discuss v. VIII 20 separately once again The meaning of पुरुष is that of a particular shape, i.e., the human or personal aspect, which we prefer to call the sakara aspect (the akara or shape being that of man) The aksara or avyakta aspect is thought of as being the nirakara aspect The akara is a divine one, not due to a body like that of man The same is called rupa and the two aspects are rupavat and arupavat in the Brahmasutra The latter work also uses the word purusa and purusa vidha for the sakara aspect That prasthanakriti criticises the Gitā's view placing the sakara aspect above the nirakara and establishes the unity and equality of status of both the aspects [In our opinion the Brahmasutra deals with this view as with a Purvapaksā based upon the Earlier Metrical Upanisads (particularly the Katha and the Mundakā) Vide our Interpretation of Bra. Su. I 2 23 (रूपोप-यासाच), III 2 14 (अरूपवदव हि तस्यभावात्वाद) III 3 31 (पर सेतुन्नानसंबन्धभेदेव्यपदेशेभ्य), also I 2 26 (पुरुषविधमपि नैनमभायत एके), etc in our Interpretation of the Brahmasutra

Sankarā explains the word पुरुष 'etymologically (पुरि शय नात्पूर्णात्वाद्वा) but thereby he misses the point emphasized in the Gitā It must refer to person or 'man' the conventional sense of the word

(2) पुरुष स पर पाथ = यस्मान्त स्थानि भूतानि येन (च) सर्वमिदं तत् स भक्त्या लभ्य पुरुष पार्थ अस्मादभ्यक्षादक्षराख्यात् पर ।

For this interpretation compare

(a) अ-यच्छात्पुरुष पर सा वाष्ठा मा परा गति (Katha Upan III 11)

(b) अक्षरात्परत पर (Mu Upan II 1-2)

(3) The latter half of v. 22 is to be compared with

(a) Bha. G. IX. 4

गया तत्तमिदं सर्वं जगद-दफयूर्तिना ।

मत्स्थानि सर्वभूतानि न चाहं तेष्ववस्थित ॥

As Adhyāya VIII identifies Kṛṣṇa with अविवक्षित aspect and not with पुरुष we find the word पुरुष in VIII. 22 instead of बह्वर्त्तुनादक्षरात् पर etc We need not and should not identify this पुरुष with कृष्ण particularly in this Adhyāya VIII

(b) For the meaning of ततम् compare

(१) यत् प्रवृत्तिभूतानां येन सवमिदं ततम् । XVIII 46

and अविनाशि तु तद्विद्धि येन सवमिदं ततम् । II 17

We suggest that ततम् should mean "spread out", i. e., created Vide Notes on II 17 In ऋ. स. II 19 the world is compared with सवेष्टितं and प्रसरितं पट Moreover, ततम् does not seem originally to mean 'pervaded'

(4) We may here add that Father J N Rawson (The Katha Upaniṣad, P 141) interprets Katha Upaniṣad III 11 in such a way as to explain the *puruṣa* as a principle above the *Avyakta*

(5) भक्त्या—Sankara—ज्ञानलक्षणया and he explains अनन्यया as आत्मविषयया But to us it seems to mean 'devotion fixed upon solely the Puruṣa We have already explained भक्ति as love for the Lord

(6) भक्त्या—Sankara—वार्थभूतानि—But the Gītā seems to emphasize the fact that the Puruṣa transcends the world of beings rather than that of the world of beings being an effect of the Lord

23 (1) Garbe and Belvalkar (Bāsu Mallik Lectures, Vol 1, P 93), and Rudolf Otto (The Original Gītā, P 222) take VIII 23-28 as a later interpolation According to Rudolf Otto it is a passage of mythical eschatology of the two Paths of Devayāna and Pitryāna

In our opinion this passage must be as old as any other passage of this Adhyāya, because this has connection with one of the questions asked by Arjuna, ११२, How the Lord is to be known at the time of departure from the world (v 2 B) The answer to that question would be according to the author of the Gītā incomplete if these verses (23-28) were not told The goal is the same as

Aksara (v 21) or Purusa (v 22) but in the case of योगिन there is a time-condition for reaching it (v 24), if they depart from the body during the दक्षिणायन they go upto the Moon only and return without reaching the goal

(2) We may say even here that these two Paths are stated here with reference to the योगिन 1, e, those who follow the Path of meditation: e, ध्यानयोग, as stated in v. 10 12-13 Those who know the Lord or the Aksara and remember the same always (v 6 7, 8) and follow the Karmayoga (v 7) or the Sannyāsa (v 10) or those who devote themselves to the Lord according to the Path of Devotion (v 22) reach their goal even if they leave their body during the दक्षिणायना But the योगिन 1 e the dhyānayogin must be careful for leaving their body only during the uttarayana Here four Paths are mentioned, i.e. the Yoga or the Karmayoga (v 7) the Sannyāsa (v 10), the Path of Devotion (v 22) and the Dhyānayoga (v 10 12-13) The attainment of the goal in the last Path is distinguished from the same in the first three Paths This is the meaning of वृ in v 23 If a follower of any Path aims at reaching the worlds upto the world of ब्रह्मा, he is sure to be reborn here in this human world but a follower of dhyānayoga will be reborn here even if he aims at Aksara or Purusa only because he leaves his body during the दक्षिणायना

(3) This time-limit for the dhyānayogin is not in harmony with the Śrauta texts, i.e. the Upanisads The author of the Brahmasutra says that the knower of Brahman who departs from the body leaves it through the one-hundred-and-first artery and pursues the rays of the Sun (Bra Sū IV 2 17-18) He notices a Purvapakṣa that the sage, if he departs at night cannot pursue the rays of the Sun (but must join the smoke ?) The Sutrakāra refutes this Purvapakṣa by saying that the contact of the sage with the rays of the Sun takes place

As Adhyāya VIII identifies Kṛṣṇa with अवियद् aspect and not with पुरुष we find the word पुरुष in VIII 22 instead of बह् नस्मादक्षरात् पर etc We need not and should not identify this पुरुष with इष्ण particularly in this Adhyāya VIII

(b) For the meaning of ततम् compare

(a) यत् प्रवृत्तिभूतात् यत्नः सर्वमिदं ततम् । XVIII 46

and अविनाशि तु तद्विद्धि यत्नः सर्वमिदं ततम् । II 17

We suggest that ततम् should mean 'spread out' i e , created Vide Notes on II 17 In ऋ ष, II 19 the world is compared with सवेष्टितं and प्रसारितं पर Moreover, ततम् does not seem originally to mean pervaded

(4) We may here add that Father J N Rawson (The Katha Upaniṣad, P 141) interprets Katha Upaniṣad III 11 in such a way as to explain the puruṣa as a principle above the Avyakta

(5) भक्त्या—Sankara—ज्ञानरक्षणया and he explains अनन्यया अहमविषयया But to us it seems to mean 'devotion fixed upon solely the Puruṣa We have already explained भक्ति as love for the Lord

(6) अत्र स्थानि—Sankara—शब्दभूतानि—But the Gītā seems to emphasize the fact that the Puruṣa transcends the world of beings rather than that of the world of beings being an effect of the Lord

23 (1) Garbe and Belvalkar (Bāsu Mallik Lectures Vol 1 P 93), and Rudolf Otto (The Original Gītā P 222) take VIII 23-28 as a later interpolation According to Rudolf Otto it is a passage of mythical eschatology of the two Paths of Devayāna and Pitṛyāna

In our opinion this passage must be as old as any other passage of this Adhyāya, because this has connection with one of the questions asked by Arjuna viz How the Lord is to be known at the time of departure from the world (v 2 B) The answer to that question would be according to the author of the Gītā incomplete if these verses (23-28) were not told The goal is the same as

Aksara (v 21) or Purusa (v 22) but in the case of योगिन there is a time-condition for reaching it (v 24), if they depart from the body during the दक्षिणायन they go upto the Moon only and return without reaching the goal

(2) We may say even here that these two Paths are stated here with reference to the योगिन १, ०, those who follow the Path of meditation १ ०, ध्यानयोग, as stated in v. 10 12-13 Those who know the Lord or the Aksara and remember the same always (v 6 7, 8) and follow the Karmayoga (v 7) or the Sannyasa (v 10) or those who devote themselves to the Lord according to the Path of Devotion (v 22) reach their goal even if they leave their body during the *daksināyana* But the योगिन १ ० the dhyānayogin must be careful for leaving their body only during the *uttarāyana* Here four Paths are mentioned, viz the Yoga or the Karmayoga (v 7) the Sannyasa (v 10), the Path of Devotion (v 22) and the Dhyānayoga (v 10 12-13) The attainment of the goal in the last Path is distinguished from the same in the first three Paths This is the meaning of ३ in v 23 If a follower of any Path aims at reaching the worlds upto the world of ब्रह्मा, he is sure to be reborn here in this human world but a follower of dhyānayoga will be reborn here even if he aims at Aksara or Purusa only because he leaves his body during the *daksināyana*

(3) This time-limit for the dhyānayogin is not in harmony with the Srauta texts, १ ० the Upanisads The author of the Brahmasutra says that the knower of Brahman who departs from the body leaves it through the one-hundred-and-first artery and pursues the rays of the Sun (Bra Su IV 2 17-18) He notices ३ Purva pakṣa that the sage if he departs at night cannot pursue the rays of the Sun (but must join the smoke ?) The Sutrakāra refutes this Purvapakṣa by saying that the contact of the sage with the rays of the Sun takes place

as long as his body exists (i. e., before he leaves the body through the artery), as is shown by the Śruti (Bra. Sū IV. 2. 19). For this very fact of the sage's contact with the rays of the Sun before he leaves the body, we must admit that the contact takes place even if he leaves the body during the daksināyana also. (Bra Sū. IV 2 20) Thus, the author of the Sūtras refutes the view that if the Brahmajñānin departs during the daksināyana, he can join only the smoke, the night, etc., and cannot reach Brahman but returns after reaching (and enjoying in the world of) the Moon

He further notices that the Gītā Smṛti makes a statement about the two Paths (Devayana and Pitryāna), which assures the attainment of Brahman if the knower of Brahman departs only at day and that too during only the *uttarayana*, but, says the Sutrakāra, two facts must be noted here, i. e., (1) The Gītā Smṛti makes this statement only with reference to the yogins (i. e., the dhyānayogins) and (2) it being a statement by the Smṛti is not so authentic as the one made by the Śruti which is accepted by the Sutrakāra (Bra Sū IV. 2. 21).

(4) Sankara's commentary on Bra Sū IV 2 21 runs as follows—

सूत्र—योगिनः प्रति च स्मर्यन्ते स्मार्ते चैते (Br. Sū IV. 2. 21)

शा. भा—योगिनः प्रति चादमहरादि कालविनियोगोऽनावृत्तये स्मर्यन्ते (in Bha Gl. VII 24) । स्मार्ते चैते योगसंख्ये न श्रौते । अतो विषय-भेदात्प्रमाणविशेषाच्च नास्य स्मार्तस्य कालविनियोगस्य श्रौतेषु विशानेध्वत्तारः । ननु—'अग्निज्वोतिरहः शुद्धं पद्मामा उत्तरायणम्' । 'भूमौ रात्रिस्तथा कृष्ण पद्मास्ता दक्षिणावणम्' (Bha Gl. VIII. 24, 25) इति च श्रौतावेतौ देवयानेषु तथापौ प्रत्यभिनिवृत्ते स्मृतावपीनि । उच्यते—'त कालं पश्यामि' (Bha. Gl. VIII. 23) इति स्मृतौ कालप्रतिज्ञानादितोषमाशङ्क्य परिहार उक्तः । यदा पुन स्मृतावप्यभ्यावा देवता एव आतिवादनयो गृह्यन्ते तदा न बक्षिदितोष इति ॥

It will be seen that Sankara is wrong in interpreting एते as एत योगसंख्ये, as एते must refer to गणौ (in Bha. Gl.

VIII 26) or to सृती (Bha GI VIII 27) or to देवयानपितृयान taken as understood in the Sūtra on the ground of the context. *Moreover, Sankara having first interpreted the Sutra correctly, raises a Purvapaksa (ननु etc) and tries to show that the Sutrakāra's refutation will not stand if the verses of the Gītā are understood as referring to अग्नि, ज्योति, etc. which are not the periods of time but the deities who carry the sage to Brahman on the arcirādi Path

Sankara is anxious to reconcile the Gīta with the text of the Upanisads, since he is not bold enough to reject the Gīta Smṛti on the ground of the dictum विरोधे त्व नपेक्ष स्वादसति ह्यनुमानम्—“A Smṛti text which contradicts a Sruti text should be disregarded, but if there is no contradiction between a Smṛti and a Sruti, the Smṛti may be supposed to be supported by a Sruti which may be assumed to have once existed, but now lost because according to our tradition many Srutis have been already lost (Jar Su I, 3 3) ” But this reconciliation in the present case (Bha GI VIII, 24-25 and Cha Upa VIII 6) is possible only if अह, शुद्ध etc. in the verses of the Gīta mean the आतिवाहिकी देवता just as अग्नि and ज्योति So Sankara is willing to take अह, शुद्ध, षण्मासा and उचरायणम् as the deities which conduct the sage on his way to Brahman on the ground that अग्नि and ज्योति are certainly* the conducting deities But this interpretation is against the very express word of the Gītā (viz, यत्र काले त कालं यद्वापि), which says that the Lord describes only the time and hence shows that the verses deal with the time and not with the आतिवाहिकी देवता

Sankara in his commentary on Bha GI VIII 24 refers to what he has written in his Bhāṣya on Bra Su IV 2 21 He says ~“ Just as अग्नि and ज्योति are two deities on the Devayāna Path, so also the Day, the Bright Half, the Six Months of Northern Solstice (the Sun's going to the

Northern Course) are deities indicating the way, i. e. are the आतिवाहिकी देवतास (deities which conduct the Brahma-jñānin on his way to Brahman) and not time-periods or time-deities, we have established this elsewhere (एति स्थितोऽयत्र न्याय in Sa. Bha)” Thus, he depends upon his own reconciliation of the Gita verses with the Srutis of the Upanisads, and does not wish to follow the view of the author of the Sūtras His words (देवता एव मार्गमूला) mean आतिवाहिका देवता and not कालाभिमानिनी देवता.

As the verses clearly say that they deal with the time (काल—v. 23), any interpretation not taking अह, शुद्ध, etc. as referring to time is not in harmony with the very text of the Gītā So, Sankara does not seem to be correct here

(5) प्रणतवेदितब्रह्मज्ञानाम्—It is not stated in the verses that the seeker whose mind is fixed upon the Pranava is the topic here The verses deal with those who know Brahman (directly or through the Pranava).

(6) कालान्तरमुक्तिमात्रम्—Vide our Notes on कमेनेतिवाक्य शेष in शं भा on v. 24 *infra*

(7) इतरमार्गस्तुल्यम् = अनाशुचिमार्गस्तुल्यम्

(8) यत्र काले प्रयाता इति व्यवहितेन संबन्ध—Sa Bhāṣya Sankara is right in connecting यत्र काले with प्रयाता (and separately taking it with अनाशुचि यान्ति)

(9) अनाशुचिम्—Of अनाशुचि शब्दादनाशुचि शब्दात्। (Bra Su. IV. 4. 22)= मोक्ष

(10) योगिन—Sa. Bhāṣya—योगिन इति योगिन कर्मिणश्चोच्यन्ते—Sankara interprets योगिन to mean the कर्मयोगिन and the Ritualists, i. e. those who like Janaka do their duties without aiming at their rewards and those who perform the rites with a desire for their rewards

In fact, in harmony with his commentary on Bra Su IV 2. 22 Sankara should take योगिन to mean ‘ योगिन सांख्यश्च ’ (Vide Sā Bhāṣya on Bra. Su IV 2 22), because he takes एते in Bra Su IV. 2 22 to mean योगमार्गवे

The reason why Sankara takes कर्मिण as understood is

the mention of चाइत्यस ज्योति in v 25 and that of ऋदाविद in v 24 Sankara wants to reconcile the Gītā with the Upanisads on the point of the return and non-return (आवृत्ति and अनावृत्ति) so he says that the ऋदाविद do not return while the कर्मिण go up to the world of the Moon (as stated in the Upanisads) and return after enjoying the reward of their sacrifices and other religious merits To establish this conclusion, he prepares the ground by quietly adding कर्मिण to v 23 He wants to justify this addition and therefore he gives the argument that the Ritualists are in a secondary sense योगिन्स and therefore the word योगिन can mean कर्मिण as well

But there is no doubt that योगिन here means ध्यानयोगिन , because, as we have already said, 'योगिन' are distinguished from the कर्मयोगिन , यतय and the followers of the Path of Bhakti (Vide Note on v 23) Sankara does not explain the word योगिन् in v 27 and 28 as both योगिन् and कर्मिन् Moreover, v 27 says that the yoga who knows these two Paths is never perplexed or bewildered This will be meaningless if the योगिन् were not one who can by his power of the practice of meditation stay in the body and leave it only when it is day and the उत्तरायण even if the body is diseased or wounded as did Bhishma who lay on the bed of arrows

We may also notice in this connection that even in the Cha Upa Sruti (VIII 6 6) as well as the Br Upa Sruti (IV 4 2), there is a reference to a practice which may be connected with a practice of ध्यानयोग The Srutis run as follows —

(1) शत चैवा च हृदयस्य नाटयस्तासा मूर्धनिमग्निं सुतैका ।

तयोर्ध्मावन्नमृतत्वमेति विश्वहृद या उत्क्रमणे भवति ॥

(Cha Upa VIII 6 6)

(2) तस्य हेतस्य हृदयस्याग्र प्रचोतते तेन प्रचोतेऽप आत्मा निष्कामति चक्षुषो वा मूर्ध्नो वा वेभ्यो वा शरीरदेशेभ्य । (Br Upa IV 4 2)

The reference to the departure of the soul of the

through the head (i.e., the artery in the head) may be associated with a yogic practice. In the Upanisads themselves, however, no yogic practice is mentioned and the Sutrakara says that it is (1) the power of the Vidya, (2) the remembrance that the gait depends upon Him and (3) the Grace of the Lord present in the heart—it is these three factors that make the sage depart through the artery in the head. But the Gītā talks of a sage who leaves the body through the head only by his own power of the Yogic practice and who is sure of his ability to leave the body at a time that suits him only and to postpone his departure till then. This seems to be the sense of v 27A.

For these reasons we suggest that *yoginah* in VIII 23 and also in Bra. Su IV 2 21 should mean *dīyanayoginah* only.

(11) प्रयाता—Sa. Bhāṣya—मृता—But मृता would mean that the yogin has no power to start at a time of his own choice. In fact the Gītā wants to say that the yogin has his own choice of time of departure from the body and that he can postpone going also.

24 (1) त कालमाह—Sankara's Introduction to v 24 is in harmony with his first interpretation of the words अह, शुक्ल etc and even the words अग्नि and ज्योति. So, it should be taken as authentically Sankara's own.

(2) अग्नि and ज्योति—Sankara at first takes these two also as कालाभिमानीनी देवता. But in the next moment he suggests another interpretation:— 'the two deities as stated in the Sruti' (अथवाग्निज्योतिषी यथाश्रुते एव देवते ।) And he says that the reference to the time of departure in v 23 will be justified even if अग्नि and ज्योति were the deities of the Sruti, because even in the second interpretation of Sankara काल in v 23 will refer to three out of the five items mentioned in v 24 and these three are कालाभिमानीनी देवताः एतः, अह शुक्ल and प्रमाणा उच्यन्ते. So यत्र काले refers

to the majority of items stated in v 24, as does the expression आम्रवण " a forest of mangoes "

Though Sankara here says that अह, गुरु, and षण्मासा उत्तरायणम् are time-deities he finally gives up that interpretation and takes अह etc also as मार्गभूता देवताs like अग्नि and ज्योति So he is unable to explain यत्र काले and त कालं वक्ष्यामि as referring to time at all

(3) Now, what are the two deities अग्नि and ज्योति stated in the Sruti ? The Srutis (Chā Upa V 13 and Br Upa VI 2 15) mention only the Light (of the Sun), *विज्*, अग्नि, which may be identified with the Rays of the Sun in Chā Upa VI 8 5 And Sankara in his commentary on Bra Su IV 3 2 says that this अग्नि or these रश्मय are the same as अग्निरुक् in Kau Upa I 3

Thus, it will be seen that even if we consult Sankara's commentary on Bra S: IV 3 1-2 we cannot locate अग्नि and ज्योति as two ' देवताs ', deities So Sankara in his interpretation of अग्नि and ज्योति in Bha GI VIII 24 seems to be vague

We suggest that अग्नि and ज्योति or at least अग्नि is not a देवता at all (देवता = आतिवादिष्यी देवता)

In Note (10) above, we have quoted Br Upa IV 4 2 in which it is stated that the tip of the heart of the sage is lighted up and by that burning light (प्रद्योत) this soul goes out of the body either through the eye the head or from other parts of the body We suggest that it is this mystic fire to which the word अग्नि in VIII 24 refers and ज्योति may refer to अग्नि in Chā Upa V 10, *विज्*, तेऽग्निषमेवाभिसम्भवत्यग्निषोऽहरद्द आपुष्यमाणपशुमापूर्वमाणपश्याणा-पशु दददति मानास्तान् मासेभ्य सवस्तर सवत्तरादादित्यमादित्याचदमस चद्रमता विपुत तःपुष्वोऽमानव स एनात्रद्वा गमयत्येव देवभान एषा इति ॥ ज्योति would correspond to अग्नि in this passage, which is interpreted as the Rays of the Sun by Badarayana and Sankara

So धूम in v 25 would not mean the ordinary smoke

or even the smoke of the sacrificial fire but it must mean the absence of the Rays of the Sun or Darkness (of the night) अग्नि is the same as the Light of the Day

We must add that the above interpretation of अग्नि-ज्याति and धूम (v 24, 25) is only an inference based upon a comparison of the Gita with the Upanisadic text and is not supported by a revealed text

(4) The Gita does not mention all the stations on the Devayana or the Pitryana Path. The above Sruti (Chā Upa V 10 2) mentions most of them. There are other Upanisadic texts which mention some more stations. The author of the Brahmasutra has tried to make out a list of these stations in a proper order (Bra Su IV 3 1-2) and Sankara has tried to locate even some more stations from some more Srutis. We have shown elsewhere that this effort of Sankara is not in harmony with the Sutrakāra's own view (Vide our Interpretation of the Brahmasutra)

In our Note 2 on VIII 16 we have stated all the stations on the Devayana Path

It should also be remembered that these names are not mere stations, but they are the Conducting Deities (आतिवाहिकी देवताः—Vide Bra. Su IV 3 4)

(5) क्रमेणेति वाक्येण—Sa Bhāṣya. According to Sankara's school, a sage who knows Brahman in this life has not to go to Brahman since he argues that one who knows Brahman becomes Brahman or knows himself as Brahman. He supports his view by quoting the Brhadāranyka Upanisad (IV 4 2) न तस्य प्राणा वक्रामन्ति . His vital airs and senses do not depart from the body'

It must be noticed however that Sankara's argument though logical and his doctrine though perhaps more rational do not agree with the express sense of the text of the Gita and of many Upanisadic Srutis. Even the Br Upa. Sruti quoted by Sankara (न तस्य प्राणा वक्रामन्ति) is

interpreted by the author of the Brahmasutra to mean "His senses do not depart from him (तस्य = तस्मात्)" The Sutrakāra says that न तस्य प्राणा उत्क्रामन्ति is the reading of the काण्वशाखा and it should be interpreted in the light of the reading of the माध्यन्दिनशाखा, viz, न तस्मात्प्राणा उत्क्रामन्ति— "His senses do depart but not from him, but rather along with him'.

We suggest that the Sutrakāras insistence to interpret the काण्व पाठ in the light of the माध्यन्दिन reading is probably due to his preference for the Cha Upa Sruti on this point, if it be so, his method of interpretation is also sectarian.

The above-mentioned examples of the method of interpretation adopted by Sankara as well as by Badarayana support only the historical and comparative method of interpretation of the modern scholars

Vide our Interpretation of the Brahmasutra on Bra Su IV 2 12-14

Probably there is no passage in the Gītā denying the departure (उत्क्रान्ति) or going (गति) of the Brahma-jñānin to reach his Destiny

25 (1) धूम-Vide Note (3) on v 24

Some say that the word धूम is used satirically The word अवि is then taken to mean the jñāna the light of Brahavidyā Of विद्यासामर्थ्यात् in तदाकाऽप्रज्वलन सत्प्रकारेणदारे विद्यासामर्थ्यात् तच्छेषगत्यनुसृष्टियोगाच्च दार्दानुगृहीत शताधिक्या । (Br: Su IV. 2 17). But this secondary interpretation of अवि is not consistent with अह शुक्ल, etc which all refer to the Light, similarly धूम if interpreted as 'Ignorance' will not be in agreement with the literal sense of रात्रि. etc.

We have quoted (in Note 3 on v. 24) the text about अवि etc The text about धूम माग runs as follows —

अप य इमे प्राप्ते श्वापूर्ते दत्त मित्युपासते ते धूममसिभवति धूमादादि रात्रेरपरपक्ष्मपरपक्षाद्यान्वद् दक्षिणैति माता*स्नात्रैवे सवत्सरमसि प्राप्नुवन्ति ॥ ३ ॥

मासेभ्य पितृलोक पितृलोकादाकाशमाकाशाच्चन्द्रमसमेव सोमो राजा
 तद्देवानामन्न त देवा भक्षयति ॥ ४ ॥ तस्मिन्वावद् सपातमुषित्वायैतमेवाध्वान
 पुनर्निवर्तन्ते यथेतमाकाशमाकाशाद् वायु वायुर्भूत्वा धूमो भवति धूमो भूत्वा
 भवति ॥ ५ ॥ अन्न भूत्वा मेवा भवति मेवा भूत्वा प्रवर्षति त इह ग्रीहिदवा
 ओषधिवनस्पनयस्तिलमाषा इति जायन्तेऽतो वै स्रु दुर्मिध्रपतर यो यो ह्यन्नमत्ति
 यो रेत सिचति तद्भूय एव भवति ॥ ६ ॥ तद्य इह रमणायचरणा अभ्यासो ह
 यत्ते रमणीया योनिमापयेन् ब्राह्मणयानि वा क्षत्रिययोनि वा वैश्ययोनि वाथ य
 इह कपूयचरणा अभ्यासो ह यत्त कपूया योनिमापयेन् श्वयोनि वा शूकरयोनि
 वा पाण्डालयोनि वा ॥' (Cha Upa V 10 3-7)

We have given a long quotation because it seems to give us a more plausible interpretation of धूम, since here we have the evidence of a text and not of a conjecture as given above. From this passage we know that धूम is the form of a cloud before a cloud becomes as solid as अन्न and मेघ 'धूम occurs in the starting point (ते धूममभिसभवन्ति) and also in the return journey (वायुर्भूत्वा धूमो भवति). When one starts, he is born towards the smoke, while when one returns, he assumes the form of smoke.

There is a passage in the पञ्चाग्निविद्या—Br Upa VI. 2 14, 15, अग्नेनमद्ये हरन्ति तस्याग्निरवाग्निमवति समिस्तिमिद्धूमो धूमोऽचिरचि-
 रज्ञारा अज्ञारा विस्फुलिङ्गा विस्फुलिङ्गास्तस्मिन्नेतस्मिन्नग्नी देवा पुरुष जुहति तस्या
 आदृत्यै पुरुषो भास्वरवर्णं सभवति ॥ १४ ॥ ते य एवमेतद्दिदुर्वैचामी अरण्ये मदा
 सत्वमुपासते तेऽचिरभिसभवति . ॥ (Br Upa VI. 2 14-15) In this पञ्चाग्निविद्या not only धूम is mentioned five times, but अग्नि, समिध्, (धूम), अग्नि अज्ञारा, and विस्फुलिङ्गा are also mentioned. As VIII 25 mentions only धूम, it is the धूम as in वायुर्भूत्वा धूमो भवति and धूममभिसभवन्ति.

For the above reasons we do not think अग्नि and ज्योति in v. 24 are respectively the funeral fire in which the dead body of the योगिन् is burnt and the flame of that fire, nor will धूम be the smoke of that fire; The ऋद्धाभिन् comes into contact with the rays directly and not through this अग्नि or its flame or its smoke, and the योगिन् in question (VIII. 23-25) is a ऋद्धाविद्. The persons who are dealt with in the पञ्चाग्निविद्या are those who perform the

sacrifices (श्यादिकारिन्ऽ), or, rather, those who are ignorant of the Atman (अन्तर्मदिद्—Vide Bra. Sū. III 1. 6-7). The author of the Brahmasūtra also admits that the yogins in Bh. Gl. VIII. 24-25 are sages who know Brahman and it is therefore that he discusses that passage and criticises that view as a Smārta one in a Pāda (Bra. Sū. IV. 2) dealing with the departure of the sage and not in the Pāda (III 1) which deals with the departure of the sacrificers and those who are ignorant of Atman

The पञ्चाग्निविद्या deals with the sacrificers. Vide Bra. Sū. III. 1.

(2) About भीष्म who postponed his departure till the beginning of the Northern Course of the Sun (for fifty-eight days) see MBh. XIII. 167.

(3) We have already noticed that ज्योतिः is the Rays of the Sun, while the Day, the Bright Half of the month and the Northern Course of the Sun are in the Gitā (VIII. 23-28) meant to indicate the auspicious time for a dhyānayogin to depart from here to reach Brahman (neu.) Similarly the षम seems to us to be explained in the light of वायुभूत्वा भूमो भवति भूमो भूत्वा अग्न भवति (Chā Upa. V. 10 5) and the Night, the Dark Half of the month, and the Northern Course of the Sun also indicate the inauspicious time.

(4) The commentators have discussed a question whether the ज्योतिः, the Day, etc. as also the Smoke, the the Night are conductor-deities who conduct the yogin on his Path to Brahman (v. 24) or to the Moon (v. 25). Śankara says that they are either the time-deities or the Path-deities (= the conductor-deities ?). He does not make a definite statement. Rāmānuja changes the very meaning of the word काल (in v. 23) and interprets it as मार्ग and says the word काल is used instead of मार्ग because a majority of the deities on the Path (मार्ग) are time-deities though they work only as Path-deities (कालशब्दो मार्गस्वाहः प्रवृत्ति संवत्सरान्तकालाभिमानिदेवताभूयस्त्वया मार्गोपलक्षणाथः—Rāmānuja's Bhāṣya on v. 23).

We suggest that the Day, and the Night in the Gītā refer only to the time As to whether the *yogins* are conducted by any deities on their Path to Brahman or to the Moon, we suggest that as the *yogins* are here in the Gītā meditators on OM the Symbol of Brahman (प्रतीक), they are not conducted by the Rays the Day, the Night, but they are lifted up to their Destiny by the Sāmāns (Pra. Upa. V. 5), as stated by the author of the Brahmasutra (Vide our Interpretation of Bra Su. IV 3 15-16)

(5) Ramanuja interprets योगिन as either a ज्ञानिन् (आत्म यावालम्बनिद्) or a भक्त (परमपुरुषनिष्ठ) or even a Sacrificer (पुण्यकर्मन्) According to him the ज्ञानिन् and the भक्त go by the Devayāna (v. 24) while v 25 deals with the Sacrificer (पुण्यकर्मन्) Thus, he totally sets aside the sense of ' ध्यान योगिन् who knows Brahman', taken by the Sutrakara

(6) According to Ramanuja the famous Sutra in Bra Su, ११२ योगिन प्रति च स्मर्यते स्मरते चैते-(Bra Su IV. 2 20) is itself a refutation of the view that Gita VIII 23-28 deals with the time of departure and establishes the Proposition (सिद्धान्त) that the Gita (VIII 23-28) refers to the Paths and not to the time As a matter of fact, the Sutrakara discusses Gītā VIII 23-23 simply because he takes them as dealing with the time (Night and Daksina Ayana—Bra Su IV 2 18-19) and 'gives his opinion that the Gītā passage must be taken as dealing with the dhyānayogin and as teaching a Smarta Doctrine

Rāmānuja's Vedāntadīpa makes it clear that the अग्नि, ज्याति, अर, etc are in his opinion conductors of the योगिन, a majority of conductors being at the same time time-deities (आतिवाहिकगणस्य कालाभिमानिद्वयताविशेषभूयस्त्वन यत्र काल इत्युच्यते).

(7) A foot-note in the Edition of Rāmānuja's Bhāṣya on the Gītā (VIII 24)-(the लक्ष्मावट्टरर मुद्रणालय-Bombay) shows that Rāmānuja takes अग्नि and ज्योति in v 24 as one station (पवन) only, and as referring to अग्नि in the Sruti

(8) Sankara while commenting on Bra Su IV 2. 21 explains the Sutra as he understood it and then he notices

the difference of view between him and Badarayana as to the interpretation of Bhṛ. Gī VIII 23-28 But Rāmanuja gives his own view as that of Badarayana.

Badarayana understood VIII 23-28 as dealing with the ब्रह्मविद् योगिन्, but Sankara and Rāmanuja take the passage as dealing with the ब्रह्मविद् (v 24) and the कर्मिन् or पुण्य कर्मिन् (v 25). Ramanuja takes v. 24 as treating of the भक्त also Both Sankara and Ramanuja are wrong in not taking v 25 as dealing with ब्रह्मज्ञानिन् They quote Srutis (Cha and Br Upanisads) as supporting the view of the Gītā (v 24-25) while the Sutrakara says that it is a Smarta view and not supported by any Sruti and also contradictory to the available Srutis about ब्रह्मविद्'s Destiny. He means that therefore it may be set aside

(9) Sankara explains योगिन् as इष्टाधिकारिन् योगिन्—a Sacrificer. He returns after the Reward of his Sacrifice has come to an end (तत्क्षयान्निवर्तते)

26 (1) शुक्ल कृष्ण गता—The names शुक्ल गति and कृष्ण गति are used by the Gītā for what are called देवगान and चिद्व्यान in the Vedas Aranyakas and Upanisads and अभिमर्गि and धूममार्ग in the later literature

(2) शाश्वते गते—Known from very ancient times

The Gītā does not copy the Upanisads but has its own view about these Paths as we have established above on the ground that unlike the Upanisads the Gītā prescribes the कृष्ण गति also for ब्रह्मविद् The Gītā may be here following a very ancient belief, which has come down by tradition into the popular Hindu religion, as distinguished from the Sruta or Upanisadic Religion.

Some western scholars (J. C Thomson The Bhagavad gita) say that the Gītā here gives a popular superstition and John Davies (Hindu Philosophy, the Bhagavad Gita) considers it unworthy of the author of the Gītā Hill calls this (VIII 23-28) an " obscure passage " Dr Belvalkar

has agreed with Garbe whom Rudolf Otto follows in taking this as a later interpolation

Hill believes that this passage is derived from the teaching in the Upanisads. In his Introduction, 26, he depends more upon the Kausitaki Upanisad than upon the Chā Upa (V 10) He does not seem to refer to the Brahmasutra at all

27 (1) It is stated here that a yogin who knows these two Paths is never confounded and Arjuna is asked to be a yogin at all times

Sankara seems to interpret this statement to mean that a yogin should clearly know that one Path (शुक्ला गति) leads to Non-return and the other (कृष्णा गति) to Return and then no confusion about the two will be possible

Ramānuja says that if a yogin knows this distinction between the two Paths he would not be confounded at the time of his departure but would start by his own Path viz., the Devayana. Thus according to Rāmanuja it is as if a yogin were standing at a road-point where there are two Paths and the yogin knowing the Path where the Day, the Bright Half, etc are the conducting deities would carefully go in that direction. According to Ramānuja's Bhasya on Bra Su IV 2 20 the purpose of the उपसंहार in v 27 (नैत स्ता पाथ जानन् etc) is to lay it down that a yogin should as a part of his yoga remember every day these two Paths (>वदान विवृया गारये गता स्वयेत योगज्ञानथाःनुदिन स्मृतुम्) and Arjuna is advised to always master the yoga which is called अचिरादिगतिचिन्तन (Rāmanuja's Bhasya on the Gītā)

According to Rudolf Otto the view in this passage is foreign to the later (i e., of the Acaryas ?) doctrines of redemption and to Bhakti teaching. ' In v 27, in fact, an evident attempt is made to dispence with it as far as possible, since it asserts that the believer should not allow himself to be confused by these two ways and this most probably means that he need not concern himself about

them " By this interpretation Rudolf Otto seems to support his view and the theory of his guru Prof Garbe that this (VIII 23-28) is a later interpolation

Dr Balvankar—It is thus incumbent upon the yogin to know and abide by the proper time of his death Does he mean 'the yogin should put up with the proper time of his death' or 'the yogin should wait for the proper time'?

Tilak takes the कर्मयोगिन् who is of course मद्राविद् as dealt with in v 24 and कर्मकाण्डिन् or sacrificer in v 25 and says that the कर्मयोगिन् if dead during the उत्तरायण etc, goes to Brahman and the कर्मकाण्डिन् if dead during the दक्षिणायन etc, goes to the Moon and returns to this world after enjoying the reward of his good deeds there According to him v 27 advises Arjuna to select the देवयान and to give up the पितृयान, since Arjuna should be a कर्मयोगिन् knowing मद्रन् and not a कर्मिन् or कर्मकाण्डिन् a pure ritualist doing his duties for the sake of their rewards

According to Sir Radhakrishnan we have in Bha GI VIII 23-26 a reference to the path of the gods through which the samsāris pass (H I P Vol I P 552)

According to Das Gupta (H I P Vol II, P 521)—'Bha GI VIII 24-26 speak of the two courses the path of smoke and the path of light which are referred to in the Chāndogya Upanisad (V 10) The only difference between the Upanisad account and that of the Gita is that there are more details in the Upanisad than in the Gita In his opinion the Gita combines the idea of rebirth on earth with the *deva-yana-pitṛ-yana* idea just as it finds the same traditionally accepted, without trying to harmonize them properly

In our opinion the Gita (VIII 23-26) does not depend upon Cha Upa V 10 or the same tradition as that Sruti and the author of the Brabmasutra has noted this fact and therefore calls this view of the Gītā a *smārta* view Moreover, as this view pertains *only to the dīyanayomīn* who is a मद्राविद्, the question of harmonizing

it with either the theory of rebirth or the reward of the sacrifices (= enjoyment in heaven and then return to this world) does not arise

So much about the combination of अवृत्ति or rebirth with the two Paths of gods and pitrs. But as regards the exact meaning of the Gīta's Paths of gods and pitrs Prof Das Gupta says No very significant meaning can be made out of these doctrines They seem to be but the perpetuation of the traditional faiths regarding the future courses of the dead, as referred to in the Chandogya Upanisad (HIP, Vol II P 520)

We have already noted the view of the Brahmasutra on this point We may here add a note about the original significance of these two Paths, as pointed out by Tilak who seems to us to be the only person to attempt such an explanation According to Tilak (Orion) when the Aryans were living in the Arctic Home they had a day of six months which was a bright period (सुखल—not the bright half of a month) and a night of six months which was a dark period (दुःखल—not the dark half of a month) Here the day and the night of the people in the Arctic Home are measured in the terms of a day and a night of the people living outside the Arctic Home (उत्तर, in India?) were a day (i e the bright period of the Sun's presence) lasted only for 12 hours and a night (i e, the dark period of the Sun's absence) lasted also for the same duration According to Tilak the people in the Arctic Home must have had a belief that if a man died during their bright period of the Sun's course to the north (of the equator?) which being bright was recognised by them and those outside the Arctic Home as their one day (which, in the measure of the day and night of the outsiders, was equal to six months) would get Mokṣa (if he had the required knowledge?) and if he died during their dark period of the Sun's course (to the south of the equator?), he would return to the human world after reaching the

world of the Moon (even if he possessed the necessary knowledge for Moksa)

This is an elaborate theory and requires many assumptions, e g, (1) that the people in the Arctic Home and outside it could come into contact with each other and could reckon time taking as a unit the day and the night of the outsiders, which was the minimum period of the Sun's presence or absence, (2) that both the peoples (in the Arctic Home and outside it) had the same idea of Moksa and its meaning or at least the same idea of a better time for death. The first assumption requires the further assumption of certain nomadic conditions of life and the possibility of communication between the two peoples. The second assumption also requires further assumptions of a common culture. But, as this theory would lead by assuming several steps of progress to the theory of a yogin dying during the six months' Northern course of the Sun and therefore reaching Brahman (*neu*) and otherwise returning to this earth as stated in the Gītā, it may be accepted as a plausible rational interpretation of Bha GI VIII 23-27 which does not find a parallel in the Upanisads but which can be explained on the basis of some hymns of the Rgveda which according to Titak contain a recollection of the life in the Arctic Home

In this interpretation शुक्ल and कृष्ण in v 24 and 25 do not refer to a half of the month, but to the brightness and darkness of the long period and hence they explain also the words शुक्ला गति and कृष्णा गति in v. 26

(2) About the लिङ्ग देह which accompanies the departing soul we have a reference in Gita XV. 7-8

28 (1) Cf Bha GI. VI 44 and 46 This verse is a criticism not only of the ancient Vedic cult of sacrifice but of all the four aspects of earlier religion, i.e., वेदानुष्ठान (recitation of the Vedas), यज्ञ, दान and तपस्. The result of these was the attainment of स्वर्ग by the path of Pitryāna. Vide अथ य इमे माने इष्टापूर्ते दक्षिणायुषासते ते धूममग्निसमवन्ति-

Chā Upa. V 10 4 The Br Upa (VI 2 16) says that the फल of तपस् is also the enjoyment in the चन्द्रलोक (1 c, the स्वर्ग) A yogin (1 e, a dhyānayogin) who is able to control the time of his departure and departs only during the Suklā gati goes to Brahman by the devayana and hence his attainment surely surpasses that of the followers of the pitryāna

As he verse (28) refers to the फल of वेदाध्ययन etc , it is not in conflict with the performance of वेदानुवचन, etc, taught in such Srutis as तमेन वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदि षति यजेन दानेन तपनाऽनाश्वन (Br Upa IV 4 22) which lays down the performance of वेदानुवचन etc, as a help to the attainment of the knowledge of Brahman Cf. Bra Sū सर्वपिशा च यज्ञादिभुनेरश्वत् and शुभदमाधुपत स्वात्तयापि तच्छनेस्तदङ्गतया तेषामवस्थानुष्ठेयत्वम् (Bra Su III 4 26 and 27) The Gita, therefore, prescribes the same as means of purification (XVIII 5-6)

(2) Sankarāy takes इदम् विदित्वा as referring to the seven questions and their answers in this Adhyāya He explains पर स्थानमाद्यम् as देश स्थानम् and कारण ब्रह्म

(3) The Adhyāya is called तारकब्रह्मयोग We suggest that this refers to the fact that Arjuna is here asked to do his duties disinterestedly while at all times remembering the Lord as represented by the Symbol OM which is called तार or तारक (v 7 13, 27) Here OM represents the Lord Kṛṣṇa (v 13) who is called the अपिषत् which is an aspect of Brahman connected with the disinterested performance of one's duties as we have already explained

Barnett translates तारक ब्रह्मयोग as ' saving Brahman-rule ' and notes that तारक ' saving ' is a technical term for a certain kind of intuitive knowledge arising in the course of Rājāyoga (Yogasūtra III 54) At तारक here is an adjective to Brahman and as the topic of OM is treated in this Adhyāya, तारक ब्रह्म should mean ' Brahman as represented by OM So the योग conception of तारक ब्रह्म is later than the Gītā conception of तारक ब्रह्म

अष्टादशोऽध्यायः

सर्वस्यैव गीताशास्त्रस्यार्योऽस्मिन्नध्याय उपसंहृत्य सर्वत्र वेदार्थो
वक्तव्य इत्येवमर्थोऽयमध्याय आरभ्यते । सर्वेषु ह्यतीतेष्वध्यायेषूपृक्तोऽर्थोऽस्मिन्न
ध्यायेऽवगम्यते । अर्जुनस्तु सन्यासत्यागशब्दार्थयोरेव विशेष बुभुक्षुस्वाच—
अर्जन तवाच—

Coupon 105

THIS coupon entitles the holder to receive
the remaining portion ^{of ~~the~~ ^{note}} of my edition of the Text
of the Bhagavadgita with Sankara's Commentary
free of any cost.

P. M. Modi.

सर्वकर्मफलत्याग प्राहुस्त्याग विचक्षणाः ॥ २ ॥

काम्यानामश्वमेधादीना कर्मणा न्यास परित्याग सन्यास सन्यासशब्दापंग-
नुष्ठेयत्वेन प्राप्तस्याननुष्ठाने कथय पण्डिता केचिद्बिदुर्विजानन्ति । नित्यनैमि-
त्तिकानामनुष्ठीयमानानां सर्वकर्मणामात्मसंबन्धितया प्राप्तस्य फलस्य परित्याग-
सर्वकर्मफलत्यागस्त प्राहुः कथयन्ति त्याग त्यागशब्दार्थं विचक्षुणा पण्डिताः । यदि
काम्यकर्मपरित्यागः फलपरित्यागो वार्यो वक्तव्यः, सर्वथा त्यागमात्रं सन्यासत्याग-
शब्दयोरेकोऽर्थः स्यात्, न घटपटशब्दाविव जात्यन्तरभूतार्थौ । ननु नित्यनैमित्तिकानां
कर्मणां फलमेव नास्तीत्याहुः कथमुच्यते तेषां फलत्याग इति । यथा वन्ध्यायाः
पुत्रत्यागः । सैव दोषः, नित्यानामपि कर्मणां भगवता फलवत्त्वस्येष्टत्वात् ।
वक्ष्यति हि भगवान्निष्टमिष्टमिति न तु सन्यासिनामिति च (XVIII 12) ।
सन्यासिनोमेव हि केवल कर्मफलासक्तं दर्शयन्नसंन्यासिना नित्यकर्मफलप्राप्तिं 'भव-
त्पराधिना प्रेक्ष' इति दर्शयति (XVIII, 12) ॥ २ ॥

त्याज्यं दोषवदित्येके कर्म प्राहुर्मनीषिणः ।

यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यमिति चापरे ॥ ३ ॥

त्याज्य दाषेति । त्याज्य त्वक्तव्य दोषवद्दोषोऽस्यास्तानि दोषवद् । किं तत्कर्म
 वपद्दोषत्वात्सर्वमेव । अथवा दोषो यथा रागादित्यव्यते तथा त्याज्यमित्येके
 प्राहुर्मनीषिण पण्डिता साख्यादिदृष्टिमाश्रिता अधिकृताना कर्मिणामपीति । तत्रैव
 यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यमिति चापरे । कर्मिण एवाधिकृतानपेक्ष्यते विकल्प्या
 न तु ज्ञाननिष्ठान्युत्थायिन संन्यासिनोऽपेक्ष्य । ज्ञानयोगेन साख्याना
 निष्ठा मया पुरा प्रोक्तेति कमाधिकारादपोभ्यता ये न तान्प्रति चिन्त्वा ।
 ननु कर्मयोगेन योगिनामित्यधिकृता (III 3) पूर्वं निभक्तगिष्ठा अपीह
 सब्रह्मलोपसंहारप्रकरणे यथा विचार्यन्ते तथा साख्या अपि ज्ञाननिष्ठा विचार्य
 न्तामिति । न । तेषा मोहदु खनिमित्तव्यागानुपपत्ते । न कायङ्केशनिमित्तानि
 दु स्वानि साख्या आत्मनि पश्यन्तीच्छादीना क्षेत्रधमत्वनैव दर्शितत्वात् । (XIII 6)
 अतस्ते न कायङ्केशदुःखमयात्कर्म परित्यजन्ति । नापि ते कर्माण्यात्मनि पश्यन्ति ।
 येन नियत कर्म माहात्परित्यजेयु । गुणाना वम, नैव भिन्नित्करोमीति हि ते
 सयस्यन्ति (V. 8) । सब्रह्मणि मनसा सन्यस्येत्यादिभिर्हि तत्त्वविद् सन्यास
 प्रकार उक्त (V 13) । तस्मात्संन्येऽधिकृता वमण्यनात्मविदो येषा च मोहात्याग
 समवति कायङ्केशमयाच त एव तामसास्वयिणा राजसाश्चेति निन्दन्ते कर्मिणामना-
 त्मज्ञाना कर्मफलत्यागस्तुत्यर्थम् । सर्वारम्भपरित्यागी मौनी सद्गुणे येन केनचिद्
 निकेत स्थिरमतिरिति (XII 16-19) गुणातीतलक्षणे (XIV 21-26) च
 परमार्थसंन्यासिनो विशेषितत्वात् । वक्ष्यति च ज्ञानस्य या परा निष्ठेति (XV III 5) ।
 तस्माज्ज्ञाननिष्ठा. संन्यासिनो नेह विवक्षिता । कर्मफलत्याग एव सात्त्विक-
 त्वेन गुणेन तामसत्वाद्यपेक्षया सन्यास उच्यते न मुख्यः सर्वकर्मसंन्यास ।
 पू०—सर्वकर्मसंन्यासासमवे च नहि देहभूतेति (XVIII 11) हेतुवचनान्मुल्य एवेति
 चेद् । सि०—न । हेतुवचनस्य स्तुत्यर्थत्वात् । यथा त्यागान्छान्तिरगन्तरमिति
 (XII 12) कर्मफलत्यागस्तुतिरेव यथोक्तानेकपक्षानुष्ठानाशक्तिमन्तमशुनमश्न
 प्रति विधानात्तथेदमपि न हि देहभृता शक्यमिति (XVIII. 11) कर्मफलत्याग
 स्तुत्यर्थं वचनम् । न सर्वकर्मणि मनसा सन्यस्य नैव कुर्वन्न कारयशास्त (V
 13) इत्यस्य पञ्चस्यापवाद केनाचिद्दर्शितुं शक्य । तस्मात्कर्मण्यधि-
 कृतान्प्रत्येवैष संन्यासत्यागविकल्प । ये तु परमार्थदर्शिनः साख्यास्तेषा
 ज्ञाननिष्ठायामेव सर्वकर्मसंन्यासलक्षणायामधिकारो नान्य ऋति न ते विकल्पाहो ।
 तथोपपादितमस्माभिर्वेदाविनाशिनमित्परिमन्त्रदेशे (II. 21) तृतीयादौ च ॥ ३ ॥

तत्रैरेषु विवरूपभेदेषु—

निश्चयं वृणु मे तत्र त्यागे भरतसत्तम ।

त्यागो हि पुरुषस्याम शिर्विध सप्रकीर्तित ॥ ४ ॥

निश्चयं शृण्ववधारय मे मम वचनास्तत्र त्यागे त्यागसंन्यासविकल्पे यथादर्शने भरतसत्तम भरतानां माधुनम । त्यागो हि त्यागसंन्यासशब्दवाच्यो हि योऽर्थः स एक एवेत्याभिप्रेत्याह त्यागो हीति । पुरुषव्याघ्र त्रिविधस्त्रिप्रकारस्तामसादि-प्रकारैः संप्रकीर्तितः शास्त्रेषु सम्यक्कथितः । यस्मात्तामसादिभेदेन त्यागमन्यासशब्द-वाच्योऽर्थोऽधिकृतस्य कर्मिणोऽनात्मज्ञस्य त्रिविधः संभवति न परमार्थदर्शिन इत्ययमर्थो दुर्ज्ञानस्तस्मादत्र तत्त्वं नान्यो वक्तु समर्थः । तस्मान्निश्चयं परमार्थशास्त्रार्थ-विषयमध्यवसायमैश्वर मे मत्त. शृणु ॥ ४ ॥

कः पुनरसौ निश्चय इत्यत आह—

यज्ञदानतपःकर्म न त्याज्यं कार्यमेव तत् ।

यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणां ॥ ५ ॥

यज्ञो दान तप इत्येतत् त्रिविधं कर्म न त्याज्यं न त्यक्तव्यं कार्यं करणायमेव तत् । कस्माद्यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि विशुद्धिकारणानि मनीषिणां फलानभि-संधीनामित्येतत् ॥ ५ ॥

एतान्यपि तु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा फलानि च ।

कर्तव्यानीति मे पार्थ निश्चितं मतमुत्तमम् ॥ ६ ॥

एतान्यपीति । एतान्यपि तु कर्माणि यज्ञदानतपांसि पावनान्युक्तानि सङ्ग-मासार्कं तेषु त्यक्त्वा, फलानि च तेषां त्यक्त्वा परित्यज्य कर्तव्यानीत्यनुष्ठेयानीति मे मम निश्चितं मतमुत्तमम् । निश्चयं शृणु मे तत्रेति (XVIII. 4) प्रतिज्ञाय पावनत्वं च हेतुमुक्त्वैतान्यपि कर्माणि कर्तव्यानीत्येतन्निश्चितं मतमुत्तममिति प्रति-ज्ञातार्थोपसंहार एव नापूर्वार्धं वचनमेतान्यपीति प्रकृतसन्निकृष्टार्थतोपपत्तेः । सामङ्गस्य फलार्थिनो बन्धहेतव एतान्यपि कर्माणि मुमुक्षो कर्तव्यानीत्यापिशब्दस्यार्थो न त्वन्यानि कर्माण्यपेक्ष्यैतान्यपीत्युच्यते । अन्ये वशंयन्ति नित्यानां कर्मणां फला-भावात्सङ्गं त्यक्त्वा फलानि चेति नोपपत्तेः । एतान्यपीति यानि काम्यानि कर्माणि नित्येभ्योऽन्यान्वेतान्यपि कर्तव्यानि किमुत यज्ञदानतपामि नित्यानीति । तदसत्, नित्यानामपि कर्मणां फलवत्त्वस्यापपादितत्वात् । यज्ञो दान तपश्चैव पाव-नानीत्यादिवचनेन नित्यान्यपि कर्माणि बन्धहेतुत्वाशङ्कया जिहामोर्मुमुक्षोः कुतः काम्येषु प्रसङ्गः ' दूरेण ह्यवरं कर्म ' (II. 4-9) इति च निन्दितत्वात् यज्ञार्था-त्मर्णोऽन्यत्र (III. 9) इति च काम्यकर्मणां बन्धहेतुत्वस्य निश्चितत्वात् । श्रैण्यविषया वेदा. (II. 4-5) श्रैविद्या मा सोमपा (IX. 20) ' क्षीणे ऋष्ये मर्त्येलोकं विशन्ति ' (IX. 21) इति च दूरव्यवहितत्वाच्च न काम्ये-
न्वेतान्यपीति स्वपदेशः ॥ ६ ॥

तस्माद्भस्वाधिकृतस्य मुमुक्षो —

नियतस्य तु संन्यासः कर्मणो नोपपद्यते ।

मोहात्तस्य परित्यागस्तामस परिकीर्तित ॥ ७ ॥

नियतस्य तु नित्यस्य मन्वाम परित्याग कर्मणो नापपद्यतेऽज्ञस्य पावनत्वस्यै
ष्टत्वात् । मोहाद्भस्वानात्तस्य नियतस्य परित्याग । नियतं चावश्य कर्तव्यं
त्यज्ये चेति विप्रतिषिद्धमना मोहनिमित्त परित्यागस्यामम परिकीर्तितो
मोहश्च तम इति ॥ ७ ॥

किंच—

दुःखमित्येव यत्कर्म कायङ्केशमयात्पजेत् ।

स कृत्वा राजस त्याग नैव त्यागफल लभेत् ॥ ८ ॥

दुःखमित्येव यत्कर्म कायङ्केशमयाच्छरीरदुःखमयात्पजेत्परित्यजेत्स कृत्वा राजसं
रजोनिवृत्त त्याग नैव त्यागफल ज्ञानपूर्वकस्य सर्वकर्मत्यागस्य फल मोक्षाप्य
न लभेत नैव लभते ॥ ८ ॥

क पुन सात्त्विकस्त्याग —

कार्यमित्येव यत्कर्म नियत नियतेऽर्जुन ।

सङ्ग त्यक्त्वा फलं चैव स त्याग सात्त्विको मत ॥ ९ ॥

कार्यं कर्तव्यमित्येव यत्कर्म नियत नित्य क्रियते निर्वर्त्यते हेऽर्जुन सङ्ग त्यक्त्वा
फलं चैव । नित्याना कर्मणा फलवत्त्वे भगवद्भजन प्रमाणमवोचाम । अथवा
पद्यति फलं न श्रूयते नित्यस्य कर्मणस्तथापि नित्यं कर्म कृतमात्मस-
स्कारं प्रत्यवायपरिहार वा फलं कृत्वात्मन इति कल्पयत्येषोऽज्ञस्तत्र तामपि
कल्पना निवारयति फलं लक्ष्येत्त्यनेनात् साधुक्तं सङ्ग त्यक्त्वा फलं चेति । स त्यागो
नित्यवन्मुमुक्षु सङ्गफलपरित्याग सात्त्विक सत्त्वनिवृत्तो मताऽमिमत् । मनु कर्मपरि-
त्यागस्त्रिविधः तयास इति च प्रकृतस्तत्र तामसो राजसश्चात्तस्त्यागः कथमिह
सङ्गफलत्यागरवृत्तीयत्येनोप्यते यथा त्रयो ब्राह्मणा आगतास्तत्र षडङ्गविदौ द्वौ
क्षत्रियस्त्वनाग इति तद्वत् । नैष दोषस्त्यागसामान्येन स्तुत्यर्थत्वात् । अस्ति हि
कर्मत्यागस्य फलाभमाभ्यागस्य च त्यागत्वसामान्यं तत्र राजसतामसत्वेन
कर्मत्यागनिन्दया कर्मफलाभिमक्षित्याग सात्त्विकत्वेन स्तुयते । स त्याग
सात्त्विको मत इति ॥ ९ ॥

यत्त्वधिकृतं सङ्गं त्यक्त्वा फलानिसर्षि च नित्यं कर्म करोति तस्य फलरागा-
दिना बहुवीक्रियमाणमतं करणं नित्यैश्च कर्मभिः सक्रियमाणं विशुध्यति । विशुद्धं
प्रमत्तमात्मालाचनश्चम भवति । तस्यैव नित्यकर्मानुष्ठानेन विशुद्धान्तं करणस्यात्मज्ञाना-
भिमुखस्य क्रमेण यथा तत्रिष्टा स्यात्तद्वत्कर्ममित्याह—

न द्वेष्टकुशलं कर्म कुशले नानुषजते ।

त्यागी सत्त्वसमाविष्टो मेधावी छिन्नसंशयः ॥ १० ॥

न द्वेष्टकुशलमशोभन काम्यं कर्म शरीरारम्भद्वारेण ससारकारणं किमनेनेत्येव, कुशले शोभने नित्ये कामिनि मत्तद्बुद्धिज्ञानोत्पत्तिव्यष्टिषादेतुत्वन मोक्षकारणमित्येव नानुषजते तथापि प्रयोजनमपश्यन्ननुषङ्गं प्रीतिं न करोतीत्येतत् । न पुनरसौ त्यागी पूर्वोक्तेन सङ्गफलपरित्यागेन तद्भास्यामी य कर्मणि सङ्गं त्यक्त्वा तत्फलं च नित्यकर्मनुष्ठायी स त्यागी । कदा पुनरमावकुशलं कर्म न द्वेष्टि कुशले च नानुषजते इत्युच्यते सत्त्वममाविष्टो यदा सत्त्वेनात्मनानात्मविवेकविज्ञानहेतुना समाविष्टः सन्धातु सङ्गुक्त इत्येतत् । अत एव न मेधावी मध्यात्मज्ञानलक्षणया प्रज्ञया सङ्गुक्तस्त्वान्मेधावी मेधावित्वादेव छिन्नप्रमशयद्विद्यत्रोऽविद्याकृतः संशयो यस्यात्मस्वरूपवस्थानमेव परं निश्चयससाधनं नान्यत्किंचिदित्येवं निश्चयेन छिन्नसंशयो योऽधिकृतः पुरुषः पूर्वोक्तेन प्रकारेण कर्मयोगानुष्ठानेन कमेण मस्कृतात्मा सङ्गमादधिक्रियारहितत्वेन निष्क्रियमात्मानमात्मत्वेन सबुद्धं न सर्वकर्मणि मनसा सन्त्यस्य नैव कुर्वन्न कार- यत्रामीनो (V 13) नैष्कर्म्यलक्षणां ज्ञाननिष्ठामश्नुत इत्यतपूर्वोक्तस्य कर्मयोगस्य प्रयोजनमनेन श्लोकेनोक्तम् ॥ १० ॥

यः पुनरधिकृतः सन्देहात्माभिमानित्वेन देहभृद्दशोऽवाधितात्मकर्तृत्वविज्ञानतयाहं कर्तेति निश्चितबुद्धिस्तस्याशेषकर्मपरित्यागस्याशक्यत्वात्कर्मफलत्यागेन चोदितकर्मानुष्ठानं एवाधिकारी न तस्याग इत्येतमर्थं दर्शयितुमाह—

न हि देहभृता शक्यं त्यक्तुं कर्माण्यशेषतः ।

यस्तु कर्मफलत्यागी स त्यागीत्याभिधीयते ॥ ११ ॥

न हि यस्माद्देहभृता देह विभर्तानि देहभृद्देहात्माभिमानवान्देहभृदुच्यते न हि धिवेकी स हि बेदाविनाशितमित्यादिना कर्तृत्वाधिकारात्प्रवर्तितोऽतस्तेन देहभृताज्ञेन न शक्यं त्यक्तुं मन्यमितुं कर्माण्यशेषतः निश्चयेन । तस्माद्यस्त्वशोऽधिकृतो नित्यानि कामिनि कुर्वन्कर्मफलत्यागी परमंफलाभिनधिमात्रमयाती स त्यागी यभिधीयते कर्म्यपि सन्निति स्तुत्यभिप्रायेण । तस्मात्परमार्थदर्शिनै- याद्देहभृता देहात्मभावरहितैनाशेषकर्मसंन्यासः शक्यते कर्तुम् ॥ ११ ॥

किं पुनस्तत्प्रयोजनं यत्सर्वकर्मपरित्यागात्स्यादित्युच्यते—

अनिष्टमिष्टं मिश्रं च त्रिविधं कर्मणः फलम् ।

भवत्यत्यागिनां प्रेत्य न तु संन्यासिनां क्वचित् ॥ १२ ॥

अनिष्टं नरकवियंगादिलक्षणमिष्टं देवादिलक्षणं मिश्रमिष्टानिष्टसंयुक्तं मनुष्यलक्षणं चैव त्रिविधं त्रिप्रकारं कर्मणो भर्गाभर्गलक्षणस्य फलं शास्त्रानेककार- क्त्यापारनिष्पन्नं सवधिद्याकृतमिन्द्रजालमायोपमं महामोहपरं प्रत्यगात्मोपसर्षीव

कष्ट्युनवा लयमदर्शनं गच्छन्तीति फलमिति फलनिर्वचनं तदेतदेवलक्षणं फलं भव-
त्यत्यागिनामज्ञानां कर्मिणामपरमाथमन्यामिनां प्रेत्य शरारयानादूर्ध्वम् । न तु
परमार्थसन्यासिनां परमहंसपरिवाजकानां केवलज्ञाननिष्ठानां क्वचिद् । न हि
केवलसम्पददर्शननिष्ठा भविद्यादिसत्तारबीजं नोन्मूलयन्ति कदाचिदित्यर्थः ॥ १२ ॥

अतः परमार्थदर्शिनं एवाशपन्नमसन्यामित्थं सभवत्यविद्याप्यारोपितत्वा-
दात्मनि क्रियाकारकफलानां, न त्वज्ञस्याधिष्ठानादीनि क्रियाकतुणि कारका-
प्यारमत्वेन पश्यतोऽशेषकर्मसन्यासं सभवतिः । तदेतदुत्तरैः श्लोकैर्दर्शयति—

पञ्चेमानि महाबाहो कारणानि निबोध मे ।

साख्ये कृतान्ते प्रोक्तानि सिद्धये सर्वकर्मणाम् ॥ १३ ॥

पञ्चेमानि बह्व्यमाणानि इ महाबाहो कारणानि निर्वर्तकानि निबोध मे ममेति,
उत्तरत्र चेतःसमाधानार्थं वस्तुवैषम्यप्रदर्शनार्थं च तानि कारणानि ज्ञातव्य-
तया स्तौति । साख्ये ज्ञातव्या पदार्थाः संख्यायन्ते यस्मिन्साख्ये तत्साख्यं
वेदान्तः । कृतान्त इति तस्यैव विशेषणं कृतमिति कर्माप्यते तस्यान्तः
कृतस्य परिसमाप्तिर्वन्न स कृतान्त कर्मान्त इत्येतत् । 'यावानर्थं उदपाने'
(II 46) 'सर्वं कर्माखिलं पार्थं ज्ञानं परितमाप्यते' (IV, 33) इत्यात्मज्ञाने
सर्वानि सर्वकर्मणां निवृत्तिं दर्शयति । अतरतस्मिन्प्रात्मज्ञानार्थं सारये कृतान्ते वेदान्ते
प्रोक्तानि कथितानि सिद्धये निष्पत्त्यर्थं सर्वकर्मणाम् ॥ १३ ॥

वानि तानीत्युच्यते—

अधिष्ठानं तथा कर्ता करणं च पृथग्विधम् ।

विविधाश्च पृथक्चेष्टा देवैश्चैवात्र पञ्चमम् ॥ १४ ॥

अधिष्ठानमिच्छादपशुलु पशुनादानामभिन्शतराश्रयाऽधिष्ठानं शरीरं तथा
कर्त्तापथिलक्षणो भोक्ता करणं च श्रोत्रादिकं शब्दाद्यपलब्धयः पृथग्विधं नानाप्रकारं
द्वादशसंख्यं विविधाश्च पृथक्चेष्टा वायवीया प्राणापानाद्या देवैश्चैव देवमेव
चात्रैषु चतुषु पञ्चमं पञ्चानां पूरणमादित्यादि चक्षुराद्यनुग्राहकम् ॥ १४ ॥

शरीरवाह्मनोभियत्कर्म प्रारभते नरः ।

न्याय्यं वा विपरीतं वा पश्यते तस्य हेतवः ॥ १५ ॥

शरीरेति । शरीरवाह्मनोभियत्कर्म विभिरतैः प्रारभते निर्वर्तयति नरो न्याय्यं

* VPP and POA read अतः .. सभवति as part of the
भाष्य on v 12 They read क्रियाकृतकारकाणि.

ना धर्म्यं शास्त्रीयं विपरीतं वाशास्त्रीयमधर्म्यम् । यत्रापि निमित्तचेष्टादि जीवनहे-
तुस्तदपि पूर्वकृतधर्माधर्मयोरेव कार्यमिति न्याय्यविपरीतयोरेव ग्रहणेन गृहीतम् ।
पञ्चैते यथोक्तास्तस्य सर्वस्यैव कर्मणो हेतवः कारणानि । नन्वधिष्ठानादीनि सर्व-
कर्मणां कारणानि, कथमुच्यते शरीरवाद्मनोभिः कर्म प्रारभत इति । नैप
क्षेत्रः, विधिप्रतिषेधलक्षणं सर्वं कर्म शरीरादित्रयप्रधानं तदङ्गतया दर्शन-
श्रवणादि च जीवनलक्षणं त्रिवैधं राशीकृतमुच्यते शरीरादिभिरारभत इति
फलकालेऽपि तत्प्रधानैर्भुज्यत इति पञ्चानामेव हेतुत्वं न विरुध्यते ॥ १५ ॥

तत्रैवं सति कर्तारमात्मानं केवलं तु यः ।

पश्यत्यकृतबुद्धित्वाच्च स पश्यति दुर्मतिः ॥ १६ ॥

तत्रेति । तत्रेति प्रकृतेन संबध्यते, एव सति, एव यथोक्तैः पञ्चभिर्हेतुभि-
निर्बल्यै सति कर्मणि । तत्रैव सतीति दुर्मतित्वस्य हेतुत्वेन संबध्यते । तत्र
तेष्वामानमनन्यत्वेनाविद्यया परिकल्प्य तैः क्रियमाणस्य कर्मणोऽहमेव
कर्तेति कर्तारमात्मानं केवलं शुद्धं तु यः पश्यत्यविद्वान्करमाद्विद्वान्ताचार्योपदेश-
न्यायैरकृतबुद्धिस्वादसकृतबुद्धित्वाद्याऽपि देहादिव्यतिरिक्ततामवाप्त्यन्यमात्मानमेव
केवलं कर्तारं पश्यत्यसावप्यकृतबुद्धिरेवातोऽकृतबुद्धित्वाच्च पश्यत्यात्मनस्तत्त्वं
कर्मणो वेत्यथोऽता दुर्मतिः कुत्सिता विपरीता दुष्टाजस्र जननमरणप्रतिपत्तिदे-
शुभता मतिरस्येति दुर्मतिः स पश्यन्नपि न पश्यति, यथा तेमिरिकोऽनेकं चन्द्रं,
यथा वाग्नेषु धावन्तु चन्द्रं धावन्त, यथा वा वादन उपविष्टोऽन्येषु धावत्स्वात्मानं
धावन्तम् ॥ १६ ॥

क पुनः सुमतिर्यं सम्यक्पश्यतीत्युच्यते-

यस्य नाहकृतो भावो बुद्धिर्यस्य न लिप्यते ।

इत्यापि स इमोल्लोकान्न हन्ति न निबध्यते ॥ १७ ॥

यस्य शास्त्राचार्योपदेशन्यायतस्कुनात्मनो न भवत्यहकृतोऽहं कर्तृत्वेवल्लक्षणो
भावो भावना प्रलय एत एव पञ्चाधिष्ठानादयोऽभिद्ययात्मनि कल्पिताः सर्व-
कर्मणां कर्तारो नाहमहं तु तद्द्वयापाराणां साक्षिभूतोऽप्राणो ह्यमनाः शु-
भ्रोऽक्षरात्परतः परः केवलोऽविक्रिय इत्येव (Mu Upa II 1.2) पश्य-
तीत्येव । बुद्धिरन्तःकरणं यस्यात्मन उपविभूता न लिप्यते नानुशायिनी भव-
तीदमहमकार्यं वेनाहं नरकं गमिष्यामीत्येव यस्य बुद्धिर्न लिप्यते स सुमतिः स
पश्यति । इत्यापि स इमोल्लोकान्सर्वान्प्राणिन इत्यर्थः । न हन्ति इननक्रिया
न करोति न निबध्यते नापि तत्कार्येणाधर्मफलं संबध्यते ।

I. ननु हत्वापि न हन्तीति विप्रतिपिद्धमुच्यते यद्यपि स्तुतिः । नैव दोषः, लौकिकपारमार्थिकदृष्ट्यपेक्षया तदुपपत्तेः । देहाघातमुद्धया हन्ताहमिति लौकिकीं दृष्टिमाश्रित्य हत्वातीत्याह यथादक्षिता पारमार्थिकीं दृष्टिमाश्रित्य न हन्ति न निषध्यत इति तदुभयमुपपन्न एव ।

II (a) नन्वधिष्ठानादिभिः समूय करोत्येवात्मा कर्तारमात्मानं केवलं त्विति (XVIII. 16) केवलशब्दप्रयोगात् । नैव दोष आत्मनोऽविक्रियत्वभावत्वेऽधिष्ठानादिभिः सहतत्त्वानुपपत्तेः । विक्रियावतो ह्यन्यं सहननं सम्भवति सहत्य वा कर्तृत्व स्यान्न त्रिप्रक्रियस्यात्मनः केन चित्सहननमतीति समूय कर्तृत्वमुपपद्यते । अतः केवलत्वमात्मनः स्वाभाविकमिति केवलशब्दोऽनुवादमात्रम् । अविक्रियत्व चात्मनः श्रुतिस्मृतिन्यायप्रसिद्धम् । ' अविकारोऽयमुच्यते ' (II 15) ' शुणैरेव कर्माणि क्रियन्ते ' (III 27) शरीरस्थाऽपि न करोतीत्याचमकृदुपपादित (XIII 31) गीतारक्षेत्र तावत् । श्रुतिषु च " ध्यायन्तीह लेलायतीव " (Br. Upa. IV 3 7) इत्येवमापाप्तम् । न्यायनश्च निरवयवमपरतन्त्रमविक्रियमज्ञमनस्त्वामिनि राजमातंगं । (b) विक्रियावत्त्वानुपपन्नोऽप्यात्मनः स्वकीयैव विक्रिया स्वस्य भवितुमर्हति । नाधिष्ठानादीनां कर्माण्यवतत्वाणि स्युः । नहि परस्य वम परेणाकृतमागन्तुमर्हति । यत्प्रविष्टया गमितं न तत्परस्य यथा रजतत्वं न शुक्तिकाया यथा वा तलमलवत्त्वं बालैर्गमितमविष्टया नाकाशस्य तथाधिष्ठानादिविक्रियापि तेषामेवेति नाऽऽत्मनः । तस्माद्गुणमुच्यते महकृतस्वदुक्लिष्टाभावादिद्वारा हन्ति न निषध्यत इति ।

III नाय हन्ति न हन्यत इति प्रतिज्ञाय न जायत इत्यादिहेतुवचनेनाविक्रियत्वमात्मन उक्त्वा वेदाविनाशिनमिति (II 19-21) विदुषा कर्माधिकारनिवृत्तिं शास्त्रार्थसंश्लेषणं उक्त्वा मध्य प्रमादिता च तत्र तत्र प्रसक्तं दृश्येहोपसहरति शास्त्रार्थपिण्डकिरणाय विद्वांसः हन्ति न निषध्यत इति । एवं च सति देहभूतस्वाभिमानानुपपत्ताविविधाकृतादिष्वमन्योपपत्तं सन्यासिनामनिष्ठादि त्रिविधं

Sankara mentions three points —

I—आत्मन् is really अकर्तृ, ' हत्वापि ' is spoken of the आत्मन् from the standpoint of लौकिकदृष्टि. II (a) He cannot be a कर्तृ even in company of अधिष्ठान, etc, because he cannot come into contact with अधिष्ठान etc as he is अविक्रिय (b) Even if आत्मन् is विक्रियावत्, the कर्तृत्व which really belongs to अधिष्ठानादि can never belong to आत्मन्. III Relation of XVIII. 17 with II. 19-21 must be kept in mind.

कर्मण फल न भवती युपपन्न तद्विपर्ययाच्चेतरेषा भवतीत्येतच्चापरिहार्यमित्येष
गीताशास्त्रस्यार्थ उपसंहृत । स एष सबवेदाधनारो निवृणमतिभि पण्डितैर्विचाय
प्रतिपक्ष-य इति तत्र तत्र प्रकुरणविभागन दक्षिणोऽस्माभि शास्त्र वायासुसारेण ॥ १७ ॥

अथदानीं कर्मणा प्रवक्तव्यमुच्यते—

ज्ञान ज्ञेय परिनाता त्रिविधा कर्मचोदना ।

करण कर्म कर्तेति त्रिविध कर्मसंग्रह ॥ १८ ॥

ज्ञान ज्ञायतऽन इति सर्वविषयमाविरोधेणोच्यते । तथा ज्ञेय ज्ञातव्य तदपि सामा-
न्येनैव सर्वमुच्यते । तथा परिज्ञातोपाधिलक्षणोऽविद्याकरिणसो भोक्ता, इत्येतत्त्वय
मेषामविशेषेण सर्वकर्मणा प्रवर्तिका त्रिविधा त्रिप्रकारा कर्मचोदना । ज्ञानादीना हि
त्रयाणा सन्निपाते हानोपादानादिप्रयोजन सर्वकर्मारम्भ स्यात्तत पञ्चभिर
धिष्ठानादिभिरारब्ध चाहू मन कायाश्रयभेदेन त्रिधा राशीभूत त्रिषु करणा
दिषु सगृह्यत इत्येतदुच्यते । करण क्रियतेऽननति बाध श्रोत्रादि, अन्त-
बुद्ध्यादि कर्मेदिसततम कर्तुं क्रियया व्याप्यमान, कर्ता करणाना व्यापारयि
तोपाधिलक्षण इति त्रिविधस्त्रिप्रकार कर्मसंग्रह सगृह्यतेऽस्मिन्निति संग्रह कर्मण
संग्रह कर्मसंग्रह । कर्मणु हि त्रिषु समवैति तेनाय त्रिविध कर्मसंग्रह ॥ १८ ॥

अथदानीं क्रियाकारकफलाना सर्वेषा गुणात्मकत्वात्परजस्तमोगुणभेदत
स्त्रिविधो भेदा वक्तव्य इत्यारभ्यते—

ज्ञान कर्म च कर्ता च त्रिष्वैव गुणभेदत ।

प्रोच्यते गुणसंख्याने यथावच्छृणु तान्यपि ॥ १९ ॥

ज्ञान कर्म च, कर्म क्रिया, न कारक पारिभाषिकर्माप्सिततम कर्म, कर्ता
च निवर्तक क्रियाणा त्रिष्वैवावधारण गुणव्यतिरिक्तजात्य-तराभावप्रदर्शनार्थ गुणभेदत
सत्त्वादिभेदेनेत्यथ, प्रोच्यते कथ्यते गुणसंख्याने कापिले शास्त्रे तदपि गुण
संख्याने ज्ञात्र गुणभोक्तृविषये प्रमाणमेव परमाणग्रहैकत्वविषये यद्यपि
विरुध्यते । ते हि कापिला गुणगौणव्यापारनिरूपणेऽभियुक्ता इति तच्छा-
स्त्रमपि वक्ष्यमाणार्थस्तुत्यर्थत्वेनोपादीयत इति न विरोध । यथावधान्याय
यथाशास्त्र शृणु तान्यपि ज्ञानादानि तद्भेदजातानि गुणभेदकृतानि शणु वक्ष्यमाणोऽर्थे
मन समाधि कुर्वित्यथ ॥ १९ ॥

ज्ञानस्य तु तावत् त्रिविधत्वमुच्यते—

सर्वभूतेषु येनेक भावमव्ययमीक्षते ।

आविमक्त विभक्तेषु तज्ज्ञान विद्धि सात्त्विकम् ॥ २० ॥

संभूतेष्वव्यक्त्यादिस्थावरान्तेषु भूतेषु येन ज्ञानेनैकं भाव वस्तु भावशब्दो वस्तुवाच्येकमात्मवास्त्वित्यर्थः । अव्यय न व्येति स्वागमना धर्मैर्वा कूटस्थानित्यामित्यर्थः । ईक्षते येन ज्ञानेन पश्यति त च भावमविभक्तं प्रतिदेह विभक्तेषु देहभेदेषु न विभक्तं तदारमवस्तु व्योमवद्विरन्तरमित्यर्थः । तज्ज्ञानमद्वैतारमदर्शनं सात्त्विकं सम्यग्दर्शनं विद्वीति । यानि द्वैतदर्शनान्यमन्वग्भूतानि राजसानि तामसानि चेति न सक्षात्ससारोच्छिद्ये भवन्ति ॥ २० ॥

पृथक्त्वेन तु यज्ज्ञानं नानाभावान्पृथग्विधान् ।

वेत्ति सर्वेषु भूतेषु तज्ज्ञानं विद्वि राजसम् ॥ २१ ॥

पृथक्त्वेनेति । पृथक्त्वेन तु भेदेन प्रतिशरीरमन्वत्त्वेन यज्ज्ञानं नानामावान्मिन्नानारमनं पृथग्विधान्पृथक्प्रकारान्भिन्नप्रलक्षणानित्यर्थः । वेत्ति विज्ञानानि यज्ज्ञानं सर्वेषु भूतेषु ज्ञानस्य कर्तृत्वार्थमवायेन ज्ञाननं वेत्तीत्यर्थः । तज्ज्ञानं विद्वि राजसं रजोनिर्वृतम् ॥ २१ ॥

यत्तु कुरस्त्वदेकस्मिन्कार्ये सत्तमहेतुकम् ।

अतस्त्वार्यवदल्पं च तत्तामसमुदाहृतम् ॥ २२ ॥

यस्येति । यत्तु ज्ञानं कृष्णवस्त्रमस्तवत्सर्वाविषयमिवैकारिण्यकार्ये देहे यद्विर्वा प्रतिमादौ सत्तमेतावानेवात्मेश्वरो वा नातः परमस्तीति यथा नम्रक्षपणकादीनां* शरीरानुवर्ती देहपरिमाणो जीव ईश्वरो वा पाषाणदार्वादिमात्र इत्येवमेकस्मिन्कार्ये सत्तमहेतुकं हेतुवर्जितं नियुक्तिकमतत्सार्थवचनभाभूतोऽर्थतत्सार्थ-गोऽस्य श्रेयभूतोऽस्तीति तत्सार्थवन्न तत्सार्थवदतत्सार्थवदहेतुकत्वादेवाल्पं चाल्पं विषयत्वादल्पफलत्वाद्वा तत्तामसमुदाहृतम् । तामसाना हि प्राणिनामविवेकिनामि-दृशं ज्ञानं दृश्यते ॥ २२ ॥

अथ कर्मण्यैविध्यमुच्यते—

नियतं सङ्गरहितमरागद्वेषतः कृतम् ।

अफलप्रेप्सुना कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते ॥ २३ ॥

नियतं नित्यं सङ्गरहितमासक्तिवर्जितमरागद्वेषतः कृतं रागप्रयुक्तेन द्वेषप्रयुक्तेन च कृतं रागद्वेषतः कृतं तद्विपरीतं कृतमरागद्वेषतः कृतमफलप्रेप्सुना फलप्रेप्सतीति फलप्रेप्सु* फलवृष्णस्तद्विपरीतेनाफलप्रेप्सुना कर्त्ता कृतं कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते ॥ २३ ॥

यत्तु कामेप्सुना कर्म साङ्कारेण वा पुनः ।

क्रियते बहुलायासं तद्राजसमुदाहृतम् ॥ २४ ॥

* POA has a v. l. मन्मथमणकादीनाम्. 'ममणक' might explain ईश्वरो वा पाषाणदार्वादिमात्रे, नग्न alone referring to देहपरिमाणो जीवः.

यत्स्विति । यत्तु कामेप्सुना फलप्रेप्सुनेत्यर्थं । कम साहकारेण वा साहकारेणेति न तत्त्वज्ञानापेक्षया किं तर्हि लौकिकश्रोत्रियनिरहकारापेक्षया । यो हि परमार्थनिरहकार आरम्भविन्न तस्य कामेप्सुत्वबहुलायासकर्तृत्वप्राप्तिरस्ति । सात्त्विकस्यापि कर्मणोऽनात्मविस्ताहकार कर्ता किमुत राजसतामसयो । लोकेऽनात्मविदपि श्रोत्रियो निरहकार उच्यते निरहकारोऽयं ब्राह्मण इति । तस्मात्तदपेक्षयैव साहकारेण वेत्युक्तम् । पुन शब्द पादपूरणार्थं । कियते ननु लायास कर्ता महतायासेन निवर्त्यते तत्कम राजसमुदाहृतम् ॥ २४ ॥

अनुबन्धं क्षय हिंसात्मनपेक्ष्य च पौरुषम् ।

मोहादारभ्यते कर्म यत्तत्तामसमुच्यते ॥ २५ ॥

अनुबन्धमिति । अनुबन्ध पश्चाद्भावि यदस्तु सोऽनुबन्ध उच्यते त चानुबन्ध क्षय यस्मिन्कर्मणि क्रियमाणे शक्तिक्षयोऽर्थशून्यो वा स्यात्त क्षय हिंसा प्राणिपीडा मनपेक्ष्य च पौरुष पुरुषकार शक्रोमीद कम समापयितुमित्येवमात्मसामर्थ्यम्, इत्येतान्यनुबन्धान्यनपेक्ष्य पौरुषान्तानि मोहादविवेकत आरभ्यते कर्म यत्तत्तामस तमोनिर्वृत्तमुच्यते ॥ २५ ॥

मुक्तसङ्गोऽनहवादी धृत्युस्ताहसमन्वित ।

सिद्धयसिद्धयोर्निर्विकार कर्ता सात्त्विक उच्यते ॥ २६ ॥

मुक्तेति । मुक्तसङ्गो मुक्त परित्यक्त सङ्गा येन स मुक्तसङ्गोऽनहवादी नाहवदन शीलो धृत्युस्ताहसमन्वितो धृतिभारणमुस्ताह उद्यमस्ताभ्या समन्वित सयुक्तो धृत्युस्ताहसमन्वित सिद्धयसिद्धयो क्रियमाणस्य कर्मण फलसिद्धाद्यसिद्धौ च सिद्धयसिद्धयोर्निर्विकारः केवल शास्त्रप्रमाणप्रयुक्तो न फलरागादिनायुक्तो य स निर्विकार उच्यते । एवभूत कर्ता य स सात्त्विक उच्यते ॥ २६ ॥

रागी कर्मफलप्रेप्सुर्लुब्धो हिंसात्मकोऽशुचि ।

हर्षशोकान्वित कर्ता राजस परिकीर्तित ॥ २७ ॥

रागीति । रागी रागोऽस्यास्तौति रागी, कर्मफलप्रेप्सु कर्मफलार्थी, लुब्ध परद्रव्येषु सजातवृष्णहस्तीर्यादी च स्वद्रव्यापरित्यागी, हिंसात्मक परपीडास्व भावोऽशुचिर्वाहान्तःशौचवर्जिता हर्षशोकान्वित इष्टप्राप्तौ हर्षोऽनिष्टप्राप्ताविष्टवियोगे च शोकस्ताभ्या हर्षशोकाभ्यामन्वित सयुक्तस्तस्यैव च कर्मण सपत्तिविपर्ययो हर्षशोकौ स्याता ताभ्या सयुक्तो य कर्ता स राजस परिकीर्तित ॥ २७ ॥

अयुक्तः प्राकृत. सन्धः शठो नैष्कृतिकोऽलस ।

विपादी दीर्घसूत्री च कर्ता तामस उच्यते ॥ २८ ॥

सर्वभूतेष्वव्यक्तादिस्थावरान्तेषु भूतेषु येन ज्ञानेनैकं भावं वस्तु भावशब्दो
वस्तुवाच्येकमात्मवास्त्वित्यर्थः । अव्ययं न व्येति स्वात्मना धर्मैर्वा नूटरथानित्वाभि-
त्यर्थः । ईक्षते येन ज्ञानेन पश्यति तं च भावमविभक्तं प्रनिदेह विभक्तेषु देहभेदेषु
न विभक्तं तदात्मवस्तु व्योमवक्षिरन्तरमित्यर्थः । तज्ज्ञानमद्वैतात्मदर्शनं सात्त्विकं
सम्यग्दर्शनं विद्मीति । यानि द्वैतदर्शनान्यसम्यग्भूतानि राजसानि तामसानि चेति
न साक्षात्सारोच्छिद्ये भवन्ति ॥ २० ॥

पृथक्त्वेन तु यज्ज्ञानं गान्नाभावान्पृथग्विधान् ।

वेत्ति सर्वेषु भूतेषु तज्ज्ञानं विद्धि राजसम् ॥ २१ ॥

पृथक्त्वेनोत । पृथक्त्वेन तु भेदेन पनिशरीरमन्यत्वेन यज्ज्ञानं गान्नाभावान्पृथ-
नात्मनः पृथग्विधान्पृथक्प्रकारान्भिन्नलक्षणानित्यर्थः । वेत्ति विजानाति यज्ज्ञानं स-
र्वेषु भूतेषु ज्ञानस्य कर्तृत्वामभवाद्येन ज्ञानं वेत्तीत्यर्थः । तज्ज्ञानं विद्धि राजस-
रजोनिर्मुक्तम् ॥ २१ ॥

यत्तु कूरस्नयदेकस्मिन्कार्ये सत्तमहेतुकम् ।

अतत्त्वार्थवदल्पं च तत्तामसमुदाहृतम् ॥ २२ ॥

यस्त्विति । यत्तु ज्ञानं कूलवत्प्रमत्तवत्सर्वाविषयमिवैकारिण्यकार्ये देहे यद्विर्वा
प्रतिमादौ सत्तमेतावानेवात्मेश्वरो वा नात परमस्वीति यथा नम्रक्षपणका-
दीना* शरीरानुवर्ती देहपरिमाणो जीव ईश्वरो वा पापाणदार्वादिमात्र
एतेवमेकारिण्यकार्ये मत्तमहेतुकं हेतुवञ्जितं निर्युक्तिकमत्तत्त्वार्थवत्तामसोऽर्थतत्त्वार्थं
भोऽस्य श्रेयभूतोऽस्तीति तत्त्वार्थवत्तत्त्वार्थवदत्त्वार्थवदहेतुकत्वादेवाल्पं चाल्प-
विषयत्वादल्पफलत्वाद्वा तत्तामसमुदाहृतम् । तामसानां हि प्राणिनामिवेकेनामी-
दृशं ज्ञानं दृश्यते ॥ २२ ॥

अथ कर्मण्यैविष्यमुच्यते—

नियतं सद्ग्राहितमरागद्वेषतः कृतम् ।

अफलप्रेप्सुना कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते ॥ २३ ॥

नियतं नित्यं सद्ग्राहितमासक्तिवञ्जितमरागद्वेषतः कृतं रागप्रयुक्तेन द्वेषप्रयुक्तेन
च कृतं रागद्वेषतः कृतं तद्विपरीतं कृतमरागद्वेषतः कृतमफलप्रेप्सुना फलं प्रेप्सतीति
अफलप्रेप्सु फलवृष्णस्तद्विपरीतेनाफलप्रेप्सुना कर्त्ता कृतं कर्म यत्तत्सात्त्विकमुच्यते ॥ २३ ॥

यत्तु कामप्रेप्सुना कर्म साहंकारेण वा पुनः ।

क्रियते बहुलायासः तद्वाजसमुदाहृतम् ॥ २४ ॥

* POA has a v. 1. नग्नममणकादीनाम् 'अमणक' might explain
ईश्वरो वा पापाणदार्वादिमात्रे, नग्न alone referring to देहपरिमाणो जीवः.

यस्त्विति । यत्तु कामेप्सुना फलप्रेप्सुनेत्यर्थः । कर्म साक्षकारेण वा साहकारेणेति न तत्त्वज्ञानापेक्षया किं तर्हि लौकिकश्रोत्रियनिरहंकारापेक्षया । यो हि परमार्थनिरहकार आत्मविज्ञ तस्य कामेप्सुत्वबहुलायासकर्तृत्वप्राप्तिरस्ति । सात्त्विकस्यापि कर्मणोऽनात्मविस्तारहंकारः कर्ता किमुत राजसतामसयोः । लोकेऽनात्मप्रिदपि श्रोत्रियो निरहंकार उच्यते निरहकारोऽयं ब्राह्मण इति । तस्मात्तदपेक्षयैव साहकारेण वेत्युक्तम् । पुनः शब्द पादपूरणार्थः । क्रियते बहुलायास कर्ता महतायासेन निर्वर्त्यते तत्कर्म राजसमुदाहनम् ॥ २४ ॥

अनुबन्धं क्षयं हिंसामनपेक्ष्य च पौरुषम् ।

मोहादारभ्यते कर्म यत्तन्नामसमुच्यते ॥ २५ ॥

अनुबन्धमिति । अनुबन्ध पश्चाद्भावि यदस्तु सोऽनुबन्ध उच्यते त चानुबन्धं, क्षय यस्मिन्कर्मणि क्रियमाणे शक्तिक्षयोऽर्थक्षयो वा स्यात् क्षय, हिंसां प्राणिपीडामनपेक्ष्य च पौरुष पुरुषकार शक्तोमीद कर्म समापयितुमिल्लेखमात्मसामर्थ्यम्, ह्येतान्यनुबन्धादीन्यनपेक्ष्य पौरुषाणानि मोहादविवेकत आरभ्यते कर्म यत्तन्नामसं तमोनिर्वृत्तमुच्यते ॥ २५ ॥

मुक्तसङ्गोऽनहवादी धृत्युत्साहसमन्वितः ।

सिद्धयसिद्धयोर्निर्विकारः कर्ता सात्त्विक उच्यते ॥ २६ ॥

मुक्तेति । मुक्तसङ्गो मुक्त परित्यक्त सङ्गो येन स मुक्तसङ्गोऽनहवादी नाहवदनशीलो धृत्युत्साहसमन्वितो धृतिपरिणमत्साह उच्यते तस्या समन्वित सयुक्तो धृत्युत्साहसमन्वित सिद्धयसिद्धयो क्रियमाणस्य कर्मणः, फलसिद्धावसिद्धौ च सिद्धयसिद्धयोर्निर्विकारः केवल शास्त्रप्रमाणप्रयुक्तो न फलरागादिनायुक्तो यः स निर्विकार उच्यते । एवभूत कर्ता यः स सात्त्विक उच्यते ॥ २६ ॥

रागी कर्मफलप्रेप्सुर्लुब्धो हिसात्मकोऽशुचिः ।

हर्षशोकान्वितः कर्ता राजस परिकीर्तितः ॥ २७ ॥

रागीति । रागी रागोऽस्यास्तीति रागी, कर्मफलप्रेप्सुः कर्मफलार्थी, लुब्धः परद्रव्येषु संज्ञातदप्यस्तीयादी च स्वद्रव्यापरित्यागी, हिसात्मकः परपीडास्वभावोऽशुचिर्वाग्नात् शौचवर्जितो हर्षशोकान्वित इष्टप्राप्तौ हर्षोऽनिष्टप्राप्ताविष्टवियोगे च शोकस्ताभ्या हर्षशोकान्त्वामन्वितः संयुक्तस्तस्यैव च कर्मणः संपत्तिविपर्ययो हर्षशोकौ स्यातां ताभ्यां सयुक्तो यः कर्ता स राजसः परिकीर्तितः ॥ २७ ॥

अयुक्तः प्राकृतः स्वल्पः शत्रो नैष्टृतिकोऽकसः ।

विषादी दीर्घसूत्री च कर्ता तामस उच्यते ॥ २८ ॥

अयुक्त इति । अयुक्तोऽसमाहितः प्राकृतोऽस्थन्नामस्कृतबुद्धिर्बाल्यम्, रतस्थो दण्डवन्न नमति कर्मैच्छित्, शठो मायावी शक्तिगूहनकारी, नैष्कृतिकः परवृत्तिच्छे-
दनपरोऽलमोऽप्रवृत्तिशीलः कर्तव्येष्वपि, विषादी सर्वदावमग्नस्वभावो दार्ढ्यसूत्री च
कर्तव्याना दीर्घप्रसारणो यदपि शो वा कर्तव्यं तन्मानेनापि न करोति, यश्चैवंभूतः
कर्ता न तामसं लभ्यते ॥ २८ ॥

बुद्धेर्भेदं धृतेश्चैव गुणतस्त्रिविधं शृणु ।

प्रोच्यमानमशेषेण पृथक्त्वेन धनंजय ॥ २९ ॥

बुद्धेर्भेदमिति । बुद्धेर्भेदं धृतेश्चैव भेदं गुणतः सत्त्वादिगुणतस्त्रिविधं शृण्विति
सूत्रोपन्यासः । प्रोच्यमानं कथ्यमानमशेषेण निरवशेषतो यथावत्पृथक्त्वेन विवेकतो
धनंजय । दिग्विजये मानुष देव च प्रभूतं धनमजयतेनाती धनजयोऽर्जुनः ॥ २९ ॥

प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च कार्याकार्ये भयामये ।

यन्धं मोक्षं च या वेत्ति बुद्धिः सा पार्यं सात्त्विकी ॥ ३० ॥

प्रवृत्तिं चेति । प्रवृत्तिं च प्रवृत्तिः प्रवर्तनं बन्धहेतुः कर्ममागं, निवृत्तिं च
निवृत्तिर्मोक्षहेतुः संन्यासमागं, यन्धमोक्षसमानवाक्यत्वात्प्रवृत्तिनिवृत्ती कर्म-
संन्यासमागंविश्ववगम्यते । कार्याकार्ये विहितप्रतिपिद्धे कर्तव्याकर्तव्ये करणा-
करणे इत्येतत्, कस्य देशकालापेक्षया दृष्टादृष्टार्थानां कर्मणाम् । भयामये विभेदस्मा-
दिति भयं तद्विपरीतमभयं यव चामय च भयामये दृष्टादृष्टविषययोर्भयाभययोः
कारणे ह्यस्यर्थः । बन्धं सहेतुकं मोक्षं च सहेतुकं या वेत्ति विजानाति बुद्धिः सा
पार्यं सात्त्विकी । तत्र ज्ञानं बुद्धेर्बुद्धिर्बुद्धिर्बुद्धिः कृत्तमती । धृतिरपि कृत्तविशेष एव
बुद्धेः ॥ ३० ॥

यया धर्ममधर्मं च कार्यं चाकार्यमेव च ।

अपयात्रप्रजानाति बुद्धिः सा पार्यं राजसी ॥ ३१ ॥

ययेति । यया धर्मं शास्त्रचोरितमधर्मं च तत्प्रतिपिद्धं कार्यं चाकार्यमेव च
पूर्वोक्ते एव कार्याकार्ये अपयात्र यथावत्सर्वतो निर्णयेन न प्रजानाति बुद्धिः सा
पार्यं राजसी ॥ ३१ ॥

अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तमसावृता ।

सर्वार्थान्निपरीतांश्च बुद्धिः सा पार्यं तामसी ॥ ३२ ॥

अधर्ममिति । अधर्मं प्रतिपिद्धं धर्मं विहितमिति या मन्यते जानाति तमसा-
वृता सती सर्वार्थान्निपरीतांश्च विपरीतानेव विजानाति बुद्धिः
सा पार्यं तामसी ॥ ३२ ॥

एत्या यया धारयते मनःप्रागेन्द्रियक्रियाः ।

योगेनाभ्यभिचारिण्या धृतिः सा पार्यं सात्त्विकी ॥ ३३ ॥

धृयेति । धृत्या यथाभ्यभिचारिण्येति व्यवहितेन संबन्धः, धारयने किं मनः-
प्राणेन्द्रियक्रिया मनश्च प्राणेश्चेन्द्रियाणि च मनःप्राणेन्द्रियाणि तेषां क्रिया-
श्चेष्टास्ता उच्छास्त्रमार्गप्रवृत्तेर्धारयति । धृत्या हि धार्यमाणा उच्छास्त्रविषया न
भवन्ति । योगेन समाधिनाभ्यभिचारिण्या नित्यसमाध्यनुगतयेत्यर्थः । एतदुक्तं
भवत्यभ्यभिचारिण्या धृत्या मनः प्राणेन्द्रियक्रिया धारयमाणो योगेन धारयतीति ।
यैवलक्षणा धृतिः सा पार्थ सारिवर्का ॥ ३३ ॥

यथा तु धर्मकामार्थान्धृत्या धारयतेऽर्जुन ।

प्रसङ्गेन फलाकाङ्क्षी घृतिः सा पार्थ राजसी ॥ ३४ ॥

यथेति । यथा तु धर्मकामार्थान्धर्मश्च कामश्चार्थश्च धर्मकामार्थस्तान्धर्मकामा-
र्थान्धृत्या यथा धारयते मनसि नित्यकर्तव्यरूपानवधारयते हेऽर्जुन प्रसङ्गेन
यस्य यस्य धर्मदिधारणप्रसङ्गस्तेन तेन प्रसङ्गेन फलाकाङ्क्षी च भवति यः
पुरुषस्तरय धृतिर्या सा पार्थ राजसी ॥ ३४ ॥

यथा स्वप्नं भयं शोकं विपादं मदमेव च ।

न विमुञ्चति दुर्मेधा घृतिः सा तामसी मता ॥ ३५ ॥

यथेति । यथा स्वप्नं निद्रा भयं त्रासं शोकं विपादमवसादं विषण्णतां मदं
विषयसेवामात्मनो बहु मन्यमानो यत्त इव मदमेव च मनसि नित्यमेव कर्तव्यरूपतया
कुर्वन् न विमुञ्चति धारयत्येव दुर्मेधा कुत्सितमेधाः पुरुषो यस्तस्य धृतिर्या सा
तामसी मता ॥ ३५ ॥

गुणभेदेन क्रियाणां कारकाणां च त्रिधा भेद उक्तोऽभेदानां फलस्य च
सुखस्य त्रिधा भेद उच्यते—

सुखं त्विदानीं त्रिविधं शृणु मे भरतर्षभ ।

अभ्यासाद्भ्रमते यत्र दुःखान्तं च निगच्छति ॥ ३६ ॥

सुखं त्विदानीं त्रिविधं शृणु समाधानं कुर्वित्येतन्मे मम भरतर्षभ । अभ्यासात्
परिचयादावृत्ते रमते रतिं प्रतिपद्यते यत्र यस्मिन्सुखानुभवे दुःखान्तं च दुःखाव-
मानं दुःखोपशमं च निगच्छति निश्चयेन प्राप्नोति ॥ ३६ ॥

यत्तदग्ने विपामिव परिणामेऽमृतोपमम् ।

तत्सुखं सारिवकं प्रोक्तमात्मबुद्धिप्रसादजम् ॥ ३७ ॥

यदिति । यत्तत्सुखमग्नये पूर्वं प्रथमसन्निपाते ज्ञानवैराग्यध्यानसमाध्यारम्भेऽ-
त्यन्तायासपूर्वकत्वादिषामिव दुःखात्मकं भवति, परिणामे ज्ञानवैराग्यादिपरिपाकजं
सुखममृतोपमं तत्सुखं सारिवकं प्रोक्तं विद्वद्भिरात्मनो बुद्धिरात्मबुद्धिरात्मबुद्धेः प्रसादो
नैर्मर्क्यं सलिलवत्त्वच्छता ततो जातमात्मबुद्धिप्रसादजमात्मविषया घात्मात्म-

म्वना वा बुद्धिरात्मबुद्धिस्तद्व्यस्यत्तदप्रकर्षाद्वा जातमिचेत्तत्तत्मात्मारिक्तं तत् ॥३७॥

विषयेन्द्रियसंयोगाद्यत्तदग्रेऽमृतोपमम् ।

परिणामे विषमिव तत्सुखं राजसं स्मृतम् ॥ ३८ ॥

विषयेति । विषयेन्द्रियसंयोगाद्यत्तत्सुखं जायतेऽग्रे प्रथमश्रुतेऽमृतोपमममृतसमं परिणामे विषमिव बलवीर्यरूपप्रक्षामेधाधनोत्साहहानिहेतुत्वादधर्मनञ्जनितनरकादि हेतुत्वाच्च परिणामे तदुपभोगविपरिणामान्ते विषमिव तत्सुखं राजसं स्मृतम् ॥ ३८ ॥

यदग्रे चानुबन्धे च सुखं मोहनमात्मनः ।

निद्रालस्यप्रमादोत्थं तत्तामसमुदाहृतम् ॥ ३९ ॥

यदग्रे चेति । यदग्रे चानुबन्धे चावसानोत्तरकाले सुखं मोहनं मोहकरमात्मनो निद्रालस्यप्रमादोत्थं निद्रा चालस्य च प्रमादश्चेत्येतेभ्य समुत्पिठनीनि निद्रालस्य-प्रमादोत्थं तत्तामसमुदाहृतम् ॥ ३९ ॥

अधेदानीं प्रकरणोपसंहारार्थं श्लोक आरभ्यते—

न तदास्ति पृथिव्या वा दिवि देवेषु वा पुनः ।

सत्त्वं प्रकृतिजैर्मुक्तं यदेभिः स्यात् त्रिभिर्गुणैः ॥ ४० ॥

न तदास्ति तन्नास्ति पृथिव्या वा मनुष्यादि सर्व प्राणिजातमन्यद्वाप्राणिजातं दिवि देवेषु वा पुन सत्त्वं प्रकृतिजैः प्रकृतिता जातैरेभिस्त्रिभिर्गुणैः सत्त्वादिभिर्मुक्तं परिलक्ष्यत्वात्तत्र तदस्तीति पूर्वोक्तं संबन्ध ॥ ४० ॥

सत्त्वं सत्त्वात् क्रियाकारकफललक्षण सत्त्वरजनमोगुणात्मकोऽविद्यापरिकल्पित समूलोऽनर्थ उक्तो बृहदारण्यकोपनिषत्प्रमाणेन चोर्ध्वमूलमित्यादिना, त चासङ्गशब्देन शब्देन चिह्नत्वात् तत् परपरिमाणितन्यमिति चोक्तं, तत्र च सर्वस्य त्रिगुणात्मकत्वात्सं-सारकारणनिवृत्त्यनुपपत्तौ प्राप्तायां यथा तन्नियुक्तिः स्यात्तथा वक्तव्यं, सर्वस्य गीताशास्त्रार्थ उपसहस्रस्य एतावानेव च सर्वो वेदस्सृष्ट्यर्थः पुरपार्थमिच्छद्भि-रनुष्ठेय इत्येवमर्थं च ब्राह्मणक्षत्रियविशामित्यादिरारभ्यते—

ब्राह्मणक्षत्रियविशां शूद्राणां च परंतप ।

कर्माणि प्रविभक्तानि स्वाभावात्प्रभवैर्गुणैः ॥ ४१ ॥

ब्राह्मणाश्च क्षत्रियाश्च विशाश्च ज्ञा

च शूद्राणां

मक्तानी

ईश्वरस्य

वासी । ३

ब्राह्मणक्षत्रियवि

दे परंतप च

(१)

ते ३

अथवा

स्वभावस्य सत्त्वगुणः प्रभवः कारणं, तथा क्षत्रियस्वभावस्य सत्त्वोपमर्जनं रजः प्रभवः, वैश्यस्वभावस्य तमउपमर्जनं रजः प्रभवः, शूद्रस्वभावस्य रजउपमर्जनं तमः प्रभवः प्रशान्त्यैश्वर्येणामृदतास्वभावदर्शनाच्चतुर्णाम् । (iii) अथवा जन्मान्तर-कृतसंस्कारः प्राणिना वर्तमानजन्मनि स्वकार्याभिमुखत्वेनाभिभक्तः स्वभावः स प्रभवो येषां गुणानां ते स्वभावप्रभवा गुणाः । गुणप्रादुर्भावस्य निष्कारणत्वानुपपत्तेः स्वभावः कारणमिति कारणविशेषोपादानम् । एवं स्वभावप्रभवैः प्रकृतिप्रभवैः सत्त्वरजस्तमोमिगुणैः स्वकार्यानुरूपेण शमादीनि कर्माणि प्रविभक्तानि । ननु शास्त्रप्रविभक्तानि शास्त्रेण विहितानि ब्राह्मणादीनां शमादीनि कर्माणि कथमुच्यन्ते, सत्त्वादिगुणप्रविभक्तानीति । नैष दोषः शास्त्रेणापि ब्राह्मणादीनां सत्त्वादिगुणविशेषापेक्षयैव शमादीनि कर्माणि प्रविभक्तानि न गुणानपेक्षयैवेति शास्त्रप्रविभक्तान्यपि कर्माणि गुणप्रविभक्तानीत्युच्यन्ते ॥ ४१ ॥

वानि पुनस्तानि कर्माणीत्युच्यन्ते—

शमो दमस्तपः शौचं क्षान्तिराजंवेव च ।

ज्ञानं विज्ञानमास्तिक्यं ब्रह्मकर्म स्वभावजम् ॥ ४२ ॥

शमो दमश्च यथाव्याख्यातार्थो, तपो यथोक्तं शरीरादि, शौचं व्याख्यातं, क्षान्तिः क्षमा, आजंबमृजुतैव च, ज्ञानं विज्ञानम्, आस्तिक्यमस्तिभावः अर्धाननागमार्थेषु, ब्रह्मकर्म ब्राह्मणजातेः कर्म ब्रह्मकर्म स्वभावजम् । यदुक्तं स्वभावप्रभवैर्गुणैः प्रविभक्तानीति तदेवोक्तं स्वभावजमिति ॥ ४२ ॥

शौचं तेजो धृतिर्दाह्यं युद्धे चाप्यपलायनम् ।

दानमीश्वरभावश्च क्षत्रकर्म स्वभावजम् ॥ ४३ ॥

शौचमिति । शौचं शूरस्य भावः । तेजः प्रागल्भ्यम् । धृतिर्धारणं सर्वावस्थास्व-जवसादो भवति यथा भृत्योऽग्निभृत्स्य । दाह्य दक्षस्व भावः सदसा प्रत्युत्प्रेषु कार्येष्वव्यागोहेन प्रवृत्तिः । युद्धे चाप्यपलायनमपराह्मुत्सीभावः शत्रुभ्यः । दानं देयेषु मुक्तहस्तता । ईश्वरभावश्चेश्वरस्य भावः प्रभुशक्तिप्रकटीकरणमोक्षितव्याप्ति । क्षत्रकर्म क्षत्रियजातेर्विहितं कर्म क्षत्रकर्म स्वभावजम् ॥ ४३ ॥

कृषिगौरक्ष्यवाणिज्यं वैश्यकर्म स्वभावजम् ।

परिधर्थात्मकं कर्म शूद्रस्यापि स्वभावजम् ॥ ४४ ॥

कृषीनि । कृषिगौरक्ष्यवाणिज्यं कृषिश्च गौरक्ष्यं च वाणिज्यं च कृषिगौरक्ष्यवाणिज्यं कृषिर्भूमेर्विलेखनं गौरक्ष्यं वा रक्षतीति गोरक्षरतद्भावो गौरक्ष्यं पाशुपालक्यं वाणिज्यं वणिक्कर्म । ऋषिकृपादिलक्षणं वैश्यकर्म वैश्यजातेः कर्म वैश्यकर्म स्वभावजम् ॥

परिचर्यात्मक शुभ्वास्वभाव कर्म शूद्रस्यापि स्वभावजम् ॥ ४४ ॥

एतया जातिविहिताना कर्मणा सम्यगनुष्ठिताना स्वर्गप्राप्ति फलं स्वभावतो वर्णा आश्रमाश्च स्ववर्गनिष्ठा प्रेक्ष्य कर्मफलमनुभूय तत शेषेण विदिष्टदेशनानिजुल-धर्मायु श्रुतवृत्तवित्तयुक्तमेवतो जन्म प्रतिपद्यन् (Cf Gautama Dharma- sutra XI 29) इत्यादिरमृतिभ्य पुराणे च वर्णिनामाश्रमिणा च लोकफल-भेदविशेषस्मरणात् । कारणान्तरात्विद् फलम्—

स्वे स्वे कर्मण्यभिरत सिद्धिं लभते नर ।

स्वकर्मनिरत सिद्धिं यथा विन्दति तच्छृणु ॥ ४५ ॥

स्वे स्वे यथोक्तलक्षणभेदे कर्मण्यभिरतस्तत्पर स्वकर्मानुष्ठानादशुद्धिक्षये सति कायेन्द्रियाणा ज्ञाननिष्ठायोग्यतालक्षणा कर्मत प्राप्तानि नराऽपि कृत-पुरुष । किं स्वकर्मानुष्ठानत एव साक्षात्मासिद्धिः । न कथं तर्हि स्वकर्मनिरतः सिद्धिं यथा येन प्रकारेण विन्दति तच्छृणु ॥ ४५ ॥

यत प्रवृत्तिर्भूताना येन सर्वमिदं ततम् ।

स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानव ॥ ४६ ॥

यत इति । यथा यस्मात्प्रवृत्तिरुत्पत्तिश्चेष्टा वा यस्मादन्नर्थाभिणो इश्वराद् भूताना प्राणिना स्वाद्यनेश्वरेण सर्वमिदं जगत्त त्वात् स्वकर्मणा पूर्वोक्तेन प्रतिवर्णं तन्मीश्वरमभ्यर्च्य पूजयित्वा राधय केवल ज्ञाननिष्ठायोग्यतालक्षणा सिद्धिं विन्दति मानवो मनुष्यः ॥ ४६ ॥

यत एवमत —

धेयान्स्वधर्मो विगुण परधर्मांस्वनुष्ठितात् ।

स्वभावनियत कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम् ॥ ४७ ॥

धेयान्प्रशस्यतर स्वो धम स्वधर्मो विगुणोऽर्पात्यपिशब्दो द्रष्टव्य , परधर्मास्व-नुष्ठितात्स्वभावनियत स्वभावेन नियत, यदुक्त स्वभावजमिति तदेवोक्त स्वभावनियतमिति, यथा विषजातस्वेव कुर्मोविष न दोषकरं तथा स्वभावनियत कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिष पापम् ॥ ४७ ॥

स्वभावनियत कर्म कुर्वानो विषजात इव कृमि किल्बिष नाप्नोतीत्युक्तम् । परधर्मंश्च भयाद् इति । अनात्मज्ञश्च न हि कश्चिदक्षणमप्यकर्मकृत्तिष्ठतीति, अत —

सहज कर्म कौन्तेय सदोपमपि न त्यजेत् ।

सर्वारम्भा हि दोषेण भूमेनामिरिवावृताः ॥ ४८ ॥

सहज सह जन्मनैवोत्पन्न सहज किं तत्कर्म कौन्तेय सदोपमपि त्रिगुणस्वात्र लभेतम्बाराम्भा भारन्वन्म श्यारम्भा सर्वकर्माणीत्येतत्प्रकरणात् । ये केचिदारम्भा

स्वधर्माः परधर्माश्च ते सर्वे हि यस्मात् त्रिगुणात्मकत्वमत्र हेतुस्त्रिगुणात्मकत्वा-
दोषेण धूमेन सहजेनाग्निरिवारूताः । राहजस्य कर्मणः स्वधर्मास्त्वस्य परित्यागेन
परधर्मानुष्ठानेऽपि दोषाश्चैव गुच्यन्ते, भवानहश्च परधर्मः । न च शक्यत्वेऽशेषत-
स्यकुमश्चेन कर्म यतस्तस्मान्न त्यजेदित्यर्थः ।

किमशेषतस्त्वक्तुमशक्यं कर्मेति न त्यजेत्किं वा सहजस्य कर्मणस्त्यागे दोषो
भवतीति* किंचानो, यदि तावदशेषतस्त्वक्तुमशक्यमिति न त्याज्य सहज कर्मैव
तदशेषतस्त्यागे गुण एव स्वादिति सिद्धं भवति । पू०—मत्यमेवमशेषतस्त्वाग एव
नोपपद्यते ।

इति चेत् + किं नित्यप्रचलितात्मकः पुरुषो यथा साख्यानां गुणाः किंवा
क्रियैव कारकं यथा बौद्धानां पञ्च स्कन्धाः क्षणप्रधानिनः, उभयथापि कर्मणोऽशे-
षतस्त्यागो न भवति । अथ तृतीयोऽपि पक्षो यदा करोति तदा सक्रियं वस्तु यदा
न करोति तदा निष्क्रियं वस्तु तदेव । तत्रैव मति शक्यं कर्माशेषनस्त्यक्तुम् ।

—अथ त्वस्मिन्तृतीये पक्षे विशेषो न नित्यप्रचलितं वस्तु नापि क्रियैव कारक
किं तर्हि व्यवस्थिते द्रव्येऽविद्यमाना क्रियोत्पद्यते विद्यमाना च विनश्यति, शुद्ध
द्रव्यं शक्तिमदवतिष्ठत इत्येवमाहुः काणादास्तदेव च कारकमित्यस्मिन्पक्षे को दाप
इति, अयमेव तु दोषो यतस्वभागवतं मतमिदम् । कथं ज्ञायते, यत
आह भगवान्नास्तौ त्रिद्यते भाव इत्यादि । काणादानां क्षमनो भावः मत

* Sankara does not imagine the third possible reason, viz., the fact that even the परधर्म is सदोष and hence one should not abandon स्वधर्म even if it be सदोष

+ Here Sankara unnecessarily enters upon a philosophical discussion, not guaranteed by the context. When the Gītā says, 'It is not possible to abandon all actions' (XVIII 11), it simply means, 'If a man were to abandon all actions, he will have to die (because breathing also is an action).'

— Sankara criticises the असत्कार्यवाद of the वैशेषिकः. He says—(1) It is against the Gītā (II. 16 a) and (2) it is against न्याय or reason (सर्वप्रमाणविरुद्ध). (1) The non-existent पद cannot be produced, nor can its production depend upon a cause, viz., सृष्टिका. (ii) Nobody will have any faith in a philosophy which believes in the existence (or production) of (what was) the non-existent and in the non-existence (of the effect) after it became the existent (= after it was produced). (iii) The nature of उत्पत्ति of

क्षाभाव इति मन्म् । अभागवत्त्वेऽपि न्यायवच्छेको दोष इति चेत् । उच्यते, दोषवत्त्वे सर्वप्रमागविरोधात् । अर्थ, यदि तावद् द्रयणुकादि द्रव्यं प्रागुत्पत्तेरत्यन्तमेवामदुत्पन्नं च स्थितं कथितकालं पुनरत्यन्तमेवामत्त्वमापद्यते । तथा च सत्यसदेव सजायते सदेवासत्त्वमापद्यतेऽभावो भावो भवति भावश्चाभाव इति । तत्राभावो जायमानं प्रागुत्पत्तेः शशविषाणकल्पं समवाय्यसमवायिनिमित्ताख्य कारणमेपेक्ष्य जायत इति । (1) न चैवमभाव उत्पद्यते कारणं चापेक्षत इति शक्यं चक्षुममता शशविषाणार्दीनामदर्शनात् । भावात्मकाश्च घटादय उत्पद्यमाना किञ्चिदभिन्न्यक्तिमात्रवारणमपक्षपोत्पन्नत इति शक्यं प्रतिपत्तुम् । (11) किंचामतश्च सद्भावे सतश्चासद्भावे न क्वचित्प्रमाणप्रमेयव्यवहारे विश्वासः कस्यचित्स्यात् । सत्प्रदेवासदप्रदेवेनिनिश्चयानुपपत्तेः (111) किंचात्पद्यत इति द्रयणुकादे-द्रव्यस्य स्वकारणमत्तासंबन्धमाह । प्रागुत्पत्तेश्चामत्यक्षात्स्वकारणव्यापारमपेक्ष्य स्वकारणे परमाणुभि मत्तया च समवायलक्षणं संबन्धेन मबध्यते संबन्धं सत्कारणसम्बन्धेन सद्भवति । तत्र न केचन कथमसत् सत्कारण भवेत्संबन्धो वा केनचित् । नहि बन्ध्यापुत्रस्य सता संबन्धो वा कारण वा केनचित्प्रमाणतं वक्ष्यितुं शक्यम् । ननु नैव वैशेषिकैरभावस्य संबन्ध कल्प्यते द्रयणुकादीना हि द्रव्याणां स्वकारणेन समवायलक्षण संबन्ध सतामेवोच्यत इति । न, मबन्धात्प्राक्सत्त्वानभ्युपगमात् । नहि वैशेषिकैः कुलालदण्डचक्रादिभ्यापारात्प्राग्घटादीनामस्तित्वमिष्यते । न च मृद एव घटापाकारप्राप्तिसिच्छन्ति । तत्रश्चामत एव संबन्ध पारिश्रवादिष्टो भवति । (111 a) नन्वमनाऽपि समवायलक्षणं संबन्धो न विरुद्धः । न, बन्ध्यापुत्रादीनामदर्शनात् । घटादेरेव प्राग्भावस्य स्वकारणसंबन्धो भवति, न बन्ध्यापुत्रादेः, अभावरस्य तुल्यत्वेऽपीति विशेषोऽभावस्य वक्तव्यः । एकस्याभावो द्वयोरभाव सर्वस्याभावः प्राग्भावः प्रध्वस्यभाव इति तदाभावोऽत्यन्ताभाव इति लक्षणतो न केनचिद् विशेषो दर्शयितुं शक्यः । अस्तिति च विशेषे घटस्य प्राग्भाव एव कुलालादिभिर्घटभावमापद्यते संबध्यते च भावन कपालाख्येन स्ववारणेन संबद्धश्च सर्वव्यवहारयोग्यश्च भवति, न तु घटस्यैव प्रध्वस्यभावोऽभावत्वे मत्तपीति प्रध्वसाद्यभावानां न क्वचिद्व्यवहारयोग्यत्वं प्राग्भावरस्यैव द्रयणुकादिद्रव्यारवस्योत्पत्त्यादिबन्धवदाराहृत्वमित्यनदसमअमभावत्वाविशेषादत्यन्तप्रध्वसाभावयोरित् । (111 b) ननु नैवास्माभिः प्राग्भावस्य भावापत्तिरुच्यते । भावस्यैव हि तर्हि भावापत्तिर्यथा घटस्य घटापत्ति पटस्य वा पटापत्तिः । एतदध्यभावस्य भावापत्तिवदेव प्रमाणविरुद्धम् ।

*साह्यस्यापि यं परिणामस्य साऽप्यपूर्वधर्मोत्पत्तिविनाशाङ्गीकरणाद्वैशेषिकप-

द्रयणुकादि द्रव्य is explained by वैशेषिकस्य as the union (संबन्ध) of द्रयणुकादि द्रव्य with the सत्ता of its cause But this relation (संबन्ध) between cause and effect is in no way possible in the वैशेषिक system itself

• Likewise, the साह्यपरिणामवाद, समिन्ध्यापत्तिरोच्चारवाद and

ज्ञान विशिष्यते । अभिव्यक्तितरोभावाङ्गीकरणेऽप्यभिव्यक्तितरोभावन्याविद्यमान
त्वाविद्यमानत्वनिरूपणे पूर्ववन्नेव प्रमाणाविराध । एतन्न कारणस्यैव सस्थानमुत्पत्त्या
दीत्येवदपि प्रत्युक्तम् ।

+ पारिशेष्यासदेकमेव वस्यविद्ययोत्पत्तिविनाशादिधर्मैर्नटवदनेकधा
विकल्प्यत इतीदं भागवत मत्मुक्त नासतो विद्यते भाव (II 16)
इत्यास्मिन्श्लोके । संप्रत्ययस्थान्यभिचाराद् -१भिचाराच्चरामिति ।

× कथं तर्हि आत्मनाऽविक्रियत्वेऽशयत्वं कमणस्त्यागो नापद्यत इति । यदि
वस्तुभूता गुणा यदि नाविद्याकल्पितारतद्धमं कर्मं तदात्मन्यविद्याध्यापारोपित
मेवेत्यविद्याच्च हि कश्चित्क्षणन्यशयत्वंस्त्वक्तुं शक्नोतीत्युक्तम् (III 5) । विद्यास्तु
पुनर्विद्ययाविद्याया निवृत्त्याया शननोत्यवाशयत्वं वम परित्यक्तुमानघात्पारोपितस्य
शयानुपपत्तं । नहि तैमिरिवदृष्टयाध्यारोपितस्य द्विवद्भादेस्तिमिरापणमं शयोऽस्ती
धने । एव च सतीदं वचनमुपपन्नं सत्कर्मणि मनसत्यादि । (V 13) ' स्व
स्व कमण्यभिरत ससिद्धिं लभत नर ' (XVIII 45) स्वकमणा तमभ्यच्य
मिद्धिं विन्दति मानव (XVIII 46) इति च ॥ ४८ ॥

या च कर्मजा सिद्धिरुक्ता ज्ञाननिष्ठायोग्यतालक्षणा तस्या फलभूता
नैष्कर्म्यमिद्धिज्ञाननिष्ठा लक्षणा वक्तव्यति श्चाक आरभ्यते—

असक्तबुद्धिं सर्वत्र जित्वात्मा विगतस्पृह ।

नैष्कर्म्यसिद्धिं परमा सन्यासेनाधिगच्छति ॥ ४९ ॥

असक्तबुद्धिरसक्ता सङ्गरहिता बुद्धिरन्तःकरण यस्य साऽसक्तबुद्धिः सर्वत्र पुत्रदारा
दिभ्यासक्तिनिमित्तेषु जित्वात्मा जिता वशीकृता आत्मान्तःकरण यस्य स जित्वात्मा
विगतस्पृहो विगता स्पृहा तृष्णा देहजीवितभोगेषु यस्मात्स विगतस्पृहः । य
एवभूत आत्मज्ञः स न नैष्कर्म्यमिद्धिं निगतानि कर्माणि यस्मात्प्रित्क्रियब्रह्मस

the theory that उत्पत्ति etc is a peculiar state of the cause
itself can ber efuted

+ Therefore Bh GI II 16A means that उत्पत्ति, विनाश
etc are धर्म of the One Existence due to अविद्या

× Interpretation of the verse (49) continued—An
ignorant man cannot give up all actions because they
are superimposed on the Ātman by अविद्या—But, in our
opinion, the Gīta means that even a विद्वान् cannot give
up all actions as that will mean 'committing suicide'
(vide our Notes on XVIII 11)

सबोधात्म निष्कर्मा तस्य भावो नैष्कर्म्यं नैष्कर्म्यं च तरिसद्विद्यं सा नैष्कर्म्यं-
सिद्धिनैष्कर्म्यस्य वा सिद्धिर्निष्कियारमस्वरूपावस्थानलक्षणस्य मिद्धिर्निष्कियार-
स्ता नैष्कर्म्यसिद्धिं परमा प्रकृष्टा कर्मजसिद्धिविलक्षणा सद्योमुक्त्यवस्थानरूपा
सन्त्यामेन सम्यग्दर्शनेन तत्पूर्वकेण वा सर्वकर्मसन्त्यातेनाभिगच्छति प्राप्नोति । तथा
श्लोक " सर्वकर्माणि मनमा मन्यस्य नैव कुर्वन् कारयशास्त " (V. 13) इति ॥ ४९ ॥

पूर्वोक्तेन स्वयन्मातृष्ठाननश्वरान्धचनरूपेण जनिता प्रागुक्तलक्षणां सिद्धिं
प्राप्तयोरत्यन्तारमनिवेकज्ञानरत्न केवलाम् ज्ञाननिष्ठारूपा नैष्कर्म्यलक्षणा सिद्धि-
र्येन क्रमेण भवति तद्वक्तव्यमित्याह—

सिद्धिं प्राप्ते यथा ब्रह्म तथाऽप्नोति निबोध मे ।

समासेनैव कौन्तेय निष्ठा ज्ञानस्य या परा ॥ ५० ॥

मिद्धिं प्राप्त स्वकर्मणेश्चर ममस्यश्च तरप्रनादजा कायेन्द्रियाणां ज्ञाननि-
ष्ठायोग्यतालक्षणा सिद्धिं प्राप्त । मिद्धिं प्राप्त इति तदनुवाद उत्तरार्थं । किं तदुत्तर
यद्योऽनुवाद इत्युच्यते । यथा यत्र प्रकारेण ज्ञाननिष्ठारूपेण ब्रह्म परमात्मानमाप्नोति
तथा त प्रकारेण ज्ञाननिष्ठाप्राप्तिक्रम मे मम वचनाश्लेषो त्व निश्चयेनावधार-
यत्येवम् । किं विस्तरण नव्याह समासेनैव सक्षुषेणैव हे कौन्तेय । यथा ब्रह्म प्राप्नोति
तथा निवाधेति । अनेन वा प्रातज्ञाना ब्रह्मप्राप्तिरतामिदतया दर्शयितुमाह निष्ठा
ज्ञानस्य या परति । निष्ठा पर्यवसान परिसमाप्तिरित्येवम् । वस्य, ब्रह्मज्ञानस्य
या परा परिसमाप्तिः । कादृशा सा यादृशमात्मसात् । कीदृशत्वं, यादृश आत्मा ।
कीदृशोऽसी, यादृशो भगवतोक्त उपनिषद्वाच्यैश्च न्यायतश्च ।

1 पूर्वपक्ष—ननु विषयाकार ज्ञान न विषयो नाप्यवधारवानात्मेभ्यते ववचित् (a)
ननु आदित्यवर्णं Sre Upa III 8) आरूप (C a Upa III. 14. 3) स्वय
ज्योति (Br Upa IV 3 9) इत्याकारवस्त्वनात्मन श्रयत्, न, तमोरूपत्वप्रतिषे-
धायत्तात्तेषां वाक्यानाम् । द्रव्यगुणाद्याकारप्रतिषेध आत्मनस्तमोरूपत्वे प्राप्ते
तत्प्रतिषेधार्थान्यादित्यवर्णमित्यादिवाक्यानि, (b) अरूपमिति (Katha Upa
III 15) च विशेषणो रूपप्रतिषेधात् । (c) अविषयत्वाच्च " न सदृशे तिष्ठति
रूपमस्य न चक्षुषा पश्यति वक्ष्यतेनम् " (Sre Upa IV 20), " अशब्द-
मस्यशब्दम् " (Katha Upa. III 15) इत्याद्यैः । तस्मादात्माकारं ज्ञानमित्य-

1 An Opponent's view that आत्मज्ञान (निष्ठा) is not possible because आत्मा is neither an object (विषय), nor has it any form (आकार or रूप), while a ज्ञान (cognition) must always be विषयाकार. Four arguments (a, c, d) are given for this statement

नुपपन्नम् । कथं तर्थात्मनो ज्ञानम्, सर्वं हि यद्विषय यज् ज्ञानं तत्तदाकारं भवति निराकारश्चाऽस्मैत्युक्तम् । ज्ञानात्मनोऽश्रोभयोर्निराकारयोः कथं तद्भाववानिच्छेति । सिद्धान्तः—न* (a) अत्यन्तनिर्मलत्वस्वच्छम्बन्धमूलत्वोपपत्तेरात्मनो बुद्धेश्चात्मसमनैर्मलव्यानुपपत्तेरात्मचैतन्याकाराभासत्वोपपत्तिः । (b) बुद्ध्याभासं मनस्तदामासान्द्रिन्द्रियाणोन्द्रियाभासश्च देहोऽतो लौकिकैरेहमात्रं पद्मान्द्रष्टिः कियते । देहचैतन्यवादिनश्च लोकायतिकाश्चैतन्यविशिष्टं कायं पुरुषं इत्याहुः, तथान्ये इन्द्रियचैतन्यवादिनः । अन्ये मनश्चैतन्यवादिनः । अन्ये बुद्धिचैतन्यवादिनः । ततोऽप्यन्तरव्यक्तमव्याकृताख्यमाविद्यावस्थमात्मत्वेन प्रतिपन्ना कश्चित् (प्रकृतिचैतन्यवादिनः) । सर्वत्र हि बुद्ध्यादिदेहान्ते आत्मचैतन्याभासतात्मभ्रान्तिकारणमित्यत आत्मविषयं ज्ञानं न विधातव्यं किं तर्हि नामरूपाद्यनात्माध्यारोपणनिवृत्तिरेव कार्या नात्मचैतन्यविज्ञानमविद्याध्यारोपितसर्वपदार्थाकारैरेव अविशिष्टतया गृह्यमाणत्वात् । (c) अत्र एव हि विज्ञानवादिनो बौद्धा विज्ञानव्यतिरेकेण वस्त्वेव नास्तीति प्रतिपन्ना प्रमाणान्तरनिरपेक्षतां च स्वसंविदितत्वाभ्युपगमेन । (d) तस्मादविद्याध्यारोपणनिराकरणमात्रं ब्रह्मणि कर्तव्यं न तु ब्रह्मज्ञाने यत्नोऽत्यन्तप्रसिद्धत्वात् । अविद्याकल्पितनामरूपविशेषाकारापह्नवबुद्धीनामत्यन्तप्रसिद्धं सुविशेष्यमामन्नतरमात्मभूतमप्यप्रसिद्धं दुर्विशेष्यमतिदुर्गमन्वदिव च प्रतिभालविवेकिनाम् । बाह्याकारनिवृत्तबुद्धिना तु लक्ष्यगुर्वात्मप्रमादानां नात परं सुखं सुप्रसिद्धं सुविशेष्यं स्वामन्नतरमस्ति । (e) तथाचोक्तम् ' प्रत्यक्षावगमं धर्मम्, इत्यादि ।

* Reply to the above पूर्वपक्ष.—It is possible to realise the consciousness which is the form (आकार nature) of आत्मन् । Five arguments are given to support this सिद्धान्त —(a) It is possible to have the nature (आकार) of आत्मन्, i.e., चैतन्य (consciousness) reflected in बुद्धिः (b) Everywhere, from Buddhi down to the physical body, the cause of illusory identification of each with the Self is its wearing a semblance of the consciousness of the Self, and it is therefore unnecessary to impart directly a knowledge of the Self. (c) The Bauddhas also do not require any प्रमाण for the knowledge of आत्मन् except आत्मन् itself. (d) आत्मन् is self-evident (अत्यन्तप्रसिद्ध) to those who are बाह्याकारनिवृत्तबुद्धिः (and ब्रह्मन् is itself आत्मन्). Hence in order to know आत्मन् what is to be done is अविद्याध्यारोपणनिराकरणमात्रं (only the removal of the false super-imposition of अविद्या, etc. on आत्मन्) (e) The Gītā also says the same.

II वेचित्तु पण्डितंमन्या निराकारत्वादात्मवस्तु भोपैति शुष्मिधरतो दुःमाध्या
 मन्धरज्ञाननिष्ठेत्वाद् । (a) सत्यमेव गुरुमप्रदायरहितानामभ्युत्थानानामत्यन्तबहि-
 विषयामक्तुद्धिना मन्धरप्रमाणेष्वकृतधर्माणां, तद्विपरिणाना तु लौकिकग्राह्यग्राहक-
 द्वैतवस्तुनि सद्वृद्धिर्निरा दुःमयादात्मचैतन्यव्यतिरेकेण वरस्वन्तरस्थानुपलब्धेः ।
 यथा चैतदेवमेव नान्यथेत्यवोचान । (b) उक्तं च भगवता—' यस्या जाग्रोत भूतानि
 सा निशा पश्यती मुने' (II 69) इति । (c) तस्माद्वाह्याकारभेदवृद्धिनिवृत्तिरेवो-
 त्मस्वरूपालम्ब्येन कारणम् । नह्यात्मा नाम कस्यचिक्दाचिदप्रसिद्धः प्राप्यो
 ह्ये उपादेया वा । अप्रसिद्धे हि तस्मिन्नात्मनि (अ)स्वार्थाः सर्वाः प्रवृत्तयः
 प्रसज्येरन् । न च देहाद्यचेतनार्थत्वं शक्यं वरूपयितुम् । न च सुखायं
 सुखं दुःखायं वा दुःखमात्मावगत्यवमानाथत्वाच्च मन्व्यवधारस्य । तस्मात्तथा
 स्वदेहस्य परिच्छेदाय न प्रमाणान्तरापेक्षा ततोऽप्यात्मनोऽन्तरतमत्वात्तदवगति
 प्रति न प्रमाणान्तरापेक्षेयात्मज्ञाननिष्ठा विवेकिनां सुप्रसिद्धेति सिद्धम् ।

III येषामपि निराकारं ज्ञानमप्रत्यक्षं तेषामपि (a) ज्ञानवर्शव ज्ञेयावगतिरिति
 ज्ञानमत्यन्तं प्रसिद्धं सुखादिवदेवत्यनुपगन्तव्यम् । (b) जिज्ञासानुपपत्तेश्च । (c)
 अप्रसिद्धं चैवज्ञानं शक्यवज्जिज्ञास्येत । यथा ज्ञेयं यदादिलक्षणं ज्ञानेन ज्ञाता व्याप्तु-
 मिच्छति तथा ज्ञानमपि ज्ञानान्तरेण ज्ञाता व्याप्तुमिच्छेत् । न चैतदस्ति ।
 अतोऽत्यन्तप्रसिद्धं ज्ञानं ज्ञाताऽप्यत एव प्रसिद्धं इति । तस्माज्ज्ञाने यरनो न
 कर्तव्यं किं स्वनात्मशुद्धिनिवृत्तावेव ।

II. Another Purvapaksā—आत्मन् being निराकार, the In-
 tellect cannot reach (comprehend) it, and hence आत्मज्ञान-
 निष्ठा is not possible. Three arguments (a, b, c) are given
 to refute this पूर्वपक्ष—(a) We have already replied to this
 above 112, the बहिर्विषयासक्तबुद्धयः cannot understand the
 आत्मन्, but others can (b) The Gītā says the same (c)
 आत्मन् is self-evident (स्वयंप्रसिद्ध; not अप्रसिद्ध) If आत्मन् were
 अप्रसिद्ध, all our actions will be without meaning (अस्वार्थाः).

III. To those who hold that ज्ञान (cognition) is itself
 निराकार and अप्रत्यक्ष (and hence no ज्ञाननिष्ठा of any kind is
 ever possible), we reply that ज्ञान will have to be accept-
 ed as self-evident (अत्यन्तं प्रसिद्धम्) like सुखादि. Three
 arguments (a, b, c) can be given:—(a) Any object to be
 known (ज्ञेय) can be known (अवगति) directly by ज्ञान itself
 (ज्ञानवर्शव). (b) If ज्ञान were not self-evident, there will be

* तस्माज्ज्ञाननिष्ठा सुसंपाया ॥ ५० ॥

सैषं ज्ञानस्य परा निष्ठोच्चने कथं कायति—

बुद्ध्या विशुद्धया युक्तो पृथ्वात्मानं नियम्य च ।

शब्दादीन्विषयांस्त्यक्त्वा रागद्वेषौ व्युदस्य च ॥ ५१ ॥

बुद्ध्याध्यवसायातिशया विशुद्धया मायारहितया युक्तः सपत्रो पृथ्वा धैर्य-
त्मानं कार्यकरणसंचारं नियम्य च नियमनं कृत्वा बशीरूय शब्दादींश्शब्द आदि-
धैर्या ते शब्दादयस्तांस्विषयास्त्यक्त्वा । सामर्थ्याच्छरीरस्थितिमात्रान्केवलान्-
न्युक्त्वा ततोऽधिकान्मुखाधांस्यक्त्वेत्यर्थः । शरीरदिव्यधैर्येण प्राप्तेषु च
रागद्वेषौ व्युदस्य च परित्यज्य ॥ ५१ ॥

ततः—

विविक्तमेवी लब्धाशी यतवाकायमानसः ।

ध्यानयोगपरो नित्य वैराग्यं समुपाश्रितः ॥ ५२ ॥

विविक्तसेव्यरूपनदीपुलिनगिरिगुहादीन्विकान्देशान्सेवितुं शीलमस्ति विवि-
क्तसेवी । लब्धाशी लब्धजनशीलः । विविक्तमेवाल्लब्धजनयोर्निद्रादिदोषनिवर्तकत्वेन
विषयमादेहेतुत्वाद् ग्रहणम् । यतवाकायमानसो वाक्च कथं मानसं च यतानि
सयतानि यस्य ज्ञाननिष्ठस्य स ज्ञाननिष्ठो यदियं तवाकायमानसं स्यात् । ध्यानमुपर-
तर्षकरणं मन्धानयोगपरो ध्यानमात्मस्वरूपचिन्तनं योग आत्मविषय
पूर्वैकाग्रिकरणं तौ ध्यानयोगौ परस्परं कर्तव्यौ यस्य स ध्यानयोगपरः ।
नित्यं नित्यग्रहणं मन्त्रजपाद्यन्यकर्तव्याभावप्रदर्शनार्थम् । वैराग्यं विरागभावी
दृष्टादृष्टेषु विषयेषु वैतुष्यं समुपाश्रितः सम्यगुपाश्रितो नित्यमेवेत्यर्थः ॥ ५२ ॥

किंच—

अहंकारं बलं दर्पं कामं क्रोधं परिग्रहम् ।

विमुच्य निर्ममः शान्तो ब्रह्मभूषाय कल्पते ॥ ५३ ॥

अहंकारमङ्करणमहंकारो देहेन्द्रियादिषु तं बलं सामर्थ्यं कामतायादियुक्तं
नेतरच्छरीरादिसामर्थ्यं स्वाभाविकत्वेन त्यागसाक्षयत्वात् । दर्पो नाम हर्षानन्तरभावी

विज्ञानानुपपत्तिदोषः. (c) If ज्ञानं were really अप्रसिद्धं (required to
be proved), it will be sought after like the श्रेयं पदार्थः,
८. १., घट etc.

* This सिद्धान्तः is established by refuting all the three
वैतुष्यं

धर्मातिक्रमहेतुः ‘ दृष्टो दृश्यति दृष्टो धर्ममतिक्रामति ’ (Apastamba: Dh. Su. I 4. 13 4) इति स्मरणात् च । काममिच्छा क्रोध द्वेषं परिग्रहमिन्द्रियमनोगणदोषपरिहासेषु शरीरधारणप्रसङ्गेन धर्मानुष्ठाननिमित्तेन वा बाह्य-परिग्रहं प्राप्तस्य च विमुच्य परित्यज्य परमदत्तपरिभ्राजको भूत्वा देहजीवनमात्रेऽपि निर्गतममभावो निर्ममोऽस्त एव शान्त उपरत । य महतायामो यतिर्ज्ञाननिष्ठो ब्रह्मभूयाय ब्रह्मभवनाय ब्रह्मते समर्थो भवति ॥ ५३ ॥

अनेन क्रमेण—

ब्रह्मभूतः प्रसन्नात्मा न शोचति न काङ्क्षति ।

सम सर्वेषु भूतेषु मद्भक्तिं लभते पराम् ॥ ५४ ॥

ब्रह्मभूतो ब्रह्म प्राप्त प्रसन्नात्मा लब्धाध्यात्मप्रसादस्वभावो न शोचति किञ्चिदर्थै-
ब्रह्ममात्मनो वैगुण्य चोद्दिश्य न शोचति न मत्पथ्यते न काङ्क्षति । ब्रह्मभूतस्याय
स्वभावोऽनूपे न शोचति न काङ्क्षतीति । न दयासाविषयाकाङ्क्षा ब्रह्मविद उभयपथेन ।
न दृश्यतीति वा पाठः । सम सर्वेषु भूतेषु भूतेष्वत्मीपम्यन सर्वेषु भूतेषु सुखं दुःखं वा
सममेव पश्यतीत्यर्थो नात्ममदर्शनमिह तस्य ब्रह्ममाणत्वाद्भवत्या मामभिजाना-
तीति । (८.VIII 55) एवभूतो ज्ञाननिष्ठा मद्भक्तिं मयि परमेश्वरे भक्तिं भजनं
परामुष्मता ज्ञानरक्षणाय चतुर्थी लभते चतुर्विधा भवन्ते मामित्युक्तम् (VII 16 ॥ ५४ ॥
ततो ज्ञानरक्षणाय—

भक्त्या मामभिजानाति यावान्यश्चास्मि तत्पतः ।

ततो मा तत्पतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरम् ॥ ५५ ॥

भक्त्या मामभिजानाति यावानहमुपाधिकृतविस्तरभेदो यश्चाह विध्वंस्य
सर्वोपाधिभेद उत्तमपुरुष आवागच्छत्यस्य मामद्वैत चैतन्यमात्रैकरममजरममर-
मभयमनिघान तत्पतताऽभिजानाति । ततो माम् तत्पतो ज्ञात्वा विशते तद-
नन्तः माभेव । नात्र ज्ञानानन्तरप्रवेशक्रिये भिन्ने विवक्षिते ज्ञात्वा विशते
तदनन्तरमिति, किं तर्हि फलान्तरामावज्ञानमात्रमेव, क्षेत्रज्ञ चापि मा
पिक्वीत्युक्त्यात् । (८.III. 2)

पूर्वपक्षः—ननु विरुद्धमिदमुक्तं ज्ञानस्य वा परा निष्ठा तथा माम-
भिजानातीति, कथं विरुद्धमिति चेदुच्यते, यदैव परिमन्विष्ये ज्ञानमुत्पद्यत शत्रु-
सदैव त विषयमभिजानाति शोचति न ज्ञाननिष्ठा ज्ञानावृत्तिरक्षणामरेक्षण
रति । ततश्च ज्ञानेन मामभिजानाति ज्ञानावृत्त्या तु ज्ञाननिष्ठयाऽभिजानातीति
(विरोध) । विद्वान्-उ नेत्र दाया ज्ञानस्य * (1) सारभारवाचपरिपाकहेतुस्तुक्तस्य

* Note the six qualifications of ज्ञान

(2) प्रतिपक्षविहीनस्य यदात्मानुभवनिश्चयावसानत्वं तस्य निष्ठाशब्दाभिलाषाच्छाखाचार्योद्देशेन (3) ज्ञानोत्पत्तिपरिपाकहेतु सद्कारिकारण बुद्धिविशुद्ध्याद्यमानित्वादि (Bha. Gi XIII. 7) चापेक्ष्य जनितस्य (4) क्षेत्रपरमात्मैकत्वज्ञानस्य (5) कर्त्रादिकारकभेदबुद्धिनिवृत्तनसर्वकर्मसंन्याससहितस्य (6) स्वात्मानुभवनिश्चयरूपेण यदवस्थानं सा परा ज्ञाननिष्ठेषुच्यते । सेयं ज्ञाननिष्ठार्तादिभक्तित्रयापेक्षया परा चतुर्थी भक्तिरित्युक्ता (Bha Gi VII 16-17) तया परया भक्त्या भगवन्तं तत्प्रतोऽभिजानाति । यदनन्तरमेवेश्वरक्षेत्रज्ञभेदबुद्धिरशेषतो निवर्तते । अतो ज्ञाननिष्ठालक्षणाया भक्त्या मामभिजानातीति वचनं न विरुध्यते । अत्र च सर्वं निवृत्तिविधायि शास्त्र वेदान्तेतिहासपुराणस्मृतिलक्षणमर्थवद्भवति, “ विदित्वा व्युत्थावाय भिक्षाचर्यं चरन्ति (Br. Up. IV. 4. 22) तस्मान्नाममेवा तपसामातिरिक्तमाहुर्न्यास एवात्यरेचयत् (Mahāna 24 and 21) ” इति संन्यासः कर्मणा न्यासो वेदानिम च लोकममु च परित्यज्य (Āpastamba Dh II. 23 13) त्यज धर्ममथर्न चेत्वादि । इह च दशितानि वाक्यानि (Bha. Gi V. 12) । न च तेषां वाक्यानामानर्थक्यं युक्तम्, न चार्थवादत्वं स्वप्रकरणस्यत्वात्, प्रत्यगात्माविक्रियस्वरूपनिष्ठत्वाच्च मोक्षस्य । न हि पूर्वसमुद्रं जिगमिषोः प्रातिलोम्ब्यन प्रत्यक्ममुद्रं जिगमिषुणा समानमार्गत्वं सम्भवति । प्रत्यगात्मावेष्यप्रत्ययसत्तानकरणाभिनिवेशश्च ज्ञाननिष्ठा । सा च प्रत्यक्ममुद्रगमननत्कर्मणा सहभावित्वेन विरुध्यते । पर्वतसर्पंपयोरेवान्तरवाग्पिरोपः प्रमाणविदां निश्चितः । तस्मात्सर्वकर्मसंन्यासेनैव ज्ञाननिष्ठा कार्येति सिद्धम् ॥ ५५ ॥

स्वकर्मणा भगवतोऽन्वयवर्तनभक्तियोगस्य सिद्धिप्राप्तिः फलं ज्ञाननिष्ठायोग्यता । यन्निमित्ता ज्ञाननिष्ठा मोक्षफलवसाना स भगवद्भक्तियोगोऽधुना स्तुयते शास्त्रार्थोपसंहारप्रकरणे शास्त्रार्थनिश्चयदाढर्गाय—

सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाणो मद्भयपाश्रवः ।

मत्प्रसादाद्वाप्नोति शाश्वतं पदमन्ययम् ॥ ५६ ॥

सर्वकर्माणि प्रतिषिद्धान्यपि सदा कुर्वाणोऽनुतिष्ठन्मद्भयपाश्रवोऽहं वासुदेव ईश्वरो व्यपाश्रवो यस्य न मद्भयपाश्रवो मद्यपितसर्वान्मभाव इत्यर्थः । सोऽपि मत्प्रसादान्ममेश्वरस्य प्रसादाद्वाप्नोति शाश्वतं नित्यं वैष्णवं पदमन्ययम् ॥ ५६ ॥

यस्मादेव तस्मात्—

चेतसा सर्वकर्माणि मयि संन्यस्य मत्परः ।

बुद्धियोगमुपाश्रित्य मच्चितः सततं भव ॥ ५७ ॥

चेतसा विवेकबुद्ध्या सर्वकर्माणि दृष्टादृष्टार्थानि मयीश्वरे सम्भस्य यत्करोषि पदश्राप्तीत्युक्तत्वायेन मत्परोऽहं वासुदेव परो यस्य तत्र स एव मत्परः सन्बुद्धियोग मयि

समाहितबुद्धित्वं बुद्धियोगस्तं बुद्धियोगमुपाश्रित्याश्रयोऽनन्यशरणत्वं मच्चित्तो मय्येव
चिर्त्तं यस्य तव स त्वं मच्चित्तः सततं सर्वदा भव ॥ ५७ ॥

मच्चित्तः सर्वदुर्गाणि मत्प्रसादात्तरिष्यसि ।

अथ चेत्प्रमहंकाराद्भ्र श्रोष्यसि विनङ्क्ष्यसि ॥ ५८ ॥

‘मच्चित्त’ सर्वदुर्गाणि सर्वाणि दुस्तराणि संसारदेवुजागानि मत्प्रसादात्तरिष्यस्व-
तिक्रमिष्यसि । अथ चेद्यदि त्वं मदुक्त्तमहंकारात्प्रणिष्टतोऽहमिति न श्रोष्यसि न
प्रहीष्यसि ततस्त्वं विनङ्क्ष्यसि विनाशं गमिष्यसि ॥ ५८ ॥

इदं च त्वया न मन्तव्यं स्वतन्त्रोऽहं किमर्थं परोक्तं करिष्यामीनि—

यद्दहकारमाश्रित्य न योस्व इति मन्यसे ।

मिथ्यैव व्यवसायस्ते प्रकृतिस्त्वां नियोक्ष्यति ॥ ५९ ॥

यच्चैतत्त्वमहकारमाश्रित्य न योस्व इति न युद्धं करिष्यामीनि मन्यसे चिन्त-
यसि निश्चयं करोषि निश्चयैव व्यवसायो निश्चयस्ते तव परमात्प्रकृतिः क्षत्रस्वभाव-
स्त्वा नियोक्ष्यति ॥ ५९ ॥

यस्माच्च—

स्वभावजेन कौन्तेय निबद्धः स्वेन कर्मणा ।

कर्तुं नेष्टसि यन्मोहात्करिष्यस्यवशोऽपि तत् ॥ ६० ॥

स्वभावजेन शौर्वादिना ययोक्तेन कौन्तेय निबद्धो निश्चयेन बद्धः स्वेना-
र्त्मीयेन कर्मणा कर्तुं नेष्टसि यत्कर्म मोहादाविवेकतः करिष्यस्यवशोऽपि पर-
वश एव तत्कर्म ॥ ६० ॥

यस्मात्—

ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति ।

भ्रामयन्सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया ॥ ६१ ॥

ईश्वर ईशानशीलो नारायण सर्वभूतानां सर्वप्राणिनां हृद्देशे हृदयदेशेऽर्जुन
शुद्धान्तरामस्वभावो विशुद्धान्तं करणं इति, ‘अदक्ष कृष्णमहरर्जुनं च’ (R.G.
VI. 9. 1) इति दर्शनात् । तिष्ठति स्थितिं लभते । स कथं तिष्ठतीत्याह भ्राम-
यन्भ्रमणं कारयन्सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि यन्त्राण्यारूढान्यधिष्ठितानि चैतीवशब्दोऽत्र
द्रष्टव्यः । यथा दारुवृत्तपुरपादीनि यन्त्रारूढानि मायया छान्ना भ्रामयन्ति-
ष्ठतीति संयन्तः ॥ ६१ ॥

तमेव कारणं गच्छ सर्वभावेन भारत ।

तत्प्रसादात्परां शान्तिं स्वानं प्राप्स्यसि शार्धतम् ॥ ६२ ॥

तमेवेश्वरं शरणमाश्रयं संसारानिहरणार्थं, गच्छाम्यव सर्वमावेन सर्वाम्ना हे
भारत ततस्तत्प्रसादादीश्वरानुग्रहास्पर्ता प्रकृष्टा शान्ति परामुपरति स्थानं च
मम विष्णोः परमं पदमवाप्स्यसि शश्वतं नित्यम् ॥ ६२ ॥

इति ते ज्ञानमाख्यातं गुह्याद्गुह्यतरं मया ।

विमृश्यैतदशेषेण यथेच्छसि तथा कुरु ॥ ६३ ॥

इत्येतेन तुभ्य ज्ञानमाख्यातं कथितं गुह्याद्गोप्याद्गुह्यतरमतिशयेन गुह्यं रहस्य-
मित्यर्थः । मया सर्वेद्वेनेश्वरेण विमृश्य विमर्शनमालोचन कृत्वैतन्मवोक्त शास्त्रमशेषेण
समस्तं यथोक्तं चार्थजातं यथेच्छसि तथा कुरु ॥ ६३ ॥

भूयोऽपि मयोच्यमानं शृणु—

सर्वगुह्यतमं भूयः शृणु मे परमं ध्वजः ।

इष्टोऽसि मे इदमिति ततो वक्ष्यामि ते हितम् ॥ ६४ ॥

सर्वगुह्यतमं सर्वगुह्येभ्योऽत्यन्तरहस्यमुक्तमप्यसकृद्भूयः पुनः शृणु मे मम परमं
प्रकृष्टं वचो वाक्यम् । न भवाभ्राप्यर्थकारणाद्वा वक्ष्यामि किं तर्हीष्टः प्रियोऽसि मे
मम वृद्धमभ्यभिचारेणेति कृत्वा ततस्तेन कारणेन वक्ष्यामि कथयिष्यामि ते हितं परं
ज्ञानप्राप्तिसाधनम् । तद्धि सर्वहितानां हिततमम् ॥ ६४ ॥

किं तदित्याह—

मन्मना भव मद्रक्तो मघाजी मां नमस्कुरु ।

मामेवैष्यसि सत्यं ते प्रतिजाने प्रियोऽसि मे ॥ ६५ ॥

मन्मना भव मच्चित्तो भव मद्रक्तो भव मद्रजनो भव मघाजी भवजनशीलो
भव मां नमस्कुरु नमस्कारमपि मगैव कुरु । तथैव यतमानो वासुदेव एव सर्वसम-
पितसाध्यसाधनप्रयोजनो मामेवैश्वर्यागामिभ्यमि । सत्यं ते तव प्रतिजाने सत्यां
प्रतिष्ठा करोम्येतस्मिन्वस्तुनीत्यर्थं । यतः प्रियोऽसि मे । एवं भगवतः सत्यप्रतिहृत्वं
गुरुर्वा भगवद्भक्तेरवश्यंभावित्प्रियोक्षफलमवधार्य भगवच्छरणैकपरायणो भवेदिति
वाक्यार्थः ॥ ६५ ॥

कर्मयोगनिष्ठायाः परमरहस्यमोक्षरक्षणतामुपसहृत्वापेदान्तीं कर्मयोगनिष्ठाफलं
सम्यग्दर्शनं सर्ववेदान्तविहितं धक्तव्यमित्याह—

सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज ।

अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥ ६६ ॥

सर्वधर्मान् सर्वे च ते धर्माश्च सर्वधर्मास्तान् । धर्मशब्देनाप्राधर्मोऽपि गृह्यते
नैष्कर्म्यस्य विवक्षितत्वात् “ नाविरतो दुश्चरितात् ” (Katha Upan II. 24)
“ त्यज धर्ममधर्म च ” (MBh. XII. 329. 40) इत्यादिश्रुतिश्रुतिभ्यः ।

सर्वधर्मान्परित्यज्य सन्न्यस्य सर्वकर्माणीत्येतत् । मामेकं सर्वाङ्मानं सम सर्व-
भूतस्यमीश्वरमभ्युन गमंजनमजरापरणविवर्जितमद्भवेत्येवमेकं शरणं ब्रज न मत्तोऽ-
न्यद्स्त्रीत्यवधारयेत्यर्थः । अहं त्वा त्वामेवंनिश्चितबुद्धिं सर्वपापेभ्यः सर्वधर्माधर्म-
बन्धनरूपेभ्यो मोक्षयिष्यामि स्वात्मभावप्रकाशकारणेन । उक्तं च—‘ नारायणस्या-
त्मभावस्थो ह्यनर्दापेन मास्वता ’ (Bha. Gl. X. 11) इति । अतो मां श्रुत्वाः
शोकं भा कार्षीरित्यर्थः ।

I The Problem अस्मिन्हि गीताशास्त्रे परं नि श्रेयससाधनं निश्चितं
किं ज्ञानं किं कर्म बाहोस्विदुभयमिति । कुत्र सदेह ‘ यश्चात्प्राप्तमश्नुते ’ (Bha.
Gl. XIII 12) ‘ ततो मां तत्त्वं ज्ञात्वा विशते तदनन्तरम् ’ (Bha. Gl. XVIII.
55) श्लादीनि वाक्यानि केवलज्ञानात्पुनश्चैवसंप्राप्तिं दर्शयन्ति । ‘ कर्मण्येवाधि-
कारस्ते ’ (Bha. Gl. II 47) कुरु कर्मवेत्येवमादानि (Bha. Gl. IV. 15) कर्म-
णामपश्य कर्तव्यतां दर्शयन्ति । एव ज्ञानकर्मणो कर्तव्यतोपदेशात्समुच्चितयोरपि
निश्चयसहेतुत्वत्वादिनि भवत्संशयः । किं पुनरत्र मीमांसाफलम् । नन्वेतदेवै-
षामन्यतरमस्य परमनि श्रेयससाधनत्वावधारणम् । अतो विस्तीर्णनं मीमांस्यमेतत् ।

× सिद्धान्त — आत्मज्ञानस्य तु (केवलस्य) नि श्रेयसहेतुत्वं (1) भेदप्रत्यय-
निवर्तकत्वेन कैवल्यफलावसानत्वात् । क्रियाकारकफलभेदबुद्धिरविषयात्मनि नित्य-
प्रवृत्ता, मम कर्माहं कर्तामुष्मे फलायेदं कर्मं करिष्यामातीयमविधानादिकालप्रवृत्ता ।
अस्या अविषयाया निवर्तकमयमहमस्मिं केवलोऽकर्ताक्रियोऽफलो न मत्तोऽन्योऽस्ति
कश्चिदित्येवरूपमात्मविषय ज्ञानमुत्पद्यमानं कर्मप्रवृत्तिहेतुगृताया भेदबुद्धेर्निवर्तकत्वात् ।
तुशब्दं पशुद्वयव्यावृत्त्यर्थो न केवलं कर्मण्यो न च ज्ञानकर्मण्यो समुच्चिताभ्यां
नि श्रेयसप्राप्तिरिति पशुद्वयं निवर्तयति । (11) अकार्यत्वाच्च नि श्रेयसस्य
कर्मसाधनत्वानुपपत्तिः । न हि नित्यं वस्तु कर्मणा ज्ञानेन वा क्रियते । केवलं
ज्ञानमप्यनर्थकं तदिह । नाविषयनिवर्तकत्वे सति दृष्टकैवल्यफलावसानत्वात् । अविषया-
त्मोनिवर्तकस्य ज्ञानस्य दृष्टं कैवल्यफलावमानस्त्वम् । रज्ज्वादिषुपये सर्पापज्ञान-
तमोनिवर्तकप्रदीपप्रकाशफलवत् । विनिवृत्तनर्पादेविकल्परज्जुवैवल्यावसानं हि
प्रकाशफलं तथा ज्ञानम् । (111) दृष्टार्थानां च चिद्विदिक्रियाशिमन्धनादीनां

I Sankara finds it necessary to discuss whether (1)
ज्ञान alone, or (2) कर्मन् alone, or (3) both ज्ञान and कर्मन्
combined together get Moksa

× Sankara's Siddhanta — The knowledge (ज्ञान) of Atman
alone leads to Moksa. Four arguments (1) It stops the
cognition of duality (भेदप्रत्यय) and then ends in the
achievement of मोक्ष (11) As मोक्ष is not an effect, it
(मोक्ष) cannot be achieved by means of Action (111) ज्ञाननिष्ठा
by its very nature cannot be combined with कर्मनिष्ठा (1V)
Nor does ज्ञान require the help of कर्मन्.

व्यापृतकर्मादिकारवाणां 'द्वैधीभावाग्निदर्शनादिकलादन्यफले कर्मान्तरे व्यापारानुप-
पत्तिर्वथा तदा ज्ञाननिष्ठाक्रियाया दृष्टार्थाया व्यापृतस्य ज्ञानादिकारकत्वात्मकैवल्य-
फलादस्यफल कर्मान्तरे प्रवृत्तिरनुपपन्नति न ज्ञाननिष्ठा कर्मसहितोपपद्यते ।
मुञ्च्यग्निहोत्रादिक्रियावत्त्वादिति चेत् । न कैवल्यफले ज्ञाने क्रियाफलाभि-
त्वानुपपत्तेः । कैवल्यफले हि ज्ञाने प्राप्त सर्वत सप्तुतोदक फल कूपतडागादिक्रिया-
फलाभित्वाभावपरफलान्तरे तत्साधनभूताया वा क्रियायामभित्त्वानुपपत्तिः । नहि
राज्यप्राप्तिकले कर्मणि व्यापृतस्य क्षेत्रप्राप्तिकले व्यापारोपपत्तिस्तद्विषय
चार्थित्वम् । तस्मान्न कर्मणोऽस्ति नि श्रेयससाधनत्वम् । न च ज्ञानकर्मणो
समुच्चितयो । (१४) नापि ज्ञानस्य कैवल्यफलस्य कर्मसाहाय्योपेक्षाविवानिवर्तकत्वेन
विरोधात् । नहि तमस्वमसो निवर्तकमस कैवल्यमेव ज्ञान नि श्रेयससाधनमिति ।

II ६ पूर्वपक्षे-न, नित्याकरणे प्रत्यवायप्राप्ते कैवल्यस्य च नित्यत्वात् ।
यत्तत्त्वेवल्लक्षणात्कैवल्यप्राप्तिरित्येतदसत् । यतो नित्यानां कर्मणां श्रुत्युक्तानामकरणे
प्रत्यवायो नरकादिप्राप्तिलक्षण स्यात् । नन्वेव तर्हि कर्मभ्यो मोक्षो नास्त्यित्यनिर्गोश
एव । नैष दोषो नित्यत्वान्मोक्षस्य । नित्यानां वमणामनुष्ठानात्प्रत्यवायस्याप्राप्तिः ।
प्रतिषिद्धस्य चाकरणादनिष्टशरीरानुपपत्तिः । काम्यानां च कर्मणादिष्टशरीरानुपपत्तिः ।
वर्तमानशरीरारम्भकस्य च कर्मण फलापभोगक्षये पतितवदसिष्टशरीरे बहान्तरोत्पत्तौ
च कारणाभावादात्मनो रागादीनां चाकरणात्स्वरूपावस्थानमेव कैवल्यमित्यतनातिद
कैवल्यमिति । अतिक्रान्तानेकजन्मान्तरकृतस्य स्वर्गनरकादिप्राप्तिकलस्यानारम्भवार्थ-
स्योपभोगस्य तत्फलोपभोगानुपपत्ति क्षयाभाव इति चेत् । न, नित्यजन्मानुष्ठाना
यासद्दुःखोपभोगस्य तत्फलोपभोगत्वोपपत्तेः । प्रायश्चित्तबद्धा पूर्वोपात्तदुरितक्षया
र्थत्वान्नित्यकर्मणाम् । आरब्धानां चोपभोगेनैव कर्मणा क्षणत्वादपूर्वाणां च कर्मणा
मनारम्भोऽयत्नमिदं कैवल्यमिति ।

II ६ A पूर्वपक्षिन् who is undoubtedly a पूर्वमीमांसक offers a
scheme according to which मोक्ष can be achieved in and
through the performance of actions only—His objections to
Sankara's doctrine of मोक्ष through ज्ञान are two, viz., (1) San-
kara's scheme allows the मुमुक्षु to abandon नित्यकर्मन्ऽ (which
according to the Scripture must be performed for the whole
life) and (2) As मोक्ष or कैवल्य exists eternally according
to Sankara, no ज्ञान or कर्मन् is required to achieve it

The पूर्वपक्षिन् explains his scheme of कर्मन्ऽ achieving मोक्ष
by proper division of कर्मन्ऽ into नित्य, प्रतिषिद्ध, काम्य प्रारब्ध
and संचित कर्मन्ऽ.

* सिद्धान्त —(1) न “तमेव विदित्वानिच्छुमेनि नान्य पन्था विचतेऽयनाय” (Sve. Upa. III 8) इति विद्याया अन्य पन्था मोक्षाय न विचत इति श्रुतेः स्व-
 मंवाकाशवेष्टनासमववदविदुषा (Sve. Upa. VI 20) मोक्षासभवश्रुतेर्ज्ञानात्कै-
 वल्यमाप्नोतीति च पुराणसूत्रे । (2) अनारब्धफलानां पुण्यानां कर्मणा क्षयानु-
 पपत्तेश्च । यथा पूर्वोपात्तानां दुरितानामनारब्धफलानां संभवस्तथा पुण्यानामप्यनार-
 ष्भफलानां स्वात्मभव । तेषां च दहान्तरमकृत्वा क्षयानुपपत्तौ मोक्षानुपपत्तिः । (3)
 धर्माधर्मइत्या च रागद्वेषमोहानामन्यत्रासंभवात्तदुच्छदानुपपत्तिर्धर्माधर्मोच्छेदानुपपत्तिः ।
 (4 a) नित्यानां च कर्मणा (i) पुण्यलोकफलश्रुतेर्वर्णा आश्रमाश्च स्ववर्मानिष्ठा इत्यादि-
 सूत्रेण (Gau. Dhā Sū XI 29) कर्मक्षयानुपपत्तिः । (ii) ये त्वाहुर्नित्यानि
 कर्माणि दुःखरूपत्वात्पूर्वकृतदुरितकर्मणा फलमेव ननु तेषां स्वरूपव्यतिरेकेणान्यत्फल-
 मस्त्यधुनत्वाज्जावनादिनिमित्तं च विधानादिति । न, अप्रवृत्तानां फलदानासंभवाद्-
 दुःखफलविशेषानुपपत्तिश्च स्यात् । यदुक्तं पूर्ववन्मकृतदुरितानां कर्मणा फलं नित्य-

* Siddhanta —(1) The Sruti (e. g. Sve. Upa. III. 8) and Smṛti definitely say that the ज्ञान (= विद्या) is the only means to मोक्ष. The attainment of मोक्ष by an ignorant man is, according to the Sruti, as impossible as the act of rolling up आकाश (in the way in which one can roll up a piece of leather).

(2) The religious merits which are अनारब्धफल (= सचित) cannot be destroyed in the Opponent's scheme. (Just as there is the possibility of अनारब्धफल पूर्वोपात्त sins, so there is also the possibility of अनारब्धफल पुण्य.)

(3) धर्माधर्मस cannot be destroyed by any kind of कर्मन्स because the causes of धर्माधर्मस are राग, द्वेष and मोह which can be destroyed by अत्मज्ञान only

(4 a) About नित्यकर्मन्स there are two views, viz., (i) that their reward is a holy world, e. g., the heaven, or (ii) that they are the result of पूर्वकृतदुरितकर्मन्स. In (i) the नित्यकर्मन्स cannot be destroyed by any action at all. In (ii) they cannot give their result because they are अनारब्ध (lit अप्रवृत्त). And, also, the fact why the दुरितस give this particular kind of trouble (in the form of नित्य-कर्मन्स 'compulsory duties') cannot be explained; i. e., you cannot say that नित्यकर्मन्सानुष्ठानं च and not शिरसा पाषाणवहनादि-दुःख, is the only फलं of पूर्वदुरित.

कर्मानुष्ठानायासदुःखं मुज्यत इति तदसत् । न हि मरणकाले फलदानायानदकुरी-
भूतस्य कर्मणः फलमन्यकर्मरिष्ये जन्मनुपभुज्यत इत्युपपत्तिः । अन्यथा स्वर्गफलोपभो-
गायारिणोऽप्रादिकर्मरिष्ये जन्मनि नरककर्मफलोपभोगानुपपत्तिर्न स्यात् । तस्य
दुरितदुःखविशेषफलत्वानुपपत्तश्च, अनकेषु हि दुरितेषु सभवंसु भिन्नदुःखमापन्नफलेषु
नित्यकर्मानुष्ठानायासदुःखमात्रफलेषु न कस्यमानसु द्वेष्टायादिबाधानिमित्तं न हि शक्यते
वक्ष्यादित्तु नित्यकर्मानुष्ठानायासदुःखमेव पूर्वकृतदुरितफलं न शिरसा पापणवहनादि-
दुःखमिति । [4 b] अप्रकृतं चैदमुच्यते नित्यकर्मानुष्ठानायासदुःखं पूर्वकृतदुरित-
कर्मफलमिति । वक्ष्यम्, अप्रसूतफलस्य पूर्वकृतदुरितस्य क्षया नोपपद्यत इति प्रकृतं,
तत्र प्रसूतफलस्य कर्मणः फलं नित्यकर्मानुष्ठानायासदुःखमाह भगवन्नाप्रसूतफलत्वमिति ।
अथ सर्वमेव पूर्वकृतं दुरितं प्रसूतफलमेवात मयत मवास्ततो नित्यकर्मानुष्ठानायास-
दुःखमेव फलमिति विशेषणमयुक्तं नित्यकर्मविध्वानथक्प्रसूतद्वेषाभ्यागेनैव प्रसूतफलस्य
दुरितकर्मणः क्षयोपपत्तेः । [4 c] किञ्च धनस्य नित्यस्य दुःखं कर्मणश्च फलं नित्यकर्मा-
नुष्ठानायासादेव तद्दृश्यते व्यायामादिवत्तदन्यस्थितिवल्यनानुपपत्तिः । [4 d] जीव

[4 b] The matter in hand is the fact that अनारम्भफलं पूर्वकृतदुरितं is not destroyed while you say that नित्यकर्मदुःखं is the result of आरम्भफलं पूर्वकृतदुरितं Thus your statement is irrelevant — If, however, all the पूर्वकृतदुरितs are आरम्भफलं then the specification that only the नित्यकर्मानुष्ठानायासदुःखं is the result of all the दुरितs is improper — And as आरम्भकायदुरितs will be naturally exhausted by उपभागं the injunction of नित्यकर्मन्सु will be futile

[4 c] The misery (दुःखं) which is the result of the श्रौतं नित्यकर्मन्सु is due to the trouble (व्यायामं) involved in the very performance of the नित्यं rites So, it is wrong to assume that it is due to पूर्वकृतदुरितं

[4 d] As the नित्यकर्मन्सु are laid down on account of the very life (of the sacrificer) it is unreasonable to say that they are the result of पूर्वकृतदुरितं, just like the प्रायश्चित्तs which are also the result of पूर्वकृतदुरितs (And, to be more exact the प्रायश्चित्तं prescribed for a certain sin is not the result of committing that sin — If the प्रायश्चित्तं is said to be the फलं of पापं which is the निमित्तं of the प्रायश्चित्तं it will follow that the नित्यकर्मानुष्ठानायासदुःखं is the फलं of जीवनं which is the निमित्तं of नित्यकर्मन्सु, because both नित्यकर्मन्सु and प्रायश्चित्तं are equally the effects (नैमित्तिकs)

नादिनिमित्ते च विधानान्नित्याना कर्मणा प्रायश्चित्तपूर्वकृतदुरितफलत्वानुपपत्तिः । यस्मिन्प्रायश्चित्तनिमित्ते यद्विहितं प्रायश्चित्तं न तु तस्य पापस्य तत्फलम् । अथ तस्यैव पापस्य निमित्तस्य प्रायश्चित्तदुःखं फलं, जीवनादिनिमित्तमपि नित्यकर्मणुष्ठानायासदुःखं जीवनादिनिमित्तस्यैव तत्फलं प्रमथ्येत नित्यप्रायश्चित्तयोर्नैमित्तिकत्वाविशेषात् । [4 e] किंचान्यग्निहोत्रस्य काम्यस्य चाग्निहोत्रादेरनुष्ठानायासदुःखस्य तुल्यत्वात्त्रियानुष्ठानायासदुःखमेव पूर्वकृतदुरितस्य फलं, न तु काम्यानुष्ठानायासदुःखमिति विशेषो नास्तीति तदपि पूर्वकृतदुरितफलं प्रमथ्येत । तथा च सति नित्याना फलाभावणा चादिधानान्यथानुपपत्तश्च नित्यानुष्ठानायासदुःखं पूर्वकृतदुरितफलमित्यर्थात्तत्त्वना-नुपपत्त्या । एव विधानान्यथानुपपत्तनुष्ठानायासदुःखमपि निरुक्तफलत्वानुमानाच्च नित्यानाम् । [4 f] विरोधाच्च । विरुद्धं चेदमुच्यते नित्यकर्मण्यनुष्ठायमानेऽ-न्यस्य कर्मण फलं भुञ्जत इत्यमुपगम्यमाने स एवापभोगो नित्यस्य कर्मण फलमिति, नित्यस्य कर्मण फलाभाव इति च विरुद्धमुच्यते [4 g] किञ्च काम्याग्निहोत्रादावनुष्ठायमाने नित्यमप्यग्निहोत्रादि तन्त्रेणैवानुष्ठितं भवतीति तदा-यासदुःखमेव काम्याग्निहोत्रादिफलमुपलक्षणं स्यात्तच्चन्तत्वात् । अथ काम्याग्निहोत्रादि-फलमन्यदेव स्वर्गादि तदनुष्ठानायासदुःखमपि भिन्नं प्रमथ्येत । न च तदस्ति

[4 e] The same trouble is involved in the performance of नित्य अग्निहोत्रादि as well as the काम्य अग्निहोत्रादि, so the काम्य अग्निहोत्रादि will also be the पूर्वकृतदुरितफलं. And this would also mean that the very assumption of नित्यकर्मणुष्ठा-नायासदुःख as the result of पूर्वकृतदुरित is wrong.

[4 f] This view about नित्यकर्मणुष्ठा-नायासदुःख involves a self-con-
tradiction. To say that पूर्वकृतदुरितफलोपभोग is the result (फल) of नित्यकर्मणुष्ठा-नायासदुःख and at the same time that नित्यकर्मणुष्ठा-नायासदुःख give no फल is the contradiction.

[4 g] According to the Sāstra, when and if a man per-
forms a काम्य अग्निहोत्रादि, he need not separately perform नित्य-
अग्निहोत्रादि, because "the latter is granted as performed
by the Sastra in the very performance of the former". And
as the पूर्वपद्य holds नित्यकर्मणुष्ठा-नायासदुःख to be the फल of नित्य अग्नि-
होत्रादि, the same will be the फल of काम्य अग्निहोत्रादि, and hence
there will be no स्वर्ग etc. from काम्य अग्निहोत्रादि. If, however,
the पूर्वपद्य distinguishes between the फल of काम्य अग्निहोत्रादि, i.e.,
स्वर्ग and the फल of नित्य अग्निहोत्रादि, he will have to distin-
guish also between the अनुष्ठानायासदुःख of काम्य अग्निहोत्रादि and
that of नित्य अग्निहोत्रादि, but this is contrary to our experience.

इष्टीवरोपात् । न हि काम्यानुष्ठानायासदुत्सास्केवलनित्यानुष्ठानायासदुर्भूः निषेते ।
 4 h] किंबान्यदविहितमप्रतिषिद्धं च कर्म तत्कालफलं न तु शास्त्रबोधित
 प्रतिषिद्धं वा तत्कालफलम् । भवद्यदि तदा स्वर्गादिभ्यप्यदृष्टफलशानने चोपमो न
 स्यात् । [4 1] अग्निहोत्रादीनामत्र कर्मस्वरूपाविशेषऽनुष्ठानायासदुत्समात्रेणोपश्रय
 काम्यानां च स्वर्गादिमहाफलत्वमद्वैतिकैर्वाच्यतायापिषये त्वमपि फलकामित्व-
 मात्रेणेति न शर्म कल्पयितुम् । तस्माच्च नित्यानां कर्मणामदृष्टकलाभाव
 कदाचिदप्युपपद्यते ।

III. अतश्चात्रियापूर्वकस्य कर्मणो विधेयं शुभस्वाशुभस्य वा क्षय-
 कारणमदोषतो न नित्यकर्मानुष्ठानम् अविद्याकामबीजं हि सर्वमत्र कर्म । (1)
 तथाचोपपादितम् । अविद्वाद्दिपय कर्मं विद्वाद्दिपया च सर्वकर्मसंन्यास
 पूर्विका ज्ञाननिष्ठा । उभौ तौ न विजानात (Bha. Gī II 19), वेदाविनाशिन
 नित्यम् (Bha. Gī II 21), ज्ञानभागेन साख्वानां कर्मयोगेन योगिनाम्
 (Bha. Gī III 3), अज्ञानां कर्मवह्निना (Bha. Gī III 26),
 तत्त्वाविदुः... ..युगा युगेषु वर्तन्त इति मत्वा न सञ्जते (Bha. Gī III
 28) नैव किं चित्करोमीति युक्तो मन्वेत तत्रविद् (Bha. Gī V 8),
 सर्वकर्मणि मनसा सन्दस्यास्ते (Bha. Gī V 13), अर्थादंशु करोमीति ।
 आदृष्टो कर्म कारणमारूढस्य चागदस्य शम एव कारणम् (Bha. Gī VI 3) ।
 उदाराराखयोऽप्यज्ञा ज्ञानी त्वारभैव म मत्तम् (Bha. Gī VII. 18) । अज्ञा

[4 h] Only अविहित and अप्रतिषिद्ध कर्मन् give an imme-
 diate result but you say that अग्निहोत्रादि नित्यकर्मन् immediately
 gives नित्यकर्मानुष्ठानायासदुत्सवरूप फलम् This is wrong because
 शास्त्रविहित and शास्त्रप्रतिषिद्ध कर्मन् never give an immediate
 result If शास्त्रविहित and शास्त्रप्रतिषिद्ध कर्मन् give an immediate
 result, the Scripture would not have taken the trouble
 of preaching an अदृष्टफल

[4 1] It is not proper to presume that the whole
 sacrificial procedure of काम्य or नित्य अग्निहोत्रादि being the
 same, the फल differs only because in काम्य अग्निहोत्रादि the
 sacrificer has a desire for the reward.

III. Sankara's Siddhanta about the nature of all kinds
 of actions whatsoever: All actions originate from a
 desire due to Avidyā.

(1) This has been amply explained on the strength
 of the verses of the Gītā, e. g. ,

कर्मिणो यतागत कामकामा कुरुते (Bha GI IX. 21) । अनन्याश्रित्यन्तो (Bha GI IX. 22) मा नित्ययुक्ता यथोक्तमात्मानमाकाशकल्पमकल्पमनुपासते । ददामि बुद्धियोगं तं तेन मामुपयान्ति ते (Bha GI X. 10) । अर्याश्च कर्मिणोऽज्ञा उपयान्ति । (d) भगवत्कर्मकारिणो ये युक्तवत्मा अपि कर्मिणोऽज्ञास्त उत्तरोत्तरहानिकलज्ञागणनसाधना (Bha GI. XII. 6-11) । अनिर्देश्याश्च रोपासकास्त्वदेष्टा (Bha GI XII. 13-20) सर्वभूतानाभित्याघाध्यायपरिसमाप्त्युक्तसाधना धेव्राभ्यायावध्यायत्रयोक्तज्ञानसाधनाश्च (Bha GI. XIII. 7-11, XIV. 22, XV. 3-5) । अधिष्ठानादिपञ्चदशकर्मवर्कर्मसंन्यासिनामार्त्तैकत्वकर्तृत्वज्ञानवता (Bha GI XVIII. 14) परस्या ज्ञाननिष्ठायां वर्तमानानां भगवत्त्वकिरामनिष्ठादिकर्मफलत्रय (Bha GI XVIII. 12) परम-हसपारिवाजकानामेव लब्धभगवत्स्वरूपार्त्तैकत्वशरणाना न भवति भवत्ये-वान्येषामज्ञाना कर्मिणां सन्यासिनामित्येष गीताशास्त्राक्तस्य कर्तव्याकर्तव्या यंस्य विभागा । (१२) अविद्यापूर्वकत्वं सर्वस्य कर्मिणोऽसिद्धमिति चेत् । न, (a) ब्रह्महृत्त्वादिवत् । क्वपि शास्त्राचरणं नित्यं कम तथाप्यविद्यावत् एव भवति ।

(a) Verses which say that the ज्ञानिन् renounces all actions (Bha GI II. 21 III. 28, V. 8, V. 13 IX. 22, X. 10)

(b) Verses which say that those who do actions are ignorant (Bha GI II. 19, III. 24, IX. 21) .

(c) Verses which contrast the सांख्य ज्ञाननिष्ठा (= सांख्ययोग) with कर्मनिष्ठा । (Bha GI III. 3 आश्रयश्चो VII. 18)

(d) Bha GI XII. 6-11 says that those who do भगवत्कर्मन्ऽ, though best-guided among those who do their duties are yet ignorant and their means is फलसाध which is the last in a series of means in which each succeeding means is inferior to each preceding one But those who meditate on the indescribable Aksara are mentioned in Bha GI XII. 13-20 and also in XIII-XIV-XV.

(e) Only the सांख्यसिन्ऽ do not get the कर्मफलत्रय while the कर्मिन्ऽ who are ignorant do get them, as stated in Bha. GI XVIII. 12.

This (a-e) is the distinction between कर्तव्य and अकर्तव्य taught in the Gita It means that only the ignorant is concerned with duties (कर्तव्य) while the ज्ञानिन्ऽ is to renounce all duties

(१२) All actions can be proved to be inspired by Ignorance (अविद्यापूर्वक) .—

यथा प्रतिषेधशास्त्रावगतमपि ब्रह्महत्यादिलक्षणं कर्मानन्वयकारणमविद्याशामादिदोषवतो भवत्यन्यथा प्रवृत्त्यनुपपत्तेस्तथा नित्यनैमित्तिककाम्याम्बपीति । (b) देहव्यतिरिक्ता-
 एग्न्यहाते प्रवृत्तिर्नित्यादिकर्मस्वनुपपत्तेति चेत् । न, चलमात्मकस्य कर्मणोऽनात्म-
 कर्तृकस्याहं करोमीतिप्रवृत्तिदर्शनात् । (c) देहादिसघातेऽहंप्रत्ययो गौणो न
 मिथ्येति चेत् । न, तत्कार्येष्वपि गौणत्वोपपत् । (1) पूर्वपक्षः—आत्मीये देहादि
 संघातेऽहंप्रत्ययो गौणो यथास्मीये पुत्र आत्मा नै शुभनामात्पीति, लोके चापि नम
 प्राण एवाय गौरिति तद्वत् । नैवाय मिथ्यप्रत्ययत्वे । मिथ्यप्रत्ययत्वे तु स्वधुमुह्यते-
 गृह्यमाणविशेषयो' । सिद्धान्तः—न, गौणप्रत्ययस्य न मुख्यकार्यार्थत्वमधिकरणरतुत्व-
 र्यत्वाहसोपमाशब्देन । यथा सिद्धो देवदत्तोऽग्निमार्णवक इति सिद्ध इवाभिरिव क्षौर्यं
 पैङ्गव्यादिसामान्यवस्वदेवदत्तमाणवकाधिकरणस्तुत्यर्थमेव, न तु मिथ्यकार्यमाधिकार्यं
 वा गौणशब्दप्रत्ययनिमित्तं किञ्चित्साध्यते मिथ्याप्रत्ययकार्यं स्वार्थमनुभवति । गौण-
 प्रत्ययविषय च जानाति नैव सिद्धो देवदत्तः' स्यान्नायमग्निमार्णवक इति । तथा
 गौणेन देहादिसघातेनात्मना कृतं कर्म न मुख्येनाहंप्रत्ययविषयेण कृतं स्यात् ।
 न हि गौणसिद्धाग्निभ्यां कृतं कर्म मुख्यसिद्धाग्निभ्यां कृतं स्यात् । न च क्षौर्येण
 पैङ्गव्येन वा मुख्यसिद्धाग्न्यो' कार्यं किञ्चित्कियते स्तुत्यर्थत्वेनोपक्षीणत्वात् । स्तूय
 मानो च जानीतो नाह सिद्धा' नाहमग्निरिति न सिद्धस्य कर्म मनाग्रेथेति तथा
 न सघातस्य कर्म मम मुख्यस्यात्मन इति प्रत्ययो युक्ततर' स्यात्, न पुनरहं कर्ता
 मम कर्मेति । (2) यथाद्वाराग्नीये' स्मृतीच्छाप्रयत्नै' कर्महेतुभिरात्मा कर्म करोतीति ।

(a) Both the प्रतिषिद्धकर्मन् like ब्रह्महत्यादि and the
 विहितकर्मन् like अग्निहोत्रादि (including all नित्य, नैमित्तिक and
 काम्यकर्मन्) are possible only of a man who is ignorant
 and has desires, because, otherwise, there is no explana-
 tion for activity.

(b) It is not that the man who performs the
 नित्यादिकर्मन्s knows the Atman as an entity different
 from the body. कर्मन् is " a kind of movement (चलन) '
 and the activity involved in that कर्मन् is seen to be of
 the nature of " I do this " and to be done by one who is
 not the Atman (i. e., by the body)

(c) " The cognition ' I (do this), ' taking place
 with reference to the body is secondary but not
 illusory "—a Purvapaksa. This view is refuted by Sankara
 by seven arguments; and he concludes that गौणकर्मन् will
 produce गौणफलसम्बन्ध and so आत्मा is जगत्त्वं and जगोत्तमं.

न, तेषां मिथ्याप्रत्ययपूर्वत्वात् । मिथ्याप्रत्ययनिमित्तेष्टानिष्टानुभूतक्रियाफलजनितसंस्कारपूर्वका हि सृष्टीच्छाप्रयत्नादयः । यथास्मिञ्जन्मनि देहादिसघाताभिमानरागद्वेषादिकृतौ धर्माधर्मौ तत्फलानुभवश्च तथातीतेऽतीतनरेऽपि जन्मनीत्यनादिर-
 निष्काकृतं समारोहोऽर्जुनोऽनागतश्चानुमेयः । ततश्च सर्वकर्मसत्यामाञ्जाननिष्ठावा-
 मालम्बिकं समारोपरमं इति निश्चयम् । अविद्यात्मकत्वाच्च
 देहाभिमानस्य तद्विषयौ देहानुपपत्तेः असाराणुपपत्तिः । देहादिमल्लभ-
 आत्माभिमानोऽविचारमकः । न हि काके गवादिभ्योऽन्योऽहं मत्तश्चान्ये गवादिभ्य-
 इति ज्ञानसोप्यहमिति प्रत्यय मन्वत कश्चिद् । अज्ञानस्तु रथाणौ पुरुषविज्ञानवद-
 विवक्तो देहादिमयाने कुर्यादहमिति प्रत्यय, न विवेक्तो ज्ञानन् । यस्त्वात्मा वै
 पुत्र नामासौति पुत्रेऽहंप्रत्यय स तु अन्यजनकसंबन्धनिमित्तो गौणः । गौणेन
 चात्मना भोजनादिवत्परमार्थकार्यं न शक्यत कर्तुं, गौणमिहास्मिन्मा मुख्यसिद्धास्मि-
 कार्थवत् । (3) अदृष्टविषयबोधनाप्रामाण्यदात्मकनेष्व गौणैर्देहादिवात्ममि-
 कियत् इति चेत् । न, अधिष्ठाकृतात्मकरवात्तेषाम् । न गौणा आत्मानो
 देहेन्द्रियादयः । कथं तर्हि निष्ठाप्रत्ययैर्नैवासङ्गस्यात्मनः संगत्यात्मत्वमापादने
 तद्भावे भावात्तरभावे चामावात् । अधिवैकिना अज्ञानकाले वालाना इत्यते
 दीर्घोऽहं गौरोऽहमिति देहादिसघातेऽहंप्रत्ययो, न तु विवेकिनामन्योऽहं
 देहादिमघातादिति ज्ञानवता तत्काले देहादिसघातेऽहंप्रत्ययो भवति । तस्मान्मिथ्या
 प्रत्ययभावेऽन्वावात्तत्काल एव न गौणः । पृथग्गृहमाणविशेषनामान्ययोर्हि सिद्धदेव-
 दत्तयोरभिमानवकयोर्वा गौण प्रत्यय शब्दप्रयोगो वा ह्यप्राग्वृक्षमाणमामान्य
 विशेष्यो । (4) यच्चुक्तं श्रुतिप्रामाण्यदिति । न, तत्रामाण्यस्यादृष्टविषयत्वात् ।
 प्रत्यक्षादिप्रमाणानुपलब्धे हि विषयेऽग्निहोत्रादिमाध्यमभवनसंबन्धे श्रुते प्रामाण्यं न
 प्रत्यक्षादिविषयेऽदृष्टदर्शनार्थत्वात्प्रामाण्यस्य । तस्मान्न दृष्टमिथ्याज्ञाननिमित्तस्याह-
 प्रत्ययस्य देहादिसघाते गौणत्व कल्पयितुं शक्यम् । न हि श्रुतिशतमपि
 ज्ञानोऽग्निप्रकाशो वेति श्रुतप्रामाण्यमुदैति । यदि श्रुत्यान्तीनोऽग्निप्रकाशो वेति
 तथाप्यर्वात्परं श्रुतेविवाहितं बलस्य प्रामाण्यान्वधानुपपत्तेर्न तु प्रमाणान्तरविरुद्ध
 स्वयन्वविरुद्ध वा [कल्प्यम्] । (5) कर्मणा मिथ्याप्रत्ययत्वं पूर्वत्वात्कतुं रभावे
 श्रुतेरप्रामाण्यमिति चेत् । न, प्रकृतविद्यायामर्थवत्त्वोपपत्तेः । (6) कर्मविधि
 श्रुतिवद्विद्याविधिभूतेरप्रामाण्यप्रसङ्ग इति चेत् । न, बाधकप्रत्ययानुपपत्तेः ।
 यथा अग्निविद्याविधिभूत्यहमन्वयवगने देहादिमघानहप्रत्ययो बाध्यते तथात्मन्ये
 वात्मावगतिर्न कदापि कर्तव्यत्वमिदं विधि बाधितुं शक्या, फलान्वय
 निरेकाद्वयगतेर्नैव विरुद्धं प्रकाशवति । (5 continued) न च
 कर्मविधिमुत्तरप्रामाण्यं, पूर्वपूर्ववृत्तिनिराधेनोत्तरोत्तरापूर्ववृत्तिजननस्य प्रत्य-
 गात्माभमुखं प्रवृत्त्युत्पादनार्थत्वात् । मिथ्यात्वेऽप्युपायस्योपेयसत्यतया सत्य-
 त्वमेव स्वात्तवापत्ताया विविधतायाम् । ऐक्येऽपि ब्रह्मात्मतादीनां पयत्रादी
 पापविषये भूदावर्धनादिवचनम् । प्रकारान्तररथाणां [कर्मश्रुतीनाम्] च साक्षा-

देव प्रामाण्योसिद्धिः, प्रागात्मज्ञानदेहाभिमाननिमित्तप्रत्यक्षदिप्रामाण्यवद् । (7)
 यत्तु मन्यमे स्वयमव्याप्तियमाणोऽप्यात्मा सनिधिमात्रेण वरोति तदेव च मुख्य कर्तृ-
 त्वमात्मनः । यथा राजा युध्मानेषु बाधेषु युध्यत इति प्रसिद्ध स्वयमयुध्यमानोऽपि
 सनिधानादेव जितः पराजितश्चेति च तथा सेनापतिर्वाचैव करोति क्रियाफलसम्बन्ध
 राक्षः सेनापतेश्च वृष्टः, यथा च ऋत्विक्कर्म यजमानस्य, तथा देहादीना कर्मात्मवृत्तं
 स्यात्तत्फलस्यात्मगामित्वात् । यथा च भ्रामकस्य लोहभ्रामवितृष्णादव्यापृतस्यैव मुख्य-
 मेव कर्तृत्व तथा चात्मन इति । तदस्य, अकुर्वत वारकत्वप्रमङ्गात् । कारकमने-
 कप्रकारमिति चेत् । न, राजप्रभृतीना मुख्यस्यापि कर्तृत्वस्य दर्शनात् ।
 राजा तावत्स्वभ्यापारेणापि युध्यत योधाना योधयितृत्वेन धनदानेन च मुख्यमेव
 कर्तृत्व तथा यजपराजयफलोपभोगे । तथा यजमानस्यापि प्रधानत्वात्तत्र दक्षिणा-
 दानेन च मुख्यमेव कर्तृत्वम् । तस्मादव्यापृतस्य कर्तृत्वोपचारो यः स गौण
 इत्यवगम्यते । यदि मुख्य कर्तृत्व स्वभ्यापारलक्षण नोपलभ्येत राजयजमानप्रभृतीनां
 तदा सनिधिमात्रेणापि कर्तृत्वं मुख्य परिकल्प्येत, यथा भ्रामकस्य लोहभ्रामणेन
 न तथा राजयजमानादीनां स्वभ्यापारो नोपलभ्यते । तस्मात्सनिधिमात्रेणापि
 कर्तृत्वं गौणमेव । तथा च सति तत्फलसंबन्धोऽपि गौण एव स्यात् । न
 गौणेन मुख्य कार्यं निर्वर्त्यते । तस्मादसदेवैतद्वीर्यते देहादीनां व्यापारेणाव्यापृत
 आत्मा कर्ता भोक्ता च स्यादिति । भ्रान्तिनिमित्त तु सर्वमुपपद्ये । यथा स्वप्ने मायाया
 चैवम् । न च देहायात्मप्रत्ययभ्रान्तिमंतानविच्छेदेषु सुषुप्तिमाध्यादिषु कर्तृत्वयो-
 क्त्वाद्यनर्थ उपलभ्यते । तस्माद्भ्रान्तिप्रत्ययनिमित्त एवाय सत्सारभ्रमो न तु
 परमार्थ इति सम्बन्धदर्शनादलान्तमेवोपरम इति सिद्धम् ॥ ६६ ॥

सर्वे गीताशास्त्रार्थमुपमहत्त्वास्मिन्प्रध्याये विशेषतश्चान्त इह शास्त्रार्थदाढ्याय
 सक्षेपत उपमहारं कृत्वाभदानीं शास्त्रप्रदायविधिमाह—

इद ते नातपस्काय नाभक्ताय कदाचन ।

न चाशुभ्रूपये वाच्य न च मां योऽभ्यसूयति ॥ ६७ ॥

इद शास्त्र ते तव हिनाय मवाक सत्सारविच्छिन्नयेऽतपस्काय तपोरहिताय न
 वाच्यमिति श्यवादितेन सक्थने । तपस्विनेऽप्यभक्ताय गुरुदेवभक्तिरहिताय कदाचन
 कस्याचिदप्यवस्थाया न वाच्यम् । भक्तस्तपस्व्यपि सन्नशुभ्रूपोर्भवति तस्मा अपि
 न वाच्यम् । न च यो मा वाशुदेव प्राकृत मनुष्य मत्वाभ्यसूयत्वात्प्रमत्तादि-
 दोषाध्यारोपणेन ममेश्वरत्वमजानन्न मदतेऽसावप्यथोग्यस्तस्मा अपि न वाच्यम् ।
 भगवति भक्ताय तपस्विने शुभ्रूपवेऽनसूयचे च वाच्य शास्त्रमिति सामर्प्या-
 इत्यते । तत्र मेधाविने तपस्विने बेल्लनयोर्विकल्पदर्शनात् () शुभ्रुपा-
 भक्तियुक्ताय तपस्विने तद्गुक्ताय मेधाविने वा वाच्यम्, शुभ्रुपाभक्तिवियुक्ताय न
 तपस्विने नापि मेधाविने वाच्यम् । भगवत्सूयायुक्ताय समस्तगुणवतेऽपि न
 वाच्यम् । गुरुशुभ्रुपाभक्तिमते च वाच्यामित्येव शास्त्रसंप्रदायविधिः ॥ ६७ ॥

संप्रदायस्य कर्तुं फलमिदानीमाह—

य इमं परमं गुह्यं मद्गुणैश्चमिधास्यति ।

भक्तिं मयि परां कृत्वा मामेवैष्यत्यसशयः ॥ ६८ ॥

य इमं यथोक्तं परमं निश्चयमार्थं केशवार्जुनयोः सवादरूपं ग्रन्थं गुह्यं गतेषु मद्गुणेषु मयि भक्तिमत्त्वमिधास्यति ब्रह्मवति ग्रन्थतोऽर्पणश्च स्यात्पापविशुद्धिर्लक्ष्यं । एषमा स्वयं मया । भक्ते पुनर्यद्विष्णोः कृतिमात्रेण केवलेन द्वास्त्रमप्रदानं वाच्यं भवतीति गम्यत । कथमभिधास्यतीत्युच्यते भक्तिं मयि परां कृत्वा भगवतः परमगुरोः शुश्रूषा मया क्रियत इत्येवं कृत्वैष्यथं । तद्वेदं फलं मामेवैष्यति मुच्यते एवात्र संशयो न कर्तव्यः ॥ ६८ ॥

विच—

न च तस्मान्मनुष्येषु कश्चिन्मे प्रियकृत्तमः ।

भविता न च मे तस्मादन्यः प्रियतरो भुवि ॥ ६९ ॥

न च तस्माच्छास्त्रमप्रदायकृत्तो मनुष्येषु मनुष्याणां मध्ये कश्चिन्मे मम प्रियकृत्तमोऽतिशयेन प्रियकृत्तोन्यः प्रियकृत्तमो नास्त्येवैतयोर्वर्तमानेषु । न च भविता भविष्यत्यपि काले तस्माद्द्वितीयोऽन्यः प्रियतरो भुवि लोकेऽस्मिन् ॥ ६९ ॥ योऽपि—

अध्येष्यते च य इमं धर्मं सवादमावयोः ।

ज्ञानयज्ञेन तेनाहमिष्टः स्वामिति मे मतिः ॥ ७० ॥

अध्येष्यते च पठिष्यति य इमं धर्मं समादमेत सवादरूपं ग्रन्थमावयोस्तेनेदं कृतं स्वाह । ज्ञानयज्ञेन विधिजपोपांशुमानसानां यज्ञानां ज्ञानयज्ञो मानसत्वादिनिष्ठतम इत्यत्रोक्तेन ज्ञानयज्ञेन गीताशास्त्रस्याध्ययनं स्तूयते । फलविधिरेव वा देवतादिविषयज्ञानयज्ञफलतुल्यमस्य फलं भवतीति । तेनाध्ययनेनाहमिष्टः पूजितः स्या भवेत्प्रामिति मे मम नतिनिश्चयः ॥ ७० ॥

अथ श्रोत्ररिदं फलम्—

श्रद्धावानसूयस्य शृणुयादपि यो नरः ।

सोऽपि मुक्तः शुभाहोकाग्नाम्नुयात्पुण्यकर्मणाम् ॥ ७१ ॥

श्रद्धावान्मनुष्याणोऽनसूयस्याख्यविरितः सन्निरमं ग्रन्थं शृणुयादपि यो नरोऽपि शब्दात्किमुत्तमं ज्ञानवान्सोऽपि पापान्मुक्तः शुभाग्नाग्नाम्नुयात्पुण्यकर्मणामग्नाग्नादि कर्मवताम् ॥ ७१ ॥

शिव्याय शास्त्रार्थमहणाद्यदणविवेकमुत्तमया पृच्छति । तदमहणे ज्ञाने पुण्यमाहविष्णोः शृणुयात्पुण्यकर्मणाम् । यत्नात्तरसास्वाय शिव्या वृत्तार्थं कर्तव्यं इत्याचार्यस्यै प्रशंसितो भवति—

राजन्सस्मृत्य सस्मृत्य संवादमिममद्भुतम् ।

केशवाहुंनयो पुण्य हृष्यामि च मुहुर्मुहुः ॥ ७६ ॥

हे राजभूतराष्ट्र सस्मृत्य सस्मृत्य संवादमिममद्भुत केशवाहुंनयो पुण्य स्वर्णादपि पापहर भूत्वा हृष्यामि च मुहुर्मुहुः प्रतिक्षणम् ॥ ७६ ॥

तच्च संस्मृत्य सस्मृत्य रूपमत्यद्भुतं हरे ।

विस्मयो मे महान् राजन्हृष्यामि च पुन पुनः ॥ ७७ ॥

तच्च सस्मृत्य सस्मृत्य रूपमत्यद्भुतं हरविश्वरूपं विस्मयो मे महान् हे राज हृष्यामि च पुन पुन ॥ ७७ ॥

किं बहूना—

यत्र योगेश्वर कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः ।

तत्र धीर्विनयो भूतिर्भुवा नीतिर्मतिर्मम ॥ ७८ ॥

इति श्रीमहाभारते शतसाइरुपा सहिताराध्यायसक्या भीष्म
पर्वणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्याया योगशास्त्रे
श्रीकृष्णाहुंनसंवाद माक्षसन्ध्यासयोगो नामा
ष्टादशोऽध्यायः ॥ १८ ॥

यत्र वरिषपक्षे योगेश्वर सर्वयोगानामीश्वरस्तत्प्रभवत्वात्सर्वयोगवीजश्च
कृष्णो यत्र पार्थो वरिषपक्षे धनुर्धरा गाण्ढ्याधन्वा तत्र भीष्मस्मिन्पाण्डवानां
पक्षे विजयवन्द्यैव भूति भिवा तत्राथा विस्तारा भूतिर्भुवाऽन्वभिचारिणी
नीतिनय इत्येव मतिममनि ॥ ७८ ॥

इति श्रीमत्परमहंसपरिब्राजकाचार्ययोगिन्द्रभगवत्पूज्यपादशिष्यश्रीमदाचार्य
शंकरभगवत कृणौ श्रीभगवद्गीताभाष्य माक्षसन्ध्यासयोगो
नामाष्टादशाऽध्यायः ॥ १८ ॥

समाप्तमगमदिदं गीताशास्त्रम् ।

Adhyāya IX.

1. (1) भारणायोग :-Here Sankara calls the योग of Adh. VIII भारणायोग, this need not be taken as inconsistent with 'ब्रह्माक्षरनिर्देशः' which is Sankara's title of Adhyāya VIII. Sankara does not seem to take every Adhyaya as dealing with a particular योग or a particular aspect of योग; he takes Adhyāya VIII as treating of a particular metaphysical topic, viz., ब्रह्माक्षर the Syllable of Brahman, i. e., the Symbol OM. According to him Adhyāya V is called प्रकृतिगर्भः (v. 1, संन्यासयोग). Also, when he gives a title ending with "योग" to the other Adhyayas he does not seem to attach any particular importance to that word; so that क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग or अदानयविभागयोग titles of Adhyāya XIII and Adhyāya XVII respectively are, according to Sankara, as good as क्षेत्रक्षेत्रज्ञ or अदानयविभाग.

Tilak was the first to emphasize the relation of योग as the title of each Adhyāya with reference to योगशास्त्र the title of the Bhagavadgita itself in the colophon. He takes each Adhyāya as bringing out a point left unclear in a previous Adhyāya, so that all the Adhyayas are, according to him, called योगs, because each of them contains one item of कर्मयोग and thus we have 18 items in the 18 Adhyāyas, which taken collectively make up the one कर्मयोग. In our opinion each Adhyāya gives one phase or aspect of योग, which taken by itself is sufficient for the guidance of a man; and these phases, though sometimes apparently inconsistent with one another, are not intended to be reconciled, since they are each of them to be looked upon as independent of the rest.

(2) अनेनैव कृमेण मोक्षप्राप्तिकरकर्मभिर्गम्यते नान्यथा—According to

Śāṅkara Adhyāya IX teaches a ज्ञान which not only leads to Mokṣa in a way different from the one taught in Adhyāya VIII, but which is rather the only ज्ञान which can directly lead to Mokṣa. This is the sense of वृ (वृशब्दो विशेषनिर्धारणार्थः । इदमेव सम्यग्ज्ञानं साधनमोक्षसाधनम्—in Śāṅkara Bhāṣya on v. 1).

(3) इदं ब्रह्मज्ञानं वक्ष्यमाणमुक्तं च पूर्वोच्च्यायेषु—Sankara does not seem to be correct in explaining इदं as उक्तं पूर्वोच्च्यायेषु, because इदम् is followed by प्रवक्ष्यामि. So, instead of trying to identify the ज्ञान and विज्ञान, etc. of Adhyāya IX with those of the preceding Adhyāyas, it is perhaps better to explain the teaching of Adhyāya IX as an independent and self-sufficient piece by itself, as is probably implied by इदं प्रवक्ष्यामि.

(4) वृ—This also shows that the topic of this Adhyāya differs from that of the preceding Adhyāya. For Śāṅkara's explanation of वृ vide Note 2 above. He takes the ज्ञान of Adhyāyas I-VIII as the same as that of Adhyāya IX and then says that this ज्ञान alone can directly lead to Mokṣa.

(5) नाम्यद्—Śāṅkara must be excluding (by वृ) the ज्ञान taught in Adhyāya VIII, because, he would argue, that ज्ञान does not directly lead to Mokṣa. His explanation of इदम् as referring to ' ब्राह्मदेवः सर्वम् ' and अन्यद् as referring to अथ वेऽन्यथाऽनः... भवन्ति (Chā. Upa VII. 25. 2) is not consistent with the Gītā itself.

(6) ज्ञानं विज्ञानमहितम्—In Adhyāya VII also we are told*

that Adhyāya VII gives one of them and Adhyāya IX gives another.

(7) गुह्यतमम्—In the Upanisads the philosophical truths are called “ secret doctrines ” (गुह्यः अद्वेषः); the Gītā here (IX. 1) seems to call the Bhakti Doctrine “ the most secret doctrine ”. In Bha. Gī. XVIII. 64-65 the doctrine of self-surrender is said to be “ the greatest of all secrets ”.

2. (1) राजविद्या-राजगुह्यम्—It is argued by some modern scholars that the Vedānta and the Bhakti Schools originated and developed among the Ksatriyas. Also the Philosophy of Action taught in the Gītā is associated with Ksatriyas, viz., Vivasvat, Manu and Īksavāku. Dr. Bhandarkar writing about the origin of the religion of devotion to Vāsudeva says as follows:—“ The Ksatriyas engaged themselves in active speculations on religious matters about the time of the Upanisads and are mentioned even as the original possessors of the new knowledge ” (Vaisnavism, Śāivism, etc., P. 9). Deussen in his Religion and Philosophy of the Upanisads makes a similar observation. (But see Delvalkar and Ranade, History of Indian Philosophy, Vol. II, pp. 136-137.)

As to the origin of the Vedānta doctrine, we may say that in the principal Upanisads there is hardly any name as important as that of Yajñavalkya, though, of course, some Ksatriyas are mentioned as teachers of some original doctrines. As to the origin of the Bhakti School of the Bhagavata or Nārāyaṇa Religion, Dr. Bhandarkar has pointed out that the earliest mention of that school is found in the Nārāyaṇīya Section of the Śāntiparvan (MBh. VII. 334-351) where the Bhagavadgītā called there the Harigītā) is referred to as the work authoritative for the Dharma which Nārada got from Nārāyaṇa himself in all its details and peculiarities (MBh. XII. 346) and where, again, it is claimed that this Ekāntika Dharma which Nārada got from Nārāyaṇa

is represented to be the same as that which was communicated to Arjuna at the beginning of the war (MBh XII 348, Vide Dr Bhandarkar's Vaisnavism, Saivism, etc, P 7, and Prof Das Gupta's H I P, Vol II, P. 545 ff) Dr Bhandarkar has also pointed out that this Narayanīya Section contains two accounts of the origin of the religion of devotion One of them where the religion is said to have been first taught by the seven sages called 'Citrasikhandins' is older than the other (Vaisnavism, P 5, P 7-8) Dr Bhandarkar seems to think that the more ancient of these two accounts which does not refer to the Gītā as its authority treats of a religion of devotion in a form more ancient than its form in the Gīta itself which is declared as its authority by the other account (viz, that of Narada's visit to the Svetadvīpa) which seems to be the later of the two Thus, the seven sages called the Citrasikhandins were the originators of the Bhagavata Dharma and not the Ksatriyas (Manu, Īśa vaku—cf Bha Gī IV 1) It is however, not unlikely that the Ksatriyas had their share in the development of the Vedānta Doctrine as well as in that of the religion of devotion (Bhakti)

For the above reasons the compound राजविद्या and राजगुह्यम् cannot be solved as राज्ञ विद्या and राज्ञ गुह्यम्, as would be proposed by those who hold that the Ksatriyas were the originators of this doctrine Moreover this religion of devotion and jñāna and vijñāna is said to be very easy to be observed and practised (वर्तुं सुमुखम्—v 2) This fact would suggest that राजविद्या and राजगुह्यम् should be solved as विद्याना राजा and गुह्याना राजा the easiest Lore and the greatest secret, 'गुह्याना राजा' would be supported by गुह्यमस्य Sankhara also does not connect the Vidyā with the kings

(2) It will be seen from the verses of this Adhyāya that though it professes to describe "ज्ञान विद्यासरितम्",

it mainly deals with the religion of devotion (*bhakti*), and in this Adhyaya IX corresponds to Adhyaya VII (Cf VII 2 16-19 with IX 1, 13-14, 22, 26-27, 31-34) The fact seems to us to be that the doctrine of *bhakti* 'devotion' was in the days of the Gita a new one and it was being taught as the proper knowledge and experience—"jñāna and vijñāna". Not only in Adhyayas VII and IX, but also elsewhere in the Gita *bhakti* is mentioned as jñāna (Cf e.g. XIII 10-11 where भक्ति is called ज्ञान)

Sankara has generally explained *bhakti* as nothing else but jñāna, but by doing so he has not done justice to the new doctrine of devotion which the Gita was for the first time teaching under an old name (of jñāna) The Gita does not say that its *bhakti* doctrine is the same as the old jñāna doctrine it rather means that its doctrine of devotion is the proper jñāna and thus it tries to substitute its *bhakti* for the Upanisadic jñāna

(3) पवित्रमिदमुत्तमम्—Here a greater degree of the power of purification seems to have been claimed for *bhakti* than is done for jñāna in Bha Gita IV 38 वरिष्ठं ज्ञानं सद्गुरुं पवित्रमिदं विद्यते । or for *yajna dāna* and *tapas* in Bha GI XVIII 5, वरिष्ठं,

यज्ञदानतप इमं न त्याज्यं काश्चिदेव तद् ।

यज्ञो दानं तपश्चैव पावनानि मनीषिणाम् ॥

Bhakti directly touches the heart of a man, and IX 32 mentions persons to whom a better appeal can be made through the heart than through the head The sinner would be easily purified by *bhakti* (IX 30-31) In the Path of Jñāna purification of heart precedes the rise of knowledge while in the Path of *Bhakti* the attainment of devotion itself drives away all sins and makes the greatest sinner the greatest devotee though the Jñāni *bhakta* first frees himself from his sins and then takes to devotion (VII 18)

Principal Das Gupta has laid special emphasis on this

aspect of the Path of (Pure) Devotion of the Gītā (Vide H I P, Vol 2, pp 530-531) In Bha Gī XVIII. 65 the Lord undertakes to free Arjuna from all his sins if he setting aside all his duties surrenders himself to Him

(4) प्रत्यक्षावगमन्—The knowledge and devotion of this Adhyāya is to be directly cognized. The beings are in the Lord and are also not in the Lord (v 4-5) and this Yoga of the Lord can be seen (pasya in v 5b), and Arjuna actually wishes to see with his eyes the Universal Form of the Lord and does see it through His grace (XI. 3-8, cf पश्य मे योगमैश्वरम् in IX 5 and repeated in XI 8)

We may note that Madhusudana Sarasvati explains अक्षामि in v 26 (तदहं मत्तुमुपदत्तमक्षामि प्रवृत्तात्मन) as the Lord receiving in person what a devotee lovingly offers to Him

प्रत्यक्षावगमन् may have been used to criticise the results of the कमकाण्ड and also those of the शानकाण्ड as we and all except Sankara understand them. The Svarga was not to be attained in this very life, nor was the Mukti derived from Juana enjoyable in this life. But the bliss of Bhakti, the love and grace of the Lord for the devotee, could be experienced in this very world

In the Bra. Su the words प्रत्यक्ष and अनुमान are respectively used for the authority of Sruti and Smṛti, but the word प्रत्यक्ष in this verse of the Gīta has nothing to do with its use in the Brahmasūtra

(5) Sankara explains विद्या as ब्रह्मविद्या and he explains राजविद्या as the most shining Lore. He also says that ब्रह्मज्ञान is the highest means of purification, since it burns to ashes in a moment good and bad deeds of a man. Thus, he explains v 2 in the light of Bha Gī IV. 17 rather than in that of the context of Adhyāya IX itself

(6) धर्मम्—The author of the Gītā takes much trouble to show that his doctrine of bhakti is a part of dharma and not foreign to dharma, though he discards

the Vedavāda and Trayīdharma as leading to bondage (samsāra) and though he prefers Disinterested Action to Renunciation of Actions taught in the Upanisads.

Sankara takes आत्मज्ञान to be the विशेष of धर्म्यम् and says that आत्मज्ञान is not धर्मविरोधि.

(7) सुमुञ्च कर्तुम्—About ज्ञान we read ध्रुस्य धारा निशिता दुरत्या दुर्ग पथस्तत्कवयो वदन्ति (Katha Upa III. 14). The complicated procedure of Ritualism is already stated in Bha GI II. 43 (क्रियाविशेषबहुलात्...). But about the simplicity of the religion of devotion we read in this very Adhyaya as follows—

पत्रं पुष्प फलं तोय यो मे भक्त्या प्रयच्छति ।
तदहं भक्त्युपहृतमश्नामि प्रयततमनः ॥ (v. 26).

Not only this, but one can dedicate whatever he happens to do, to the Lord instead of doing any special rite for Him, e g., one can dedicate his own food to the Lord and then eat it as His gift (यद्भ्रासि—v. 27).

Sankara has taken आत्मज्ञानम् as the topic of the verse so, he explains सुमुञ्च कर्तुम् as सुमुखं वक्तुं क्या रत्नविवेकविज्ञानम् ! Is not ध्रुस्य धारा निशिता . . .spoken of आत्मज्ञान ?

(8) अश्वयम्—Sankara says that a rite or sacrifice perishes when its reward perishes or comes to an end, but the reward of आत्मज्ञान never perishes

But 'कर्तुं सुमुखम्' shows that the means taught here is itself such as would never perish. It is not the end or the goal which when won is to be eternally enjoyed But the Gītā says that the means if left incomplete will not perish but will bear a fruit, unlike the rites which give a reward only if and when they are finished in their entirety (Cf Bha GI II. 40—नेहामि क्रमनाद्योऽस्ति). The fruit of bhakti, like that of Disinterested Actions is sure to accrue to the devotee, even though he may not complete the course of devotion, in the way in which a योगभ्रष्ट gets the reward of his disinterested performance of actions (VI. 45).

3 (1) This may be a criticism of the Karmakāndīns (Ritualists) rather than that of Buddhism or Jainism. The ritualists are mentioned in this Adhyāya (v. 20-21) and it is said that they remain in the circle of going to heaven and returning. In Bha Gī XVI 7-20 some kind of atheists are mentioned and among them ritualists are included (XVI 15) In this Adhyāya (v 11-12) the atheists are called ' those who have resorted to demoniac nature ' and also in Adhyāya XVI 6 the atheists are described as ' demoniac creation '.

From v 4 and those which follow it we learn that these atheists are those who do not believe in a universal form (विश्वरूप) of the Lord which was of a human shape (v 11) and in which all beings existed but which was also without all beings. Devotion to this form of the Lord seems to have been meant by this religion (dharma v 3) There might have been opposition to this religion for a long time from the side of the Vedic Ritualists, just as they had opposed also the teaching of the Upanisads. They seem to be referred to in v. 3.

(2) Sankara takes the materialists (देहमात्रात्मदर्शनमेव प्रपन्ना) as the atheists of this verse. In explaining ' अप्राप्य माम् ' he says that the doubt whether these atheists reach the Lord or not is not the doubt raised here and so ' अप्राप्य माम् ' must be interpreted to mean that they do not get (the conviction of following) the Path of Devotion which is a particular Path to reach the Lord (मत्प्राप्तिमात्र साधनमेव भक्तिमात्रमप्यप्राप्य)

We think that we need not change the literal sense of " अप्राप्य माम् " and that if we take the atheists here as the Vedic Ritualists we can explain ' अप्राप्य माम् ' in a satisfactory way.

(3) मृत्युमसारवर्त्मनि—Instead of taking this to mean the cycle of births and deaths in this world, Sankara interprets it as the Path of being born in the Hell and in

the form of the lower animals (नरकतिर्यगादिप्राप्तिमार्गं) So, here also he gives up the usual and literal sense of श्युसत्तारवर्त्मन्)

4 (1) We have already explained the sense of this statement which is made in various places in the Gita (Vide our Notes on Bha GI VII 12) It is meant to establish the immanence and at the same time transcendence of the Lord It is intended to assert that Kṛṣṇa is higher than the Aksara We believe this will be very clear if we compare Bha GI VIII 22 with this verse The former establishes the transcendence of the Purusa who is higher than the Aksara the embodied souls or beings being mentioned with reference to both the Aksara (v 20) and the Purusa (v 22) while the latter (IX 4) repeats the same with reference to the Lord Kṛṣṇa Himself Verses 5-10 are concerned with an explanation of how the beings (भूतस) are associated with Kṛṣṇa, while v 11 asserts the fact that the Lord has a human body (Cf पुरुष in VIII 22) and that that form of His is higher (पारा) i e higher than everything including the Aksara or nirakara (aspect of) Brahman So in all passages like this the author of the Gita (or the revisor?) emphasizes the highness (paratva) of the Lord

(2) सत्त्वं तन्म—Sankara explains तन्म as श्युसत्त्वं, but though this may suit the sense of v 4 B, we do not think that Sankara's explanation is authentic तन्म means 'spread out' and so it would mean 'created' It is the Avyakta from which the world is created and here the Avyakta is said to be the body of the Lord If this interpretation be correct, we can easily understand the mention of beings in the latter half of v 4, because the beings are created from the Avyakta or the Aksara This interpretation will be consistent also with the Upanisads, where the beings are declared to be produced from the Aksara or Brahman.

Principal Das Gupta also takes अव्यक्तमूर्तिना as one whose body is the Avyakta (HIP., Vol. 2, P. 473).

Sankara takes अव्यक्तमूर्तिना as करणागोचरस्वरूपेण. He explains मत्स्थानि सर्वभूतानि as follows—Since a being without a body (निरात्मक वस्तु) cannot fulfil any function, मत्स्थानि should mean that the beings have an existence through my own existence (= the beings cannot exist if I do not exist) According to him 'न चाह तेष्ववस्थित' denies that Brahman which is a formless and therefore unassociable being (असत्समि वस्तु) could be contained in the beings (i. e., Brahman could be अपेक्ष्य and the beings आधार) Thus, 'न चाह तेष्ववस्थित' denies the अपेक्षाधारभाव between ब्रह्मन् and the beings, in short he takes the locative plural of तेषु in a literal sense.

We may say that if we take अव्यक्त as a principle, i. e., the चेतन प्रकृति of the Lord as we have taken, the Lord will be spoken of as having a body, and consequently the verse will describe the production (तत्तम्) and existence (स्थ) of beings from and in the Lord, and न चाह तेष्ववस्थित will mean transcendence of the Lord and so both the statements in 4B will be literally true.

Rāmānuja explains तत्तम् as भ्वाप्तम् and says that the Lord as the Inner-controller pervades the world as the Possessor (श्रेयित्वेन) and thus sustains it (धारणार्थम्). He also explains the latter half by quoting the अन्तर्यामिनाक्षण (Br. Upa. III 7) मत्स्थानि सर्वभूतानि means that the beings are the body of the Lord and are hence controlled by the Lord, न चाह तेष्ववस्थित shows that the Lord is the Whole or the Possessor (श्रेयित्वेन), i. e., the beings do not help the Lord in any way, the Lord exists of His own accord.

We do not think the verse deals with the Lord's inner-control of the beings. The sustenance of the beings by the Lord is mentioned in the next verse. It is strange the Rāmānuja does not explain अव्यक्तमूर्तिना in agreement

with his doctrine of अचित् and चित् being the body (मूर्ति) of the Lord and tries to find it in 4B where it is not possible to find.

5. (1) न च मत्स्थानि भूतानि—We have pointed out that this part of the statement of the relation of the beings and the Lord occurs in this place only (IX. 5a) and not in any other passage about this relation. We have also explained it as being a way of expressing the Lord's transcendence. Three-fourths of the Purusa are without the beings and only one-fourth creates and contains the beings (पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि । Rg X. 90. 3). So, 5a is as much a fact as are 4c and 4d.

Śāṅkara does not add any explanation to 5a. Perhaps he would argue that from the esoteric standpoint the beings do not exist at all in Brahman. We do not think that the division of the esoteric and exoteric standpoints taught in the system of Śāṅkara were intended by the author of the Gītā.

Rāmānuja.—“ I do not hold the beings in Me, in the way in which the water-pot holds the water ” He says that the Lord holds or sustains the beings by His thought only (सङ्कल्प) We think the verse 5a deals with only the creation and not sustenance of the beings

(2) पश्य मे योगमैश्वरम्—Sankara—योग is युक्ति, i e., घटन, i e., constitution or formation of the Lord, i e., the exact nature of the Atman (आत्मनो वाचात्म्यम्) He means that the real nature of Atman is a wonder and so he takes योग also in the sense of wonder, as is clear from his introduction to 5B (इदं चाक्षर्यमन्यत्पश्य). He connects पश्य मे योगमैश्वरम् with 5a and 5B and in this he seems to be right

Rāmānuja connects योग with only 5B and explains it as a wonder peculiar to the Lord only.

We think, there is no reason to give up here the usual sense of the word योग, because the presence of beings in the Lord and the real nature of the Lord's

relation with the beings give rise to विश्वरूपरक्षणयोग an aspect of योग (= कर्मयोग) based upon the realization of the Lord's universe-form (विश्वरूप of the Lord) It is because the Lord here asked Arjuna to see this Yoga that the latter actually requests the Lord to show him His Yoga concerning His relation with the beings who constitute the universe We must explain IX 5b in connection with XL 8d

(3) भूतभृत् न च भूतस्य —Sankara explains न च भूतस्य in the sense that the Lord is not the अपेक्ष, nor are the beings the आश्रय, as he does in the case of 4d (न चाह देववर्धित) He explains भूतभृत् by saying that the Lord, though not associated with the beings, governs the beings and that this is another wonder (योग = आश्चर्यम्)

Rāmanuja in explaining न च भूतस्य sticks to his interpretation of 4d and says that the beings do not in any way help the Lord i. e. the Lord exists independently of the beings He takes भूतभृत् literally

We suggest that the force of the विरोध (expression of an inconsistency) in भूतभृत् न च भूतस्य can be explained as follows —It was generally believed by Vedantins that Brahman enters the created world and thus sustains it. Cf Bha GI XV 17 18

उत्तमं पुरुषस्त्वय परमात्मसुखाह्वत ।

यो लोवन्नवमाविश्य विभक्त्यन्वय ईश्वर ॥

There are several passages in the Upanisads about the entrance of Brahman into the created world and they may mean that by entrance into the world Brahman sustains the world But in IX 5c the Lord says that He sustains the beings (during their existence or continuation-स्थिति) without being present in the beings i. e. with His transcendent form, 11 with that form which is known as पुरुष and which is higher than the Aksara-Avyakta from which the beings are produced Cf Bra Sū अक्षरमन्वरात्पृते 1 and सा च प्रजास्तान् (Bra 9: 13 10-11) Not that the Lord is

not immanent in the beings, but at the same time He is transcendent and this fact must not be neglected

(4) ममात्मा भूतभावन — This seems to us to explain the statement in 5c (भूतभृन्न च भूतरथ). The Lord distinguishes between His self (आत्मा— Cf मूर्ति in अ-व्यक्तमूर्तिना in v 4) and Himself and so He says that " My self is the originator of beings ". Since the Reality has two aspects one of which (the पुरुषविषय aspect) is higher than the other the Avyakta aspect), the higher aspect may be looked upon as the sustainer of the beings without being present in the beings.—In Bra. Su. I 2-3 this kind of sustenance of the created world is often given by the Sutrakara to show that the topic of the Sruti in question is the Purusa (or पुरुषविषय aspect) Vide our Interpretation of the Brahmasutra

Sankara remarks that the Lord is Himself the Atman (Self -) and so He cannot think of some one else being His Atman (self), as ordinary ignorant people do Therefore, the Lord, Sankara concludes, only uses the language of the people without holding the belief of the people So, 5(d) really means ' the Lord Himself (not the Lord's Self) is the originator or developer of the beings " He is, thus both भूतभृत् and also भूतभावन

We believe, Sankara has by his explanation of ममात्मा missed the point emphasized by the Gita

Ramanuja explains ममात्मा as मम मनोमम सत्त्व एव and भावन as भाववित्, 1 e धारवित् and नियत् We do not see any justification here for the doctrine of God being the Inner-controller, nor also for introducing the सत्त्व-power of the Lord No word in the verse supports it

(5) Verse 6 also further explains the relation of the beings and the Lord, so as to prove that the Lord is much more than the beings 1 e , He transcends His creation

(6) There is hardly any doubt that here the Gita discusses the relation of the beings and the Reality.

Even verses 11 and 13 contain the expressions भूतमहेश्वर and भूतानि. So, as many as ten verses (4-13) are devoted to this question. It is also clear that the Śrutis collected by the author of the Brahmasūtra in Brā. Sū. I 1 make very simple statements about this problem, e.g., आनन्दादेव खल्विमानि भूतानि जायन्ते आनन्देन जातानि जीवन्ति आनन्दं प्रयन्त्यभिसृजन्ति (Tai. Upa. II 6). The Gītā does not use this simple language. We can at the same time hardly say that these verses of the Gītā even suggest that the creation of beings is an illusion. Such a conclusion would be inconsistent with all these verses (भूतभावन-5, सर्वाणि भूतानि मत्स्थानि यथा वायु आकाशस्थितं तथा-6, भूतानि माभिर्वा प्रकृतिं यान्ति-7, भूतमामं विसृजामि-8 and that the act of creating the beings does not bind the Lord-9, the world never stops but always goes on rolling or revolving-10, भूतमहेश्वरम्-11, भूतानि मा ज्ञात्वा-13). The importance of the problem discussed here can be easily imagined from these verses.

In our opinion the Gītā here tries to explain the relation (i.e., the creation, continuation and destruction) of the beings with the Reality as conceived by it, i.e., as consistent with its doctrine that पुरुष or दृश्य is higher than the nirākāra Brahman. The Gītā borrowed this doctrine directly from what Deussen calls the Earlier Metrical Upanisads, particularly the Katha and Mundaka. But these Upanisads had not made out the relation of भूतसु with this two-fold Reality in which one (साकार) aspect was higher than the other (निराकार) aspect. They still followed the Oldest Prose Upanisads, i.e., when they wanted to say something about the relation of beings with the Reality, they would refer only to one aspect of the Reality, preferably to the nirākāra aspect, e.g., in Mu. Upa. I 1 6 (यत्तदक्षरं तद्भूतवोनि परिपश्यन्ति पीर) and, again, when they had to state the relation of the two aspects of the Reality, they would not hesitate in placing the पुरुष above the अव्यक्त or the अक्षर. In spite of this they occasionally did say that the Brahman (the

निराकार aspect) was the योनि for the Purusa (the साकार aspect) But the Gītā undertakes to explain the creation, continuation and destruction of the beings from, in and into its Reality

As we have already explained, the Gītā (in IX as well as other passages) solves the problem in such a way as to keep up the पुरुष as higher than the Aksara (VIII 18-22)

In offering this solution the Gītā (i) has to lay extraordinary emphasis on the fact that the पुरुष (or Kr̥na) is higher than अक्षर or अक्षर and stresses the difference between the two to such an extent that the two would appear to be almost two principles, though in the Gītā they are never presented as mathematically two, (ii) it has to say clearly that अक्षर or अभ्यक्त is a चेतन प्रकृति of पुरुष at least so far as the relation (particularly that of creating—उत्पत्ति) of the beings with its Reality is concerned, (iii) along with this चेतन प्रकृति or अक्षर the Gītā has to mention in some alternative schemes of its about the said relation one more अविद्यत principle or two prakritis to explain the purely जड जगत् (VII 3-4) or the principle of activity (कर्म, क्रिया) with which the Gītā was primarily concerned and even sometimes to explain the beings (VIII 16-17) (iv) In one alternative plan the Gītā compresses the two प्रकृतis of other schemes into one (e g , IX. 7-10)

These developments of the old metaphysical Reality, to which the Gītā was led in its effort to explain the relation of beings and its Reality, are not in agreement with at least the Oldest Prose Upanisads, e g, the Chāndogya and the Brhadāranyaka and hence there is no wonder that they appear as पूर्वपक्षs in the Brahmasūtra, e. g, when the Sūtrakāra says that the principle called प्रकृति in the Gītā is itself the Reality or अक्षर so that in the Reality there should not be the distinction of प्रकृति and its owner (Bra Sū I 4 23-27), or when the Sūtrakāra denies that there is any Reality (or

its aspect) higher than the Avyakta (Bra Su III 3 31) According to the Brahmasutrakara, if the Gītā was not to be given up as an authority it must be interpreted in the light of the Upanisads, i e, as identical in doctrines with the teaching of the Upanisads, (and not even as a philosophy historically later than and a further development of the Upanisads)

The point is that if we are right in interpreting the Brahasutra we can get a great help in interpreting the Gītā and *vice versa*

6 (1) Sankara is right in saying that this verse (6) explains verses 4-5

In our opinion the purpose of this simile is to show that the *आत्मनः* is greater than *अहम्* which is itself omnipresent (सर्वत्र) Puruṣa to which Kṛṣṇa corresponds or with whom Kṛṣṇa is identical, is declared to be higher than the Akāra which is itself higher (अकारानन्द पर ब्रह्म—Mu Upa. II 1 3) The Self of the Lord (which is called the Prakṛti in the next verse) is the cause of the beings and the Lord Himself is greater than the Self of the Lord The Lord and His Self both are omnipresent and yet the Gītā makes a distinction between the two, that the Lord is higher than the Akāra (the Self of the Lord, the Prakṛti)

It will not be out of place to note here that the author of the Brahmasutra refutes a view that the Puruṣa is higher than the Akāra on the ground that there cannot be two omnipresent principles one of which is higher than the other Vide our Interpretation of the Brahmasutra (Bra Su III 3 9, III 2 37)

In our opinion the adjective *सर्वत्र* is very important and explains the purpose and nature of the doctrine taught in verses like IX 4 13 about the relation of the *आत्मनः* and the Lord

(2) Sankara explains सर्वत्र etymologically and also says that the Lord is सर्वत्र like the आकाश (The word सर्वत्र also occurs in Bra Su III 2 37) According to him the importance of the simile lies in saying that the beings reside in the Lord but do not at all affect (lit touch) Him In v 11 he says that the परमात्मत्वं is like the आकाश (आकाशकल्पम्) He does not bring in his theory of महकाश and पणकाश here

7 (1) We have already on several occasions pointed out that there are several Srutis in the accepted principal Upanisads in which the origin, continuation and disappearance of the beings are traced to in and into the nirākara Brahman called the Avyakta, the Aksara etc Bra Su I 1 is solely devoted to the discussion of these Srutis

The Gita here (IX 7) traces the origin and disappearance of the beings to what is here called the प्रकृति of the Lord The प्रकृति here should mean Brahman or the nirākara Aksara (Mu Ūpa I 1 6) This प्रकृति would belong to the Lord This view will be quite consistent with the general view of the Gita that the Lord (or the Purusa e g in VIII 22) is higher than the Aksara

This प्रकृति in IX 7 will correspond to both the Avyakta-principles of Adhyāya VIII combined together to the higher Prakṛti of Adhyāya VII 6 (पदयोनिनि भूतानि सर्वाणि सुषधारय-6B), to the Ksetra of Adhyāya XIII 26, to the महद्ब्रह्म of Adhyāya XIV 3 and to various other principles in other Adhyāyas of the Gita Scholars have made efforts to identify this Prakṛti with either the Parā Prakṛti, the Aparā Prakṛti or simply the Prakṛti of the other Adhyāyas as well as with the Para or Aparā Avyakta, the Ksetra, the Māya, etc of the other Adhyāyas also vide Principal Das Gupta H I P, Vol II P 463

We suggest that each Adhyāya in which a theory of

the relation of beings with the Reality is given has its own independent theory and in the interpretation of the Gītā we should not go beyond a comparison since various theories about this relation are given in the Gītā with the common back-ground of the Doctrine of Non-Dualism (अद्वैत) only and since the professed purpose of each Adhyaya is to present an aspect of the Path of Disinterested Action (Yogah karmasu kausalam-II. 50) The author of the Gītā does not anywhere say that he has given only one theory in all the Adhyayas The Upanisads themselves give various theories and the Gītā seems to follow the method of the Upanisads in its effort of harmonizing them and making out a Brahmanvidya In our opinion the identification of the various theories or principles in the Gītā is nowhere implied in the Gītā

Moreover, several scholars have taken प्रकृति in passages like LX 7 as an inanimate (जड) principle We suggest that as the origin of beings it was taught in the Upanisads and the Gītā as a spiritual principle only.

The Brahmasutra clearly says that the principle which is called प्रकृति (in the Gītā) is nothing else but Brahman because the beings which are traced to the Prakṛti are directly traced to Brahman. Thus, the Brahmasutra tries to identify the प्रकृति with the Possessor of the प्रकृति and thus to obliterate or wipe out the distinction of higher and lower made by the Gītā (on the basis of the relation of beings) between the sakara and nirakāra aspects of the Reality (= between the Purusa or Kṛena and the Prakṛti) Vide Bra Su I 4 23-27

(2) वसुधै—In Bha. Gī VIII 17 a period of one thousand years is given as the day of Brahma and the lower Avyakta is stated to be the source of beings (सृष्टि) We have explained the lower Avyakta as an aspect of the higher Avyakta itself, i e, as the conscious Nature of the Lord, since that alone can be said to be the source of

beings In Bha GI IX 7 the Prakṛti governed by the Lord Himself as distinguished from Brahmā is mentioned, and it is probably therefore that no lower Prakṛti corresponding to the lower Avyakta is given in this passage

In the Puranic mythology which is undoubtedly later than that of the Gītā कल्प is the name given to the life period of Brahma, so, if we adjust the Gīta idea of कल्प to that of the Purāna's, we should say that कल्प in this verse corresponds to महाकल्प which, in the Puranas, means the entire period of the activity of अक्षर ब्रह्मन्

A question may be asked which are the भूतs created by Brahmā from the lower Avyakta and which are the भूतs created by the Lord (higher than the Aksara) from the Prakṛti which here corresponds to the higher Avyakta. The Gīta does not seem to us to distinguish between the two types of भूतs. Adhyaya IX and Adhyaya VIII seem to follow two different and independent traditions. The former does not depend upon the intervention of Brahmā.

The idea about the सृष्टि from and प्रलय into the (पर) प्रकृति or अक्षर ब्रह्मन् is also mentioned in the संहिताs of the पाञ्चरात्र School and that idea must be traced to verses like Bha GI IX 7-10. Articles (1) on Nights and Days of Narayana and (2) on Higher or 'Pure' Creation (Evolution, First Stage) in Prof Dr F Otto Schrader's Introduction to the Pañcarātra (PP 27-39) give useful information on this point. He writes '... a single day of each Brahman or ruler of a Cosmic Egg comprises no less than 43,00 00,000 years of men. It is followed by the "Night of Brahman", of equal length as his day,

This process is repeated 360×100 times, after which the life of Brahmān (brahmayus) comes to a close by the Great or Total Dissolution. The Night following it is of the same duration as that of the life of Brahman, and is followed by another similar to the former, and so on. These longest Days and Nights are called, in the

Pañcarātra, Days and Nights of the Purusa, the Highest Self, the Lord, etc. For the Purusa's life, says the text, there exists no measure. . . ."

For, the fact that the प्रकृति from which the beings are produced is the परा प्रकृति, we may compare the word चोति in ऋग्वेदीनि मृतानि in VII 8 and तद्वृत्तवोनि परिपश्यन्ति धीराः (Mu Upa. I. 1 6-7) and also in चोनिश्च दि पश्यते (Bra. Sū I 4. 27).

(3) Sankara explains प्रकृतिम् as त्रिगुणात्मिकामपरा निष्कामम्. But this seems to be totally wrong for the reasons already given above.

8. (1) In his introduction to v 8 Śankara explains the प्रकृति as अविद्याहृणम्. This explanation may apply to his interpretation of प्रकृति in v 7, but it is not supported by any word in these verses (7-8).

(2) स्वाम्—The प्रकृति (both परा and अपरा) is generally mentioned in the Gītā as a power belonging to and controlled by the Lord. The Aksara Brahman has two aspects, viz., (1) that of the Parā Prakṛti and (2) that of a goal of the liberated and the abode of the Lord. It is in the former aspect that the Aksara is governed by the Lord.

(3) अवष्टम्—Sankara explains अवष्टम् as वशीकृत्य. Prakṛti belongs to the Lord and so there is no doubt of the प्रकृति being ever independent of the Lord. Therefore the interpretation of वशीकृत्य is superfluous. Moreover, the वशीकृत्य or suppression (= arresting, e g., in वष्ट स्वप्नितवाप्यवृत्ति-वृत्तम् Shakuntala IV. 5) would not be helpful in creating the beings.

The root स्वप् (with अव) has the sense of ' To stupefy, paralyse, benumb ' (Apte's Dictionary, P 1004) and if we take that sense here, we can explain that the Lord has to benumb the चेतनप्रकृति to some extent because he has to create the भूतः who are souls in the bodies (here, in the subtle bodies) from the प्रकृति. Thus, the word अवष्टम् also shows that प्रकृति here is the चेतनप्रकृति which is one out of the two forms of अक्षर ब्रह्मम्.

(4) अवश्यम्—Śankara—अस्वतन्त्रमविद्याविदोषैः परवशीकृतम्. But 'अवश्यम्' may mean that the beings whom the Lord creates have no choice but to be created; they are born per force. The Muktas who merge into the चैतनप्रकृति may be reborn at their own will; but not so the bound souls.

9. (1) Sankara raises a question that as the beings created by the Lord are of diverse character (विधम), He would be bound by the धर्माधर्म involved in the act of such a creation. We think, the fact of the diverse creation is not at all important here. The question is whether the act of creating, the act of benumbing the प्रकृति, which the Lord performs repeatedly (पुनः पुनः), just like a man performing his various acts, bind the Lord or not. As they are acts, they must by their nature give a result to their performer. The author of the Gita here, through the mouth of the Lord, says that they do not bind the Lord since the Lord performs them disinterestedly (उदासीनवत्) and without any attachment to the results and even to the acts themselves (असक्त तेषु कर्मसु).

Sankara, however, is correct in his conclusion in which he gives the implication of the verse that similarly the acts will not bind a man if he does his acts disinterestedly.

(2) कोशकारवत्—Like a silk-worm which is bound in the cocoon which it makes

10. (1) Sankara lays the whole emphasis in this verse on the word अभ्यक्ष " an onlooker " (दृशिमात्रस्वरूप). He explains " हेतुनानेन " as referring only to मयाभ्यक्षेण (not to मयाभ्यक्षेण प्रकृतिः सृजते सचराचरम्); and ' विपरिवर्तते ' according to him means " विपरिवर्तते सर्वाश्चरस्थानु ". His interpretation of the whole verse is that the creation of the world or any activity of the world is due to the fact that the Lord thought of creating it (दृशिकर्मस्वापत्तिनिमित्ता दि जगतः सर्वा प्रवृत्तिः) or that a man thinks that he sees the world. Even the experience of pleasure and pain, of enjoying, seeing, hearing, etc, is only of the nature of a cognition and ends

in a cognition (जगत् सत्त्वा प्रवृत्तिः अदमनिनिष्ठाऽवगम्यवसातैव)
 So, according to Sankara, this verse proves what is called
 in the later Sankara Vedanta the theory of दृष्टिसृष्टिवाद
 (i.e., there is a creation only because one sees it)
 ' Apart from our seeing the world, there is no real
 world independent of our experience of it, which would
 be the cause of our experience '

Sankara's interpretation is objectionable on many
 grounds (1) The word अव्यक्ष means an eye-witness but
 does not mean a neutral or indifferent eye-witness. It
 also means a controller and a ruler, प्रशासितृ (Cf बर्हि पुराण-
 मनुशासितात् - VIII 9) The word does not mean that the
 Lord does not do anything else but simply the work of
 being a witness अव्यक्ष is दृष्टिरस्वरूप, but not दृष्टिमात्रस्वरूप (2)
 In fact the Lord does all acts required for the creation of
 the beings from the Prakṛti but he does not do them
 with a desire for the results or even for the acts them-
 selves (Cf the plu in बर्हिणि and बर्हिण्यु in v 9) (3) हेतुनानेन
 refers to the statement in the first half of the verse and
 not only to the fact of the Lord being an अव्यक्ष. So, it
 means " Since the Prakṛti produces the world of animate
 and inanimate beings under the Lord as the supervisor ' (4)
 विपरिवृत्त—rotates frequently—would mean The world is
 produced and is dissolved again and again. If the Lord
 were not present to guide the creation of the beings from
 the world, the world would not evolve and involve at all.
 The evolution and involution, frequent as they are of
 the world are real facts and are assured because the
 Lord is the active supervisor of the Prakṛti's activity.
 प्रवृत्ति cannot fail in its creation of beings because the
 Lord would force it to create the beings again and again.
 (5) By सप्तसु अवस्थासु Sankara seems to mean the stages
 of evolution and involution.

Thus, in our opinion, the verse is intended to explain
 why the प्रवृत्ति must create the creation of animate and

inanimate beings after every dissolution (प्रलय) It does not aim at explaining how the प्रकृति creates the animate and inanimate beings

(2) सचराचरम्—The beings are created from the प्रकृति and we have explained that ' भूतसु ' or ' beings mean souls in the Bodies If a question be asked ' Are the souls produced or not ? the author of the Brahmasutra says that the souls are never produced and hence the expression चराचरम् means that only the अचर (unmoving, inanimate) जगत् is produced The चर becomes manifest but is never produced Vide Bra S : II 3 (चराचरव्यवस्थयस्तु स्यात् तद्व्यपदेशो भाक्तस्तद्भावभावित्वात् ।) So when the Scripture says that beings are produced from the प्रकृति it means that souls in the bodies become manifest from the प्रकृति For this reason also प्रकृति must be चतनप्रकृति According to the author of the Brahmasutra the प्रकृति is to be identified with Brahman itself

(3) सृष्टे—This is the usual way of describing the creation from चेतन प्रकृति by the चतन पुरुष (— the Lord) Cf पुमान् रेत मिच्छति यापनादा बहवा प्रना पुरुषसप्रसूता (Mu Upa II 1 6) So सृष्ट also means that the प्रकृति is not जड प्रकृति here

11 (1) मम भूतमहेश्वर पर भावम् अजात त —From the context of the verse (about the relation of the beings and the Lord— v 4-13) we suggest that the word भूतमहेश्वर is the most important word in this verse The प्रकृति gives birth to the beings, but the Lord is higher (param bhavam) than the प्रकृति and as such he is the Great Lord of the beings

In our opinion the verses do not simply emphasize the fact of the Lord Krsna being a human incarnation of the Reality (or Brahman the nirakara aspect), but it requires us to look upon Krsna as a human incarnation of the higher existence (higher than the चतन प्रकृति) which is the Lord of the beings So the verse emphasizes the fact of Krsna being an incarnation of the Purusa as distinguished

from the Aksara which is identical with the Prakṛti which produces the beings (not the other Prakṛti which produces the elements)

(2) परभावम्—Sankara—परमात्मत्वमावाशक्यम् आकाशादभ्यन्तरतमम्—We have explained परभावम् as higher than the प्रकृति mentioned in verse 10

(3) भूतमहेश्वरम्—This would refer to the fact that the Lord Kṛṣṇa acts as the controller and ruler of the Prakṛti when the latter produces the beings. Though the प्रकृति here is a चनन or conscious principle, it is impersonal being only a प्रकृति and hence it requires a ruler in performing its function and that ruler is the Puruṣa higher than the चेतनप्रकृति, and Kṛṣṇa is identified with that Puruṣa. Though the चेतन ब्रह्म gives birth to the beings, the पुरुष or कृष्ण who guides the evolution in the Lord because the प्रकृति (चनन ब्रह्म) belongs to Him.

भूतमहेश्वर—This expression shows that the word महेश्वर has not yet become a technical word for God Śiva as distinguished from Viṣṇu. The word 'महेश्वर' occurs also in the Śve Upan and it is doubtful also whether that Upaniṣad uses that word in a conventional sense, because we find the word there also as a new word.

The Gītā is often said to be a Vaiṣṇavite work. But in the Vaiṣṇavite Purāṇas we find Viṣṇu distinguished from Śiva while in the Gītā there is no such distinction. In fact there is no mention in the Gītā of Śiva as the Supreme God. Similarly 'Viṣṇu' also is not mentioned in the Gītā as the Supreme God though Kṛṣṇa is addressed as विष्णु and other epithets of विष्णु (मात्रे र, केशिनिपूदन, मधुसूदन etc etc) are also used in addressing Kṛṣṇa. So as both the words महेश्वर as well as विष्णु are used in the Gītā for Kṛṣṇa we suggest that the Gītā should be assigned to a period when no sharp distinction between विष्णु and शिव existed but when the पुरुष higher than अक्षर or निराकार aspect was called महेश्वर as well as विष्णु etc.

Sankara explains भूतमहेश्वर as भूतानां महात्मनिष्ठः स्वमात्मानम्. Thus he tries to bring in his doctrine of the identity of जाव and परमात्मन्.

(4) It seems to us that one of the chief aims of the Gita (or the revised edition of the Gita) was to emphasize Krsna's identity with the Purusa higher than the Aksara (here appearing as the चेतन प्रकृति of the beings) The doctrine of the पुरुष above the Aksara also called the Avyakta was known from the Earlier Metrical Upanisads and these Upanisads insisted that the Aksara or Brahman known in the Chândogya and the Brhadaranyaka Upanisads should be taken as lower than the Purusa known also in the Chândogya and the Brhadaranyaka Upanisads. The Gita repeated this doctrine and added that Krsna (called by various epithets some of which could be applied to the later God Siva alone) should be taken as an incarnation of the Purusa higher than the Aksara.

Taken in the above light these verses (11-13) do not criticize Buddhism or Jainism, but only the followers of the Upanisads and ask them to take Krsna as the Purusa and as the Great Lord of the beings, the Aksara of the Upanisads remaining as the source of beings in the capacity of a चेतन प्रकृति. The fact of taking Krsna to be the beginning of the beings (भूतादि) is stressed also in v 13.

12-13 (1) As to who are criticized here vide Notes on IX 3, 11-13, VII 24 and particularly VII 15.

While emphasizing the fact of the Lord Krsna Himself being the भूतमहेश्वर and as such the One who is the most highest (परमात्मन्) and, again, the fact of His being the beginning of beings (भूतादि—verses 11 and 13 respectively), the author of the Gita here seems to criticize those who do not think of the cause of beings at all but who are led away by various yearnings and desires (asah) and who perform the religious deeds promising various desired objects.

As the verse refers to *asah*, desires and hopes, we think the topic to be persons not belonging to Buddhism and as it mentions *वन्न* which probably means rites and ceremonies promising the achievement of desired objects it is not likely to deal with the materialists *इत* in *मोषज्ञान* probably means the denial of the knowledge of the source of beings being useful at all. So, the proper subject of the verse will be persons who were Hindus staunchly following the religion of the three Vedas (त्रायमे) and denying the Upaniṣads and their teachings in which the source of beings is chiefly discussed (Of [Bra. Su. LI]) They were an extreme type of ritualists (the other extreme type newly taught in the Gītā being that stated in v 16).

(2) मोषज्ञान —Buddhist ethics ask a man to abandon all desires. The Gītā also opposed all desires. The Vedic sacrifices promised various desired objects to those who performed those sacrifices. Buddhism discarded the Vedic Sacrifices the Gītā advised men to perform the sacrifices but without a desire for their rewards, just as it asked a man to do all his duties without a desire for the result. The Gītā even advised a man to look upon his daily duties as so many sacrifices (or parts of a big sacrifice) dedicated to the Lord. According to the Gītā even the *kāmya* sacrifices may be performed disinterestedly. The Lord will be the *bhoktr* (of the result) of such sacrifices. This was the *भागवतधर्म* practised by the *सात्त्वतस* according to the *नारायणाय वन्न*. But the extreme *वमवाण्डिनः* drenched themselves deep into the desires for various objects and for their sake performed the sacrifices. Hence they are called *मोषकर्माणः*.

(3) मोषकर्माण —Vide the above Note

(4) मोषज्ञान —Those who raised the question of the origin of the beings (यूनदि) and the Lord of beings would naturally say that the knowledge which concerns only the rites and their duties is a futile *इत*

(5) These persons may be also called अचेतन —people without any intelligence

(6) राक्षसी and आसुरी प्रकृतis as opposed to दैवी प्रकृति In Adhyaya XVI the created beings (भूतसर्ग) are classified under two heads —(1) आसुर and दैव, demoniac and divine

But the chief difference between the view in this Adhyāya (IX) and Adhyāya XVI is that the former gives to the जावs freedom of choice from the two प्रकृतis आसुरी and दैवी, while according to Adhyaya XVI the souls are created to be आसुर and दैव The verbal forms श्रिता and आश्रिता in v. 12 and 13 respectively should be compared with such expressions as मानुषीं तनुमाश्रितम् (v. 11), मामाश्रित्य यतन्नि दे (VII. 29) etc, and on their strength one would be convinced that resort to either of the two प्रकृतis is a question of the free choice of the individual soul On the contrary, the word सर्ग (द्वौ भूतसर्गौ लोकेऽस्मिन् दैव आसुर एव च) shows that from their very existence the beings are supposed to be divine or demoniac, and the fact that a certain type of people are stated to be always going down and down in the hell (v XVI 16) and the Lord (by way of impartial justice) throws them eternally in आसुरी योनिः (19) and, lastly, that they never reach the Lord, is a proof that the view in Adhyaya XVI believes in beings created as demoniac and destined for eternal hell and remaining eternally in hell

(7) What are the two प्रकृतis, आसुरी and दैवा ? Are they the individual natures or the two Natures of the Lord ? Vide Notes on प्रकृत्या निवृत्ता स्वया in Adhyaya VII 20 The individual nature is a part of or is derived from the Universal Nature The Universal Nature when resorted to by the individual becomes the individual's nature.

The Lord has two Natures which according to Adhyāya VII are called अपरा and परा प्रकृतis The former is called माया (VII. 14-15) Bha. Gl. VII. 15 describes those whose knowledge is taken away by the Maya (माययाऽपहनशाना —

Cf मोहिनी प्रकृति), as those who have resorted to demonic state of mind (आसुर भावमाश्रिता — Cf. राक्षसीमासुरी प्रकृति श्रिता in IX 12) Thus we can identify the प्रकृति of v. 12 with the Māya of the Lord which we have already shown to be the अपरा प्रकृति of the Lord. And consequently, someone may suggest that दैवी प्रकृति in v 13 is the divine Nature of the Lord which is the अक्षर ब्रह्मन् itself taken as one of the two Natures of the Lord, apart from its aspect of the Abode of the Lord or the Goal of the Jñānin and argue that it is described as निवृत्त in ll. 45 which places the वेदाः as the object (विषय) of (the Lower Nature consisting of) the three guṇas and asks अजुन to be firmly established in the eternal Sattva or the Higher Nature, just as v 13 speaks of people who have resorted to the Divine Nature (of the Lord)

But to us both आसुरी प्रकृति and दैवी प्रकृति appear to be merely two aspects of the अपरा प्रकृति or माया itself. This प्रकृति creates the world and performs all actions in the world or is the real kartṛ. One more aspect of it is that by which the demonic people are attracted (मोहिनी प्रकृतिम्), so, it seems to be also one more aspect of that very प्रकृति, by resorting to which the divine-natured people are properly guided. The aspect which attracts and misguides may be taken as due to the predominance of रजस in the प्रकृति, while the other aspect which guides the high-souled people (महत्तम — v 13) is perhaps to be taken as the aspect in which सत्त predominates. Thus, निवृत्त (ll 45) would mean this divine aspect. As अजुन is in the world, he cannot fix him in the अक्षर ब्रह्मन् which is described as the Abode of the Lord. Also, as Sankara points out दैवी प्रकृति is the nature of the देवः, and though divine, it is a part of the अपरा प्रकृति because that प्रकृति alone is the cause of the world. Not only this, but Adhyāya XVI says that the beings (भूतः) are themselves आक्षर and दैव, and, the प्रकृति concerned with both these types of beings cannot be any other but the अपरा प्रकृति,

since the भूतः are within the world. So, we suggest that दैवी प्रकृति is also an aspect of the अपरा प्रकृति of the Lord, that aspect in which सत्त्व predominates (Cf. नित्य सत्त्व in II 45.) The word आश्रिताः (v 13) also shows that दैवी प्रकृति refers to the body of the beings (महात्मानः), and the body is an effect of the अपरा प्रकृति.

(8) Sankara explains राक्षसी and आसुरी प्रकृति as रक्षणा प्रकृति and असुराणा प्रकृति and says that it is देहात्मवादिनी प्रकृति.

13. (1) दैवी प्रकृति—Vide Notes on v 12 दैवी is here opposed to आसुरी in v 12. Sankara also explains it as देवानां प्रकृति. In VII 14-15 the मोहिनी प्रकृति is called दैवीमाया in the sense that it belongs to the Lord, the देव Sankara—देवानां प्रकृतिम्. We do not think that the दैवी प्रकृति here means the सत्त्व aspect of the अपरा प्रकृति of the Lord.

(2) महात्मान—As opposed to विचेतस in v 12

(3) ज्ञात्वा भजन्ति—The knowledge or the Lord as the source of the beings precedes भक्ति.

(4) अनन्यमनस—Vide Notes *supra*. This one-mindedness is a characteristic of the later एकान्तिक सिद्धान्त of the भागवतः described in the नारायणीय section of MBh. XII

(5) Sankara explains दैवी प्रकृति as देवानां प्रकृति and characterizes it as इममदमदवाभक्तादित्क्षणात्.

(6) Sankara—मृतानाञ्च = विद्यदादीनां प्राणिनाञ्च आदिम्. Vide our notes on भूतः in Bha. Gī VIII

(7) Sankara explains भजन्ते as सेवन्ते.

14 (1) This verse gives some details about the meaning of भजन्त in v. 13, in other words, it gives the स्वरूपः or forms of भक्ति, i.e., कीर्तन, नमन (कीर्तयन्तः and नमस्यन्तः). We quote here the well-known verses of the Bhāgavata Purāna, which mentions the nine forms of भक्ति (नवधा भक्ति) :—

श्रवण कीर्तनं विष्णो स्मरण पादसेवनम् ।

अर्चनं बन्दनं दास्यं सरयमात्मनिवेदनम् ॥

इति पुमांशिता विष्णौ मक्षिशेखर लक्षणा ।

क्रियेत भागवतस्य न मयिऽप्यलमुत्तमम् ॥ (Bhā. Pa. VII 5 23-24)

Of. also मक्षिता मद्रतप्राया रोषदन्त परस्परम् ।

वश्यन्तश्च मा नित्य तुष्यति च रमन्ति च ॥ X 9

The आत्मनिवेदनम् may be traced to the idea of verses like the following in the Gita —

- (1) वक्रोषि वदश्यामि वक्रुदाषि न्दसि वद ।
वदतस्यासि कौतव तक्रुष मरपणम् ॥ IX. 27
- (II) ममता भर मद्रुक्तो मयाजा मा नमरुक्त ।
मोमेवैभ्यामि युक्त्वैवमालमान म परायण ॥ IX 34
- (III) मक्षमेकमनपरमो मद्रुक्त सगर्वीण ।
निर्वैर सबभूतेषु व म मायेति पादव ॥ XI 55

The Gita is the original work to which the various mākī ideas of MBh the पाञ्चरात्रनदित्ता the भागवत पुराण, and other पुराणा can be traced

(2) यत्तत्त इच्छता—What kind of effort is required on the part of the devotee?

Sankara—यत्तत्त = इन्द्रियोपसंहारश्चमदमदयादिमादिलक्ष्मणैर्भवे प्रयत्न
By इन्द्रियोपसंहार he wants to imply perhaps सन्दाह More over he seems to have in his mind the famous Br Upa. Sruti etc. तस्मादेव विच्छेदो नो दान्त उपरतसिगतिस्तु समाहिता श्रुत्वा त्वयेवतान्न परपति (Br Upa IV 4 23—Of also कर्मवशात्पत स्वात्तथापि तु तापेस्तद्वृत्तया तेषामवदयानुष्ठयत्वम्—Bra. Su III. 4 27 Vide our Interpretation in Vol I) Sankara's doctrine of साधनचतुष्टय (Śāṅkara Bhāṣya on Bra. Su. I. II) is very well-known ॥ नित्यानित्यवस्तुविवेक इहामुवाच भागविराग श्रमरसादिसाधनतपश्च and मुमुक्षुत्व, and by भादि in समदमादि we have to understand उपरति, तिष्ठता, समाधान and अद्या

Rāmānuja—यत्तत्त मत्कमत्तवर्त्तनदिदेषु वादनत्तवत्तकरणादिषु तदुपकारेषु भवननन्दनवत्तकरणादिषु च इच्छनवत्तया यत्तमाना So Rāmānuja includes the effort in building a temple or a house for the Lord, the नन्दनवन, etc also under the यत्त

Madhusūdana—यत्तत्त = वेदान्त शास्त्राध्ययनरूपश्रवण-व्यापारविषया कुर्वन् इति भावः । यथा यत्तत्त-शुद्धमनिधानवत्त वा वदन्ताविरोधितवन्ति

सधानेनाप्रामाण्यशङ्कानास्कन्दितगुरुरूपदिष्टमत्स्वरूपावधारणाय यनमाना अवगनिर्धारि-
 तार्थसाधशङ्कापनोदकतर्कानुसंधानरूपमननपरायणा इति यावत्—Thus, Madhu-
 sūdana tries to interpret यतन्तः (along with कीर्तयन्तः) in the light
 of आर्त्ता वा अरे इष्टव्यं श्रेतव्यो मन्वयो निदिध्यामितव्यं (Br. Upa II. 4. 5).
 It is under च in नमस्वन्तश्च that Madhusūdana includes the
 नवधा भक्ति mentioned in the Bhāgavata P. and by नित्ययुक्ता
 उपासते Madhusūdana takes निदिध्यासन which, he says, is the
 चरमसाधन the last and final means of reaching the Lord.
 He says that ज्ञान of IX. 1 is described here (v. 14)

We have said that ज्ञानम् in IX 1 seems to refer to
 the knowledge of the relation of the beings (भूतः) and
 the Lord. Moreover, Madhusūdana seems to forget that
 ज्ञान is actually mentioned separately in ज्ञानवहेन in the next
 verse (15).

Thus, while Sankara and Madhusūdana explain यतन्तः
 in the light of the means prescribed in the Upanisads,
 Rāmānuja interprets it in such a way as to imply even
 the Pauranic sectarian views about the साधन of भक्ति.
 But we suggest that यतन्तः should be interpreted in the
 light of the Gītā itself and, if so, the verses from the
 Gītā (X 9, IX 27, IX 34, XI 55) quoted above and
 many other verses of this work itself should guide us
 in determining the nature of the effort of the devotee as
 distinguished from the Jñānin dealt with separately in
 v. 15. It is primarily the effort of self-surrender of the
 devotee to the Lord and the Lord alone (अन-यमनसः in v.
 13, मद्गतप्राणा) and it may include the arguments in
 favour of self-surrender (ईश्वरशरणागति), as we have also
 बोधयन्तः परस्परम्

15. (1) च and अपि in ज्ञानवहेन चापि यजन्तो मामुपासते—These
 two particles clearly show that ज्ञान as a means is
 distinguished here from भक्ति stated in v. 14. There is no
 doubt that the Gītā accepts many different paths to reach
 the Lord, as independent and self-sufficient paths, not as
 steps or stages on a single path (ज्ञान according to Śankara ,

भक्ति according to Ramanuja कर्मयोग according to Tilak)
 Vide our Notes on V 1-6 XII 8 12, XIII 24-26

(2) ज्ञानयज्ञ—As opposed to द्रव्ययज्ञ—Cf अथाद्रव्ययज्ञात्
 ज्ञानयज्ञ परतप—Bha GL IV 32 (also XVIII 70) Verses 15
 19 explain the nature of the ज्ञानयज्ञ (and also the ज्ञान) In
 our opinion ज्ञानयज्ञ does not mean सत्यात्म alone, but it is a
 term used for the various allegorical यज्ञ described in
 Adhyaya IV and particularly for the कर्म of कर्मयोग which is
 identified with यज्ञ metaphorically for reasons and with
 results explained by us in our notes on Adhyaya IV This
 fact can be proved by a comparison of v 16 with v
 IV 24

Besides this कर्म of कर्मयोग ज्ञानयज्ञ here also means medi-
 tation on God according to various doctrines वा , पदस्य
 रूपस्य etc as stated in 15B

So here we have to take ' ज्ञानयज्ञ ' in a wider sense
 than the one in IV 32 but in any case it does not mean
 सत्यात्म alone though the attitude of यत्किं can be classified
 under the title of ज्ञानयज्ञ—IV 28

The important point to be noticed here is the place
 given to ज्ञानयज्ञ rather than the nature of ज्ञानयज्ञ The ज्ञानयज्ञ
 which also means कर्मयोग the central topic of the Gītā is
 here given a secondary place as if by way of concession
 This is the implied sense of चापि in ज्ञानयज्ञेन चापि The
 author of this part of the Gītā does not distinguish
 between कर्मयोग and सत्यात्म so as to prefer कर्मयोग to सत्यात्म
 but he distinguishes भक्ति and ज्ञानयज्ञ and clearly prefers
 भक्ति to ज्ञानयज्ञ as can be inferred from the first mention
 of भक्ति in v 14 and the second place assigned to ज्ञानयज्ञ in
 v 15 Perhaps we are not wrong in suggesting that the
 first edition of the Gītā gave prominence to निष्काम कर्म or
 कर्मयोग and then once it was revised in favour of the भक्ति
 doctrine keeping कर्म i e वाग (योगशास्त्र—in the title) in
 वाग कर्मसु कौटिल्य as the background of all the अध्यायसु

Barnetts's note on IX. 15B—These worshippers contemplate the Supreme either as the Universal One, the Whole of existence, or as specially manifested in any phenomenon that they may choose to meditate upon, e. g., the sun or moon, or as combining an infinite number of aspects, such as are detailed in XI 5.

Śankara—एकत्वेन = एकमेव परं ब्रह्मेति, पृथक्त्वेन = आदित्यचन्द्रादिभेदेन स एव भगवान् विष्णुरादित्यादिरूपेणावस्थित इत्युपासते, बहुधा अवस्थितः स एव भगवान् सर्वतोमुखो विश्वतोमुखो विश्वरूप इति तं विश्वरूपं सर्वतोमुखम्. Śankara explains बहुधा = बहुप्रकारेणोपासते; so बहुधा refers to एकत्वेन, पृथक्त्वेन and विश्वतोमुखम्, there being only three methods mentioned in the verse.

Rāmānuja—People worshipping Me with the ज्ञानवद् meditate as one single Principle upon Me who am of many forms (विश्वतोमुखम्) owing to the fact of My becoming different (= पृथक्त्वेन) in various ways.—Rāmānuja says that the Lord who is one only forms the सङ्कल्प “ बहुस्यां प्रजापेव ” (पृथक्त्वेन = भगदाकारेण) of the variety of the lower animal, the human being, inanimate objects, etc., which are His bodies (बहुधा). According to Rāmānuja, the meditator meditates on the Lord in only one way, viz., as One Principle, though he knows that the Lord has “ become many ” and “ has by His thought multiplied ”. Thus, he tries to avoid the fact that here the Lord, even in respect of the ज्ञान of His, allows several alternative doctrines. He explains पृथक्त्वेन as सूक्ष्मचिदचिदस्तु शरीरः; so that एकत्वेन would imply the sense of सूक्ष्मचिदचिदस्तु शरीरः and thus the verse would support his philosophy of विशिष्टाद्वैत.

(4) According to Tilak the verse admits the possibility of knowing God variously, i. e., of various views of the Reality, all of which give the right knowledge about God. He takes एकत्वं as the सदैव doctrine, बहुधा as the द्वैत doctrine and पृथक्त्वं as the विशिष्टाद्वैत doctrine. Thus, विश्वतोमुखम् means “ One who is, and should be known to be, of various forms ”. He holds that the verse refers to doctrines

like those of Śaṅkara, Rāmānuja, Madhva and other Vedānta Ācāryas.

(5) Dr. Bhandarkar—"Some people worship him by Jñānayañña, i. e., a rationalised sacrifice, taking him as one or several or as having his face in all directions" (Vaisnavism, etc., P. 19).

(6) Deussen—"Others worship me in that they offer their Knowledge as sacrifice to me—I who exist as Unity and extend myself mostly (बहुधा) as Peculiarity (पृथक्त्वेन) in all directions". (Der Gesang des Heiligen, P. 64)

(7) According to Garbe the latter half of the verse gives three optional ways of worshipping the Lord : (1) as the One, or (2) as different from the world of appearances, or (3) as the One in various forms present everywhere (Die Bhagavadgītā, P. 122).

(8) Rudolph Otto—.....worship Me "as one or as several", in unity and severalty in many forms,"... . He says that the examples that follow (in v. 16, etc.) exhibit the dual aspect of Identity and Transcendence of the old Brahman.—How ?

(9) Hill says that there is no alternative conjunction (वा = or) in the verse, and therefore the verse speaks of those who worship Kṛṣṇa as both 'with the idea of his oneness' with all existences (भूतानि), and at the same time 'with the idea of his separateness' from them. He takes एकत्वेन as भूतैः एकत्वेन and पृथक्त्वेन as भूतेभ्यः पृथक्त्वेन. He says that एकत्व and पृथक्त्व should refer to Kṛṣṇa's oneness with, and difference from, the beings which are according to him, stated in verses 4-10 of this Adhyāya.

16. (1) According to Śaṅkara this verse and verses 17-19 answer the question why it is that people who follow different methods of meditation, meditate upon the Lord only.

In our opinion the word ज्ञानयज्ञ is explained by this verse, though ज्ञान in ज्ञानयज्ञ should be taken as explained also in v. 15B.

Śāṅkara bases his interpretation of v. 16 on his assumption that verses 14-16 explain only one Path, *viz.*, भक्ति or उपासना. Thus, v. 15, according to him, explains the different methods of उपासना. We have shown that चापि and अन्ये in v. 15 mean respectively that (1) there are different Paths to reach the Lord and (2) that the followers of each particular Path are different from those of the other Paths (-Note the importance of अन्ये).

(2) यद् in ज्ञानयद् is a term used in an allegorical way. Every human act is a यद् and each small part of an act is a part of a यद् Each part being identified with the Lord, the entire act is also identified with the Lord.

In our opinion the interpretation of this verse is identical with that of the following verse in all respects but one:—

सद्धार्षणं ब्रह्म इतिर्विद्वान्ब्रह्मै ब्रह्मणा हुतम् ।

ब्रह्मै तेन गन्तव्यं ब्रह्मकर्मसमाधिना ॥ IV. 24.

The difference between v. IX. 16 and IV. 24 is that in the former the साकार aspect of the Reality (= Kṛṣṇa) is mentioned, while in the latter the nirākāra is stated and the two are not to be identified with each other, as we have often explained on the strength of the verses of the Gītā itself. On the contrary, the Gītā places the साकार aspect higher than the निराकार.

(3) अहम्—The repetition of अहम् in verses 17-19 shows that, it is not the purpose of v. 16 to emphasize the performance of the ordinary sacrifice. It rather aims at raising every human action to the status of a sacrifice; and it is for the sake of this allegorical sacrifice that one should, according to the Gītā, do all his duties, (Vide Bha. Gī. IV. 23-24.)

(4) We may here note that in a later period a Mīmāṃsā school or rather a Bhakti school inclined to perform the देव and पितृ rites laid down by the Scripture preached that these rites were to be performed and, the aim in doing

so was to propitiate the Lord Nārāyaṇa and that Nārāyaṇa Himself was the rito in question This became the characteristic of the ऐकान्तिक doctrine of the भागवतसः. It may be traced to verses-like IV. 24 and IX. 16. In course of time v. 16 may have been understood as prescribing the rites with a particular भावना and it would suit that class of conservative ritualists who were inclined to follow the मक्तिमार्गः. They gave up other worldly duties and rejoiced only in the performance of the श्रौत and other sacrifices with a peculiar भावना of dedicating them to the Lord and not expecting any reward from their performance. The Gītā mentions here (v. 16) the word स्वधा and we find that the sages of the नारायणीय पर्व performed also the पितृकर्मणि with this new reformed attitude.

(5) Śāṅkara says that कर्तु is a श्रौतकर्म and यज्ञ is a स्मार्त one.

(6) स्वधा is the food-offering to the Pitṛs ; or food in general.

(7) औषध—Śāṅkara:—(1) अन्न—food, or (2) मेघजू—medicine.

(8) आज्य—Śāṅkara takes it as इवि.

(9) हुतम्—Sankara = इवनकर्म.

Thus, Sankara takes this verse as dealing with a sacrifice in the literal sense. But this is not in agreement with IV. 23-24.

17. (1) पिता, माता, etc of this world. This view is important for the history of the मक्ति school which allowed the Lord to be looked upon not only as a friend, a master, etc, but also as the Father, the Mother, etc.

(2) धावा = कर्मफलस्य प्राणिभ्यो विधाता.

(3) ऋक् साम यजुरेव च—Note that only three Vedas are mentioned here. The अथर्वन् was not accepted as a Veda for a very long time. The Manusmṛti also mentions the former three Vedas only.

18. (1) Vide our Note on पिता, माता etc. on v. 17.

(2) रति—The goal of the साकार-worshippers

Sankara—फलफलम्—the fruit of the rites or deeds

How can the Lord be the direct result or aim of any rites or deeds ?

(3) भर्ता—Of उच्यते पुरुषस्त्वन्य परमात्मैत्युदाहृत ।

यो लोकत्रयमाविश्य दिग्भ्योऽप्य ईश्वर ॥ XV. 17.

Cf. also सयुक्तमत्त्वामश्वर न व्यचाव्यक्त भवेति विश्वमीश्वर । Sve. Upa I. 8

भू is one who maintains or sustains, while प्रभु is a master, a lord.

(4) साक्षी—From very early times in our Scripture God is believed to be living with the soul in the human heart as the witness of his actions

Cf. इह सुपर्णा सयुजा सखाया समानं बृहत् परिषत्स्वजाते ।

तवोरन्ध्रं पिप्पलु स्वाहृतिं जनशत्रुन्धोऽभिचावशीति ॥

(RV L 164 20, Mu Upa III. 1. 1,)

Sve Upa IV 6 and 22)

The Bha. Gī. also says the same in many verses, e. g.

उपहृष्टानुमन्ता च भर्ता भोज्य महेश्वर ।

परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन् पुरुष पर ॥ XIII 22.

(5) शरणम्—Sankara—शरणमार्तानां मप्रयत्नानामातिहर But

Cf (1) तमेव शरणं गच्छ सर्वभावेन भारत ।

तत्प्रसादात्परां शान्तिं स्थानं प्राप्स्यसि शाश्वतम् ॥ XVIII 62

(2) सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज ।

अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥ XVIII 66

So, शरणम् may be understood as one who gives परा शान्ति and मोक्ष The sects of Rāmānuja and Vallabha have emphasized this point.

(6) श्रुत्वा—Cf. सखाया in the quotation on the word सयुजा.

(7) प्रभव प्रलय स्थानम्—The order would be प्रभव, स्थानम् and प्रलय The famous Sṛutis discussed in Bra. Su I 1 emphasize the fact that Brahman is that from which the beings originate in which they exist and into which they return.

(8) निधानम् = a store Sankara = निक्षेप कालान्तरोपयोग्य प्राणिनाम्.

(9) बीजम्—The Gītā lays special stress on the fact that पुंस्य or Kṛṣṇa is the seed of the beings and अक्षर or परा प्रकृति is the योनि VII 6, XIV 4

Cf (1) सर्वयोनिषु कान्तेय मूर्तयः समवति या ।

तानां ब्रह्ममदपोनिरहं बीजप्रदः पिता ॥ XIV, 4

(11) बीजं मां सर्वभूतानां विद्धि पार्थ सनातनम् । VII 10A

Cf अभ्ययम् with सनातनम्

(111) यच्चापि सर्वभूतानां बीजं तदहमजुनः । X 39A

Sankara explains बीजम् as प्ररोहकारणं प्ररोहधर्मिणाम् and अभ्ययम् as यावत्ससारमावैत्वादभ्ययम् । and respectively proves the existence of बीजम् and supports अभ्ययत्वं by saying न क्षीयति किञ्चित् प्ररोहति । and नित्यं च प्ररोहदर्शनाद् बीजसततित्वं व्येतीति गम्यते ।

Thus, Sankara seems to explain बीजमभ्ययम् from the standpoint of his own doctrine of ईश्वर as सौपाधिकं ब्रह्म We have however suggested that बीजमभ्ययम् should be interpreted in the light of the verses of the Gītā itself and such an interpretation seems to us to support the Gītā's doctrine of the superpersonality of Kṛṣṇa being higher than the निराकारं ब्रह्मन् serving as चेतनं प्रकृति for the appearance of the भूतसः

•19 (1) अहं वर्षं निगृह्णामि—Sankara says ' I prevent the rains during eight months and again I let fall the rains in the monsoon '

But this would mean that ' अहं वर्षं निगृह्णामि ' is a superfluous repetition of ' तपाम्यहम् ' because तपाम्यहम् is interpreted by Sankara rightly as referring to the summer-heat of the sun So, we must explain ' अहं वर्षं निगृह्णामि ' as referring to the absence of rain in the rainy season

In a country dependent upon its agriculture this is a very important problem In the (later) Kṛṣṇa—mythology also this phenomenon has become prominent Even in the R̥gveda the phenomenon of drought is emphasized under the mythology of Vṛtra and Indra The Lord seems

to replace only one deity in place of two persons (इन्द्र and इन्द्र) and, again, that one deity is not an ordinary deity of the Rgveda, but it is the Lord Himself.—The importance of these three statements ((1) अहं वयं निगृह्णाम्युत्सृजामि च, (2) अमृतं चैव मृत्युश्च and (3) सदसच्चाहम्), seems to us to lie in the fact that the Gītā here substitutes one all-powerful Reality in place of two opposite powers and, then, that one Reality only is to be worshipped or to be known and no other deity nor any other principle need be thought of by a devotee or a sage. Sole devotion to Kṛṣṇa the only power or powerful Lord is the lesson of the repetition of माम् and अहम् in these verses (14-22) In v. 23 the author considers the case of those who worship a deity other than the Lord Kṛṣṇa (येऽप्यन्य-देवता मक्ताः). The same point (one-minded devotion to Kṛṣṇa alone) is also taught in v. 24-34. In fact that is the chief aim of the entire Adhyāya (IX), viz., to drive out of the field any deity other than Kṛṣṇa the only deity or the Lord Almighty. It is, as already remarked, the वैकान्तिक doctrine of the later महावत्स, which admits no other deity but Kṛṣṇa, and also of Rāmānuja, Vallabha, Tulsidas, Mirabai, and all the मक्ताः.

(2) अमृतं चैव मृत्युश्च—Vide Note *supra* for the interpretation of the Lord being both the opposite principles. Cf. मृत्युः 'सर्वहरक्षाहमुद्धवश्च मविष्यताम् (X. 34). Whether we take मृत्यु as a principle or not, everyone is afraid of मृत्यु, just as every agriculturist is afraid of drought. The gods also are afraid of मृत्यु; human beings are much more in the clutches of मृत्यु. The Lord says that He is Himself मृत्यु; so in order to overcome मृत्यु, one should submit himself to the Lord and Lord alone just as in order to reach Immortality he submits himself to the Lord. There is no necessity of devoting oneself to or meditating upon any other deity or any other principle in order to get rid of death. This is the sense of the repetition of अहम् and माम् in this Adhyāya. The Īsopaniṣad says,

अविषया मृत्यु तीर्त्वा विषयामृतमश्नुते । and 'अविषा' is interpreted as the Rites and Ceremonies. The Gīta means that 'as the Lord Himself is मृत्यु, it is wrong to perform these rites in order to overcome मृत्यु because by self-surrender to the Lord मृत्यु will be overcome

Sankara says that अमृतम् belongs to देवस and मृत्यु to men and God is both अमृत and मृत्यु. We suggest that just as the drought and plenty of rains affect men both अमृत and मृत्यु should be associated with human beings.

(3) सदसच्चाहम्—The नासदीयसूक्त says 'नासदासाधो सप्तर्षीचदानाम् Cha Upa. (VI 2 1) says सप्तमम आसादेकमेवाद्वितीयम् Tai Upa (II 7) says असदा इदमग्र आसीत् ॥ तता वै सञ्जायत ॥ Various problems are raised as to the question. What this सद is and what this असद is. The Lord solves the problems by saying that He is both these

(4) विद्वान्—Vide Sa Bhasya on Bra Su III 3 1 for the meaning of विद्वानानि. विद्वान् is a lore about Brahman and there are various such lores discussed in Bra Su III 3 according to the Ācāryas

20 21 (1) In our opinion these two verses do not mention the usual Vedic Sacrifice leading to Heaven because in that sacrifice the oblations are offered to the various deities while in the sacrifices mentioned in these verses the Lord is the recipient of the oblations. So we suggest that here a काम्य sacrifice offered to the Lord and giving the reward of the heaven is mentioned. In Bra Su III 3 60 several काम्य उपासनाs of Brahman are discussed and it is likely that there may be a काम्य उपासना of Kṛṣṇa leading to the heaven.

Sankara explains माम् as मा वस्वादिरूपिणम्. But it is likely that in the काम्य sacrifice the offerings were offered directly to Kṛṣṇa Himself just as in the काम्य उपासना of मद्गन् मद्गन् itself was the object of meditation.

(2) वैविद्या and त्रयोषमं—Sankara reads वैद्व्यम् in place of त्रयोषमं.

These expressions show that only the first three Vedas were known to the Gītā.

(3) ' प्रायश्चित्ते ' shows that a कर्म sacrifice is meant here

(4) क्षणे पुण्ये मत्संलोकं विव्रन्ति—Bra Su. III. 1 8 says that the performers of sacrifices (इष्टाधिकारिण) return from heaven with a residue (अनुश्रव) of their religious merit, according to Sankara's commentary on the Brahmasutra, though we would suggest that the word ' अनुश्रव ' should be interpreted as repentance as usual. So, ' क्षणे पुण्ये ' should mean that they return when their religious merit is totally exhausted

(5) त्रयोषमं—Our interpretation of माम् as directly referring to Kṛṣṇa may be objected to on the ground that in the Vedas there is no such injunction (विधि) about a कर्म sacrifice. We suggest that by त्रयोषमं the Gītā refers only to the sacrificial cult with the modification that the oblations were to be offered (directly) to the Lord instead of the deities

22 (1) कामकामा in the preceding verse is important. V. 22 describes the निष्काम उपासना of the Lord and to those who follow that उपासना the Lord and the Lord alone is the object of meditation (अनन्या) This would correspond to the निष्काम उपासना mentioned in Bra¹ Su III 3 1-54

(2) अनन्या—Sankara अनुवन्तः परं देव नारायणमात्मत्वेन गणा संस्तु । Thus, Sankara tries to find a support for his view of तत्त्वमसि (identity of जीव and ब्रह्मन्) in this verse. But the importance of माम् and अहम् in this Adhyāya shows that by अन्य- 'अन्यदेवता' is meant and the meditation on अन्यदेवता is excluded by अनन्या. In fact ' अन्यदेवता ' is actually mentioned in the next verse.

(3) जना—Sankara संन्यासिनः . But no word in the text justifies this interpretation.

(4) योग्येभ्यम्—Sankara योगोऽप्राप्तस्य प्रापणं क्षेमस्तदङ्गम् ।

Can it originally have meant the safety of their Yoga ? Sankara gives the usual conventional sense of योगक्षेमम्

Sankara raises a पूर्वपक्ष which though based upon the word योगक्षेमम् is really intended to emphasize Sankara's interpretation of जना as सन्यासिन and his doctrine of the identity of जीव and Brahman Nobody would believe that the Lord intends to distinguish here between the ज्ञानिन्स who do not at all care for their own योगक्षेम (because they and the Lord are one and the same, as Sankara says), and the मत्स who themselves take care of their own योगक्षेम and for whose योगक्षेम the Lord Himself is also anxious (because the Lord takes care of all His seekers whether ज्ञानिन्स or मत्स).

23 (1) भक्त्यदेवतामका — devotees of other deities This justifies our meaning of the repetition of अहम् and माम् in this Adhyāya ऐकान्तिक सिद्धान्त of the भागवतस is mentioned here in its most ancient and original form.

(2) तेषुपि मामेव कौन्तेय—The truth according to the Gita is that when a sacrifice is offered or when a devotee is devoted, to any other deity or deities, that deity is nothing else but the Lord Himself, because He is all the deities So the oblations offered to other deities go to the Lord But the sacrificer does not know the fact that the other deities are not different from the Lord , so he does not get the reward of offering the oblations to the Lord (विः Moksa) Here the author of the Gita tries to show that the Lord Krsna is the only deity and there is no other deity but Him In the next verse it is clearly said that Krsna is the भोक्तृ of all the sacrifices, and not the deities

This same fact is emphasized also by saying that when a sacrificer offers a sacrifice to a deity or deities, he receives the result not from the same deity (or deities) but from the Lord Himself, but as the sacrificer does not know this fact, he does not get the full reward of

the offerings he offers —

यो या या यां तनु भक्त श्रद्धयाचितुमिच्छति ।
 तस्य तस्याचला शर्दा तामिव विदधाम्यहम् ॥ २१ ॥
 स तथा श्रद्धया युक्तस्तस्वाराधनमाहते ।
 कृमते च ततः कामान्मयैव विहितान् हितान् ॥ २२ ॥
 अन्तवद्बु फल तेषा तद्भवत्यल्पमेवसाम् ।
 देवान् दवयञ्चो यान्ति मद्भक्ता यान्ति मामपि ॥ २३ ॥ (VII. 21-23)

(3) अविधिपूर्वकम्—The Sacrifice must be performed according to the procedure prescribed in the Veda (विधि of the Veda) But the Gita modifies that विधि in the following points —(1) The Sacrifice should be offered directly to the Lord—v 20 (2) or the Sacrifice may be offered to the Deities but the Sacrificer must know that these deities are identical with the Lord, (3) or the Sacrifice should be performed as a duty and without any expectation of its reward (स्वर्ग, etc). This is the विधि of the सात्त्विक Sacrifice and it is laid down by the Gita for the first time (Vide Bha Gi XVII. 11, 17, 20-21) The Gita does not reject the विधि or procedure of the sacrifices, but it modifies the mental attitude of the sacrificer and so it has its own विधि in a sense

It is therefore that Sankara explains अविधिपूर्वकम् as अज्ञानपूर्वकम् The विधि (or ज्ञान) is given in the next verse (24)

24 (1) सर्वदत्त—Sankara भौत and स्मर्त यद्सः It may refer to the allegorical Sacrifices described in Bha GI IV.

It is said by Vallabha that the Jaiminisutras explained the various sacrifices as to be performed in the विधि laid down by the Gītā and that those who think that Jaimini teaches exactly the old Vedic विधिस are misguided

(2) अयवन्ति—The ordinary sacrificers do not follow the new mental attitude to be practised in the performance of the sacrifices and hence they get a perishable reward
 ' अयवन्ति ' would mean ' अन्तवद्बु फल तेषाम् '

25 (1) The rewards of अन्यदेवताभक्ता are mentioned here, as Sankara rightly points out.

(2) पितृन्यासि पितृवता —According to the नारायणीय पर्व (Mbh. XII 334-353) all ceremonies of देवस and also पितृस should be performed according to the procedure taught in the respective texts but they must be dedicated only to the Lord So, the पितृ-ceremonies or श्राद्धस are to be performed according to the Gita's fresh lesson,

(3) भूतानि—Sankara विनायकमादृगणचतुर्भगिन्यादीनि

Cf Bra Su अन्तरा भूतग्रामवत्स्वात्मन । This Sūtra mentions the method of the meditation on the भूतस (Vide our Interpretation) It is, however, doubtful whether the Gita refers to विनायक, मादृगण, etc, since these are nowhere mentioned in the Gītā, though many other deities happen to be stated in the Gītā

(4) यान्ति मयाजिनोऽपि माम्—Sankara explains अपि as एव (यान्ति .. वैष्णवा मामेव) According to Sankara the lesson of the verse is that though the trouble in worshipping the gods, the पितृस, the भूतस and the Lord is the same, people, ignorant as they are, do not worship the Lord and hence their reward is अल्प (inferior to that of the worshippers of the Lord)

We believe, अपि has its usual sense of ' also ' (= addition, inclusion) and that the पाद should be construed as यान्ति मयाजिनो मामपि “ My worshippers reach me also i e, in addition to the reward which the देवभक्तस, पितृभक्तस and भूतभक्तस get. So the reward of my worshippers is much more and it includes all other rewards ” For this meaning of अपि and for the construction of अपि with मामपि we quote देवान्देवयज्ञो यान्ति मद्रक्ता यान्ति मामपि । VII 23B In this verse अपि occurs along with ' माम् ’ itself As to Sankara's remarks that the trouble undergone by the worshippers of देवस, पितृस and भूतस is the same, we point to the next two verses which say that the trouble involved in worshipping the Lord is the least of all.

26 (1) Sankara's commentary on this famous verse is noteworthy for its briefness

The reader should refer to the commentary of Madhusudana on this verse

(2) All commentators point out that the purpose of this verse is to say that the propitiation of the Lord is very easy. Perhaps it also aims at (1) saying that the means of the propitiation of the Lord are easier than the sacrifices with which the deities are propitiated and (2) at the same time it shows the विधि referred to in v 23. It is easier than the attainment of ज्ञान with which a sage realizes Brahman.

(3) भक्त्या in भक्त्या प्रयच्छति—Madhusudana—“ न दास्युदेवात्परमं सिद्धिं किञ्चित् ” इति बुद्धिपूर्विकया प्रीत्या—with love due to the knowledge that दास्युदेव is the highest principle.

(4) प्रयच्छति—Madhusudana says that as everything in the world belongs to the Lord the devotee thinks that he is offering to the Lord what belongs to Him and so he is the Lord's servant bringing to Him His own thing.

(5) प्रयत्नमन—Sankara and Madhusudana explain it as शुद्धये—One who performs the worship with inward purity so far as the worship itself is concerned. Even a सुदुराचार (one whose outward conduct is bad) can be a प्रयत्नमन in the devotion to the Lord. Vide our Notes below on v 30. By प्रयत्न the Lord does not include the purification by means of holy rites, austerities, etc., the भक्त does not stand in need of such purification.

Or the word 'प्रयत्न' may be interpreted as 'zealous, ardent intent', and it will correspond to अनपमाकृ (v 30), मत्परम (XI 55, XII 20), मत्पर. (II 61, VI 14, XV III 51), and मत्परायण (IX 34) also मद्गतप्रणा (X. 9)

(6) अज्यामि—Madhusudana gives two explanations, the first of which rejects the literal sense of अज् to eat and adopts the metaphorical sense of अशनवत्प्रीत्या स्वादुत्वं कृष्यामि

(Having lovingly accepted it, I am satisfied with it as with a dinner) and the second takes अग्रामि literally and is illustrated by the example of the offering of fried grains (तण्डुलकण) by श्रीदामन् to श्रीकृष्ण I partake in person of the humble things offered to me by my devotee as does a child of whatever is given to him by his mother and others without questioning whether it is eatable or not according to the Scripture "

(7) भक्त्युपहतम्—This is the reason why the Lord lovingly accepts whatever humble offerings are given to Him. It is because they are given with the intense love by the devotee Madhusudana seems to be right in his explanation of the repetition of the word भक्ति in the verse (भक्त्या प्रयच्छति and भक्त्युपहतम्) It is the love of the devotee that pleases the Lord and not the प्राज्ञत्व, तपरित्व of the devotee and we may add, not even the quantity or quality of the things offered The offerings do not consist of gems and gold, but of a few flowers and fruits or even a little water (पत्र पुष्प फल तोयम्) which is अनायासलभ्य (obtainable without trouble and without money) The वलिs offered to other deities are बहुविधन्यायासलभ्य

(8) पत्र पुष्प फल तोयम्—This nature of the offering is taken as a sure indication of idol-worship being prevalent at the time of the Gītā, as every Hindu knows that the leaf, e g, the tulsi or bilv leaf, flowers fruits and water are used in worshipping the idol of either Visnu or Siva .

We have noticed above that Madhusudana explains this verse by referring to the gift of fried rice offered to Sri Kṛṣṇa by Sudāman. This verse itself occurs in the सुदामो वाक्यान् in Bhagavata Purāna X 81 4

27 (1) यत्करोषि etc -In v 26 the Lord says that a leaf etc may be offered to the Lord Now, the leaf etc is easy to be had but one must make a special effort to procure it In this verse (27) the Lord mentions other things which may be

offered to the Lord and which a devotee happens to get without any particular effort for it. Such gifts are, e. g., the actions which a man does every day, the food which a man usually eats the offerings which a man makes as a part of his daily obligatory duties (नित्यकर्मन्), the donations which one is already in the habit of giving, and the penance which a man (a Hindu, of course,) is habitually practising e. g., the fast on the 11th day of the fortnights. The purpose of v. 27 seems to us to show that one need not find out a new thing to offer to the Lord, he can very well offer to the Lord what he happens to have in the daily routine of his life.

(2) The भक्ति which अर्जुन is asked to practise by the Lord is the one stated in v. 27 while the भक्ति stated in v. 26 is not mentioned here (in v. 26) with a special reference to अर्जुन, as may be seen from the general statement made in v. 26. So one may say that v. 26 mentions a form of भक्ति with भक्ति itself as the chief motive while v. 27 tells us a form of योग (= कर्मयोग) with भक्ति (love for the Lord) as a guiding factor in it. We suggest that the word योग in the title रात्रिविपाराजगुह्ययोग should be explained in the light of v. 27, since this verse deals with the योग (an aspect of योग—योगशास्त्र)

(3) Verses 26-27 may be compared with XII 6-11. In our opinion XII 10 teaches the same type of कर्मयोग as v. IX. 27, and v. XII 11 mentions the योग (= कर्मयोग) of the type of सब्रह्मकल्याण which is easier even than that of IX 27.

(4) Verse IX 26 mentions the pure भक्ति-Path and then v. IX. 27 states a form of योग inspired by भक्ति. So one may conclude that v. 26 prefers the pure भक्तिमार्ग to the कर्मयोग guided by भक्ति. This shows the natural tendency of the re-editor. He was anxious to introduce some new and independent Paths of attaining Moksa but at the same time he continued the original chief topic of the Gītā, ११२.

योग 'Disinterested Action' and tried to keep up the significance of each Adhyaya with reference to the title of the Gītā, viz, योगशास्त्र the Scripture of Disinterested Action.

(5) According to Tilak, v. 27 means that मगवद्भक्त must continue the actions of the world for लोकात्मग्रह, there is no independent Path called भक्तिमार्ग, and because the Gita cannot, by its very starting point, agree with a Path of the nature of कर्मसंन्यास, there is only one योग mentioned in the whole of the Gītā and that is the कर्मयोग

In our opinion the Gita only gives preference to योग (= कर्मयोग) but does not reject संन्यास as a Path of Moksa and also भक्ति as a similar Path

(6) Verse 27 may be taken as teaching योग (कर्मयोग) preceded by भक्ति

28 (1) By the type of योग (= कर्मयोग) guided by भक्ति stated in v. 27, Arjuna will be freed from the bonds of actions, which bear good and bad fruits

(2) The latter half of the verse may mean that the position stated in the first half is itself स-यामयोग "Disinterested Action through the renunciation in the sense of dedication (अर्पण = संन्यास) of the actions to the Lord". Sankara's interpretation is not different from this. As Arjuna dedicates his actions to the Lord, he in a way renounces the actions themselves rather than their fruits of which he may not even think at all

If, however, we say that the first half of the verse mentions the first stage of dedication of the actions to the Lord and the latter half the advanced stage of the renunciation of the actions themselves, such a view would be quite different from the general advice given by the Lord in the Gītā and would have to be restricted to this Adhyāya only, i. e., it will have to be looked upon as the teaching of this Adhyāya only. Moreover, the word

यग in that case, will have to be interpreted in a different sense. The word सन्यास is however used for the renunciation of actions in the sense of dedication of actions to the Lord in Bha. Gī III 30 and therefore we do not see any objection to interpreting सन्यासयोग in this verse so as to make it mean the position of Arjuna stated in v 27 and 28A.

(3) We have already noticed Sankara's meaning of सन्यासयोग—सोऽयं सन्यासयोगो नाम सन्यासश्चासौ मत्समर्पणतया कमत्वाद्योगश्चासाविति तत्र सन्यासयोगेन

29 (1) The Lord does not hate or love anybody and hence He does not punish or favour anybody. It is the Prakṛti or Svabhāva that makes man do various actions and also is responsible for the good and bad results he has to experience as stated in Adhyaya V 14-19. The latter half of the verse tells us how the Lord loves His devotees without being partial to them. 'Partiality' means that there is different treatment of persons of the same qualifications. God loves all His भक्तस, it is not that He loves some भक्तस and hates other भक्तस.

(2) In this verse a peculiarity of the भक्तिमार्ग is stated and is explained in harmony with the ज्ञानमार्ग. Verse V 14-19 may be taken as a type of ज्ञान that must be taken as the basis of one aspect of कर्मयोग (= योग). Without giving up this position of the ज्ञान and without contradicting it in any way the Lord states in v 29 what happens in the भक्ति (or भाक्तमार्ग). The Lord reciprocates the love of the devotee and it is in no way partiality on the part of the Lord.

(3) If the भक्ति-Path be a later introduction into the (original) Gītā we have in the first half of this verse an example of how the re-editor took care to avoid a contradiction with the views already stated in the original portion of the Gītā. It was an amplification rather than an improvement, amendment or modification of the text,

for which the re-editor was responsible

(4) In "तेषु देवो मम"—Sankara Bhasya, तसु = इतरेषु

(5) मयि ते तेषु चाप्यहम्—As doctrinally all beings are in the Lord and as the Lord is present in all beings as the साक्षिन् the special mention of the मत्स being in the Lord and the Lord being in them should be interpreted in the sense of the tie of mutual love between the devotees and the Lord. The same kind of statement has already been made with reference to the ज्ञानिन्स, e.g., in ज्ञानी त्वामैव म मतम् (Bha. Gi. VII. 18). Similar expressions have come down to our vernaculars and have the sense of love. We may add that these expressions do not favour the doctrine of the absolute identity of जाव and परमात्मन्.

(6) "अपि" implies the reciprocity of love. Not only that the devotees love the Lord but the Lord, too, in His turn loves the devotees.

30 (1) Verses 30-33 deal with the question of what may be called the अधिकारिन् the proper recipient of the भक्तिमार्ग.

The त्रैवर्णिक is the अधिकारिन् for the Vedic यज्ञ and, then again certain त्रैवर्णिकs like the वात्यs are unfit for the sacrifices. Sankara's conception of the अधिकारिन् of महाविद्या is very well known as that साधनचतुष्टयसंपत्ति रश्च (1) नित्यानित्यवस्तु विवर्तन, (2) इहामुत्रार्थभोगविराग, (3) इन्द्रमादिषट्साधनसंपत्ति (by आदि we have to take उपरति, तितिक्षा, समाधान and अज्ञा) and (4) मुमुक्षुत्वम् (Vide Sankara Bhasya on Bra. Su. I. 1. 1).

As contrasted with the वैदिक कर्ममार्ग and the ज्ञानमार्ग the भक्तिमार्ग requires only the devotees love solely for the Lord (अन्यथाक्त् in the verse).

(2) सुदुराचार does not mean one whose वृत्तकर्मन्s involve हिंसा, e.g., a sacrificial priest whose duty is to kill the sacrificial animal, a man whose duty is to hang the criminals, and such other professional sinner. It rather means a person who intentionally or unintentionally

happens to commit a sin It may be a best *ब्रह्मण* who does a sinful deed. The Lord says that the caste-duties though by nature sinful do not at all bind a man who performs them as his caste-duties (XVIII. 41-48). This is the position of the sinful deeds in the Path of Disinterested Actions (कर्मयोग) But if a man purposely does a sin or even without a purpose on his part, he must perform the *प्रायश्चित्त* (atone-ment) before he be fit for *कर्म*(काण्ड) or *ज्ञान* If, however, he wishes to follow the *भक्तिमार्ग*, he need not perform the *प्रायश्चित्त* or have the *चित्तशुद्धि* making him fit for the ceremonies or the knowledge of *ब्रह्मन्* The *भक्तिमार्ग* will welcome him openly, because his *अनन्यभक्ति* is a sure indication of the future good behaviour on his part (*क्षिप्रं भवति धर्मात्मा-v 31*)

(3) *मन्त्रम्* —In recent years the question of the depressed classes has been raised in India The orthodox people often emphasize the fact that in this verse we are asked to believe that the sinner is a good man but we are not asked to deal with him as a good man.

We must say that firstly this verse is not meant to treat the question of the depressed classes and secondly the word *मन्त्रम्* cannot be proved to have been used here in the sense of to be believed rather than to be dealt with

(4) This verse is important from the standpoint of the ethics of *भक्तिमार्ग* as distinguished from the ethics of *ज्ञान* and *कर्मकाण्ड* *मार्ग*s, as we have already stated above in Note 1 Prof Das Gupta deals with this aspect of *भक्ति-मार्ग* (HIP, Vol II, PP. 530-532) and he makes the following noteworthy remarks —

* The path of *bhakti* is thus introduced in the *Gītā*, for the first time as an independent Path side by side with the Path of wisdom and knowledge of the *Upanisads* and with the Path of austere self-discipline Moral elevation, self-control, etc are indeed regarded as an indispensable preliminary to any kind of true self-realization But the advantage of the Path of devotion (*bhakti*) consists

in this that, while some seekers have to work hard on the Path of self-control and self-discipline either by constant practice or by the aid of philosophical wisdom, the devotee makes an easy ascent to a high elevation—not because he is more energetic and better equipped than his fellow-workers in other paths but because he has resigned himself completely to God. Prof Das Gupta also says that though in order to attain the height at which it is possible to fix one's mind on God, one should first acquire the preliminary qualification of detaching oneself from the bonds of passion and desires, yet it is sometimes possible to reverse the situation (*ibid*, P 530) In teaching this *Ilakti* Marga, the Gita ' lays down for the first time the corner-stone of the teachings of the Bhagavata Purana and of the later systems of Vaisnava thought, which elaborated the theory of *Ilakti* and described it as the principal method of self-elevation and self-realization '.

(5) The sphere of भक्ति is thus very wide much more wider indeed than that of ज्ञान

31 (1) क्षिप्रं भवति धर्मात्मा— He soon becomes religious, because God through His great mercy and kindness grants him the proper wisdom and destroys the darkness of his ignorance by the light of knowledge (Bha Gl X 9-11) or simply because he has adopted the right course and because a devotee of the Lord can never be lost (IX 30d and 31d) There are several ways in which the Lord helps His devotee and the way of helping the devotee through ज्ञान is not the only way

(2) Madhusudana explains v 29 by the psychological change that takes place in the mind of the devotee. According to him the devotees produce a mental attitude (वृत्ति) of the form of the Lord and hence they are in the Lord while the Lord is present in the modes of their mind in so far as their mind being pure and transparent

bears the reflection of the Lord. So, " मयि ते तेषु चाप्यहम् " is literally true. As illustrations of those devotees who were दुराचार and became good without delay by their devotion and self-surrender to the Lord alone he refers to अजासिष्ठ, प्रह्लाद, भुव, गजेंद्र and others.

32 (1) पापयोनय — There are two views about the construction of the word पापयोनय. According to one view स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रा ' are particular cases of पापयोनिः, while the other view takes पापयोनय as different from स्त्रिय and others who are here mentioned only because they are not the अधिकारिणः (proper recipients) of the Veda, as the Bhagavata Purāna says, and who should therefore resort to मन्त्रियोग which is taught in the पुराणः and the Mahābhārata, just as the पापयोनिः have to do the same. Sankara holds the former view.

(2) One point is very clearly stated by Madhusūdana and it is that v 30-31 deal with sinners (दुराचार) whose sin is accidental (आगतुकदोषण दुष्ट) while v 32 mentions those sinners (पापयोनिः) who are born with sin (स्वभाविक दोषण दुष्ट) . And we should add that हि in v. 32 makes it clear that v 32 gives an argument for the statement in verses 30-31. The people with accidental sin devoted to the Lord will surely be saved because people with inborn sin are as a matter of fact saved if they are devoted to the Lord. A third class of devotees is mentioned in v 33 च, the people who are पुण्या सदाचार and उत्तमयोनय. These also will surely be saved from transmigration if they seek their liberation through the Path of Bhakti, much more easily than the other two classes of devotees (v 30, 31 and 32)

(3) नमो अर्पितम् — This is the condition, च, the sinners must cling to the Lord and Lord alone and then they will surely get the grace of the Lord.

(4) स्त्रिया वैश्यास्तथा शूद्रा — In the Rg Veda there are some women who are मन्त्रियुग्म. We find also some

women who were ब्रह्मवादिनीs, e g. गार्गी, मैत्रेयी (Br Upa.), but generally they did not take much interest in philosophy, Cf तयो मैत्रेयी ब्रह्मवादिनी बभूव स्त्रीप्रश्नैव तर्हि कालायनी—Br Upa IV 5 1. कुन्ता and द्रौपदी are known in the MBh to have given very learned advice to the पाण्डवs But the Manusmṛti gives a low place to women (Manu VIII. 77, II. 66-88, III. 121, IX. 18 and 84, VII. 149-150) and says that the women have no right to the recitation of the Veda Mantras (II 66) —

अमन्त्रिका तु कार्ये स्त्रीणामावृद्धेषु ।

सस्कारार्थं शरीरस्य यथाकालं यथाक्रमम् ॥

The Bhagavata Purana goes a step further and classifies स्त्री, शूद्रs and द्विजबन्धुs (those द्विजs whose द्विजत्व consists only of their claiming relationship with द्विजs) under those who are not entitled to the study of the Śruti —

स्त्रीशूद्रद्विजबन्धूनां त्रयी न श्रुतिगोचरा । Bhā Pu. I 4 26

It is well known that in Sanskrit dramas the women are not allowed to speak in the Sanskrit language, but they speak one of the Prakrits But there is an evidence that once the women used to have the sacred thread (पुरा कल्पे तु नारीणां मौञ्जी बन्धनमिष्यते) and in the Vedas ब्राह्मण, क्षत्रिय and वैश्य—men and women—are on one side and शूद्र (men and women) on the other The Gīta places ब्राह्मण and क्षत्रिय on a higher status and gives a lower status to women of all castes and वैश्याs and शूद्रs This is clearly a different state of society from the one in the Śruti period, compare e g. तस्य इह रमणीयचरणा अभ्याशो इ यत्ते रमणीया योनिमापधेरन् ब्राह्मणयोनिं वा क्षत्रिययोनिं वा वैश्ययोनिं वा य व इह वपुष्यचरणा अभ्याशो इ यत्ते कपुष्या योनिमापधेरन् ययोनिं वा सुकरयोनिं वा चाण्डालयोनिं वा (Cha Upa V. 10. 7). Several orthodox authorities have at a very early period pointed out that the attitude of the Smṛti (Manusmṛti, the Mahabhārata) towards the women was different from that of the Śruti and that therefore the latter should be taken as authentic and the former should be rejected

Thus, Hārta argues that if the women of the higher castes are like शूद्रs, they cannot be expected to give birth to men of the ब्राह्मण and क्षत्रिय castes who are assigned to a higher status, and, therefore all सस्कारs (sacraments) of women must be done with the वेदमन्त्रs (Hārta Smṛti XXI 20) Śībara in his commentary on Jaimini Sūtra VI I 12-13 abandons the view of the Manusmṛti according to which a woman cannot possess and use wealth of her own independently of her husband (Manu VIII 4 16) and opines that according to the Sruti which allows a woman to perform certain ceremonies and rites with her own money does allow her the right to earn money and possess it independently of her husband In recent years Sir Sivaswamy Aiyer has made this difference between the Sruti and the Smṛti amply clear (Vide his Evolution of Hindu Moral Ideals P 60)

33 (1) For the meaning of किं पुन and पुण्या vide Note (2) on v 32

(2) ब्राह्मणा and राजर्षय are here given a higher status than वैश्य, शूद्र and women of all castes as is clear from the word पुण्या used for the former and the word पापदानय for the latter

(3) अनित्यमदुल लोकमिम प्राप्य—Sankara says पुरुषार्थसाधन दुर्लभं मनुष्यस्य लब्ध्वा If this be his explanation of लोकमिम प्राप्य he has gone out of the implication of the exact words of the verse

34 (1) In Adhyāyas I-VI the main advice of the Lord to Arjuna was तस्मात्स्वस्त्य भारत In spite of this contrast between the chief points stressed in the various chapters of the Gītā, there would be no inconsistency if we interpret this verse in the light of Bha Gt VI 46 47 and IX 27 Verse 34 gives an aspect of कर्ममाण deeply coloured with मोक्ष and the title of the अध्याय (राजनिघारतगुणयोग) should also be interpreted similarly, ११२, Disinterested Action based upon the doctrine of Devotion which is the

easiest विद्या and the greatest secret.

(2) Śaṅkara does not connect युक्त्वा with आत्मानम्. He takes युक्त्वा as समाधाय चित्तम् in which चित्तम् is to be taken as implied and according to him आत्मानम् is to be construed with मयात्मानम् " I am the very soul of all beings " and hence आत्मनम् is to be in his opinion connected with एष्यसि. This construction is intended to prove on the strength of the word of the Gitā, that the जीव and परमात्मन् (कृष्ण) are identical ; but on the face of it it is a forced interpretation.

Colophon.—राजविवारानुद्योगः ' Disinterested Action based upon the easiest Loro (= bhakti) and the greatest secret (= bhakti) = " An aspect of योग (Disinterested Action) based upon a particular aspect of devotion (bhakti) ". Vide our Interpretation of v. 27-28 of this Adhyāya.



Adhyāya X.

1. (1) Sankara—सत्त्वोऽप्याये भगवतस्तत्त्वं विभूतयश्च प्रकाशिता नवमे च।
Sankara is right in saying that partly the contents of Adhyāyas VII, IX and X are similar. Adhyāya XI also may be added to the same group. The origin of beings is mentioned in all these Adhyāyas and the Lord says that they are in Him but He is not in them (VII. 12, IX- 18 c-d, 4, 5, 13, X. 39 a-d, 8, XI 2, 15) " Know Me to be the seed of all beings " (VII. 10 a-b, IX. 18 d, X. 39 a-b) The similarity between the contents of Adhyāya VII and those of Adhyāya X is particularly noteworthy :—

(i) (a) I am the brilliance of the Sun and the Moon (VII. 8 b) (b) Among the luminaries I am the Sun and among the constellations I am the Moon (X. 21 a-b).

(ii) (a) I am the Pranava in all the Vedas (VII. 8 c). (b) I am the sacred syllable OM, Ṛk, Sāman and Yajur Vedas (IX. 17 c-d). (c) Among the Vedas I am the Sāmaveda (X. 22) and I am the Hymn called ' the Great Sāman ' (Brhatsāman) among the hymns of the Sāmaveda (X. 35 a).

(iii) (a) I am the life in all beings (VII. 9 c). (b) I am the spirit residing in the heart of all beings (X. 20) and ' I am the consciousness of the beings (X. 21).

(iv) (a) I am the intellect of the intelligent (VII. 10 c) (b) Intelligence, knowledge..... All these mental states people get from Me (Idea of human beings being only a nimitta an instrument of the Almighty—X. 4).

(v) (a) and (b) I am the lustre of lustrous persons and things (the same expression ' तेजस्तेजस्विनामहम्—VII. 10 d and 36 b)

(vi) Bhakti doctrine is taught in all these Adhyāyas (VII. 16-19, IX. 14, X. 9 a-c, 10, 11).

(vii) The Lord is the Upholder (Dhātr-IX. 17 b, and X. 33).

It will be evident from the above comparison of the contents of these Adhyāyas (VII, IX, X), to which similar points from Adhyāya XI may also be added, that a common doctrine is the philosophical basis of all these Adhyāyas, but that doctrine is differently used in each of these Adhyāyas. This difference is brought out by the language, e. g., in Adhyāya VII we read " I am the brilliance of the Sun and the Moon ", while in Adhyāya X we are told ' Among the luminaries I am the Sun and among the constellations I am the Moon "; so also, Adhyāya VII. 8 c says ' I am the Pranava in all the Vedas, Adhyāya IX. 17 c-d ' I am OM, Rk, etc. ' and Adhyāya X. 22 and 35 a " I am the Sāmaveda among the Vedas, and I am the Brhatsāman among the Sāmans ". In Adhyāya XI the Lord actually shows to Arjuna that He is all these and all these are in His body.

The fact of an essentially common doctrinal background for these Adhyāyas proves in our opinion that each of these Adhyāyas makes an independent use of its philosophy for teaching one aspect of Yoga (= Karmayoga) in each Adhyāya. We have elsewhere in this book shown how the aspects of the Yoga differ in the different Adhyāyas. One aspect of the theory of the *bhāvas* or *vibhūti*s can be found also in Adhyāya XV. 7-15. The doctrine of the origin of the beings, which is the main teaching of Bra. Sū. I. 1 is found in most of the Adhyāyas of the *Gītā* and it here serves an ethical purpose.

(2) भावेपु—(a) ये चैव सात्त्विका भावा राजसास्तामसाश्च ये ।

मत् एवेति तान् विद्धि भ त्वहं तेषु ते मयि ॥ VII. 12

(b) अहिंसा समता दुष्टिस्तपो दानं यशोऽयशः ।

यवन्ति भावा भूताना मत् एव पृथग्विधाः ॥ X. 5.

(c) महर्षयः सप्त पूर्वं चत्वारो मनवस्तथा ।

सङ्क्रान्ता मानसा जाता येषा लोका इमाः प्रजाः ॥ X. 6.

(d) कथं दिशामहं योगिस्त्वां सदा परिचिन्तयन् ।

केषु केषु च भावेषु चिन्त्योऽपि भगवन्मया ॥ X. 17.

It is clear from the context of (d) that माव means विभूति. Also v. 6 and 7 appear to use माव and विभूति as synonyms :—

महर्षयः सप्त पूर्वे चत्वारो मनवस्तथा ।

मद्भावा मानसा जाता येषां लोक इमाः प्रजाः ॥ ६ ॥

एतां विभूतिं योगं च मम यो वेत्ति तत्त्वतः ।

सोऽविकम्पेन योगेन युज्यते नात्र संशयः ॥ ७ ॥ X. 6-7.

(3) The first verse may be taken as an evidence to prove that here the editor or the author of the Gītā is inclined to collect as many independent aspects of योग as possible. The Bhagavadgītā is a compilation. Particularly the beginning verses of Adhyāya X do not directly refer to the question of Arjuna, as do the first few verses of Adhyāyas III, IV, V, and VI.

(4) दितकाम्यया—The Lord as a friend of man. Cf. द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते ।” (Mu. Upa. III 1. 1).

2. (1) प्रभवम्—Sankara (1) प्रमुशकत्वतिशयम् and (2) प्रभवन-मुत्पत्तिम्,

(2) आदिः—This word proves that प्रभवम् is to be interpreted as उत्पत्तिम् only.

(3) महर्षयः and महर्षीणाम्—Sankara—भृग्वादयः.

(4) Cf. को अद्वा वेद क इह प्रवोचत् ।

कुत आजाता कुत इयं विसृष्टिः ।

अर्वांग देवा अस्य विसर्जनेना-

थ को वेद यत आबभूव ॥ नासदीयसूक्त Rk. 6.

3. (1) अनादिम्—The Gītā uses this word in the sense of eternal Cf. (1) अनादिमत्पर ब्रह्म (XIII 12)

(2) प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्वयनादी समावपि—XIII. 19.

(2) लोकमहेश्वरम् । Cf. भूतमहेश्वरम् in IX. 11, and महेश्वर in

उपद्रष्टानुमन्ता च भर्ता भोक्ता महेश्वरः ।

परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन्पुरुषः परः ॥ XIII. 22.

The word 'मदेश्वर' is not known to the Gītā as an epithet of God Śiva Cf. मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मादिनें तु मदेश्वरम् । Sve Upa IV. 10

4-5 (1) The meaning of भवन्ति भावा भूताना मत्त एव पृथग्विधा (v 5B) should guide us in interpreting the apparently contradictory pairs of सुख दुःखम्, भवोऽभाव, भय चामयमेव च and यथोऽयथ These various mental states happen to the beings from the Lord alone In our opinion, this means that a man is a mere instrument (निमित्त) and his various experiences and circumstances occur to him because the Lord wishes that he should have them He is not independent to get them or to avoid them This is the teaching drawn from Adhyāya X and particularly taught in Adhyāya XI

So, सुख is the ordinary pleasures and दुःख would mean the usual miseries If the reading भवव be the original one in place of अभाव, the births or transmigrations and (अभव or) liberation also happen to men because of the wish of the Lord This is a view met with in यमेवैष वृणुते तेन लभ्यस्तैस्यैव आत्मा विवृणुते तनु स्वाम् । (Mn Upa III 2. 3) "This Supreme Atman can be reached by him alone whom He chooses and to him He reveals His own self (तनुम्)". भय and अभय would mean ordinary fear and fearlessness अभय is a दैवी सत्त्वं, so भय would be an आसुरी सत्त्वं, and according to Adhyaya XVI both these forms of divine and demonic natures accrue to men along with their birth, so they are derived from the Lord यश्च and अवयश्च also should be explained similarly

(2) For an exact definition of each of these भावा or circumstances vide Sankara's *Bhāṣya*

(3) Sankara in his last sentence in his commentary on v 5 says that these circumstances accrue to men from the Lord alone (मत्त एव) according to their own deeds (स्वकर्मनिर्ूपेण) Thus he adds स्वकर्मनिर्ूपेण to the verse in order to reconcile the view of these verses (4-5) with the theory of Karman, because he thinks that without this addition the verse would teach a doctrine which would

make God subject to what is called वैश्वदेवप्रमद (Vide Bra. Śū. II. 1. 34)

In our opinion the Gītā in this Adhyāya as well as in the next does not intend to save the Lord from the दोष contemplated by Sankara. Rather, it is the intention here to say that everything happens to a being because the Lord wishes it. This will be quite clear from Adhyāya XI. Elsewhere the Gītā gives a theory according to which the Lord is not responsible and not even the individual soul for his actions and their results, but only the Svabhāva does everything, e. g. Bha. Gī. V. 14.

न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः ।

य कर्मफलसमोऽयं स्वभावस्तु प्रवर्तते ॥

As we have already stated, each Adhyāya of the Gītā seems to present one aspect of योग (= कर्मयोग) which is to be followed independently of the other aspects in other Adhyāyas meant for persons of different temperaments.

(4) It may be noted that the Sāṃkhya Kārikā uses the word माय in the sense of condition, mode, e g, the various conditions of the बुद्धि which is a part of the subtle body. The word is here used perhaps in the same sense.

(5) Some have suggested to take दुःख, अभाव, मय and अपयः as some form of virtue because most members of the list are virtues. Thus, दुःख would mean 'suffering for the sake of others', मय 'the fear of hell', अपयः 'people may censure a devotee, but he must not care for it', etc. All these virtues a devotee gets from the Lord alone.

But this interpretation is not consistent with the context of the Adhyāya. According to निमित्तमात्रं भव सत्यसाच्चिन् and नवैवेति निरुक्तं पूर्वमेव (XI. 33), we may take हिमा as the one implied in अहिता. Moreover दुःख, अभाव, etc., should be the exact reverse of सुख, मय, etc., since they are given here in opposition to these latter.

6 (1) (a) Śankara—'महर्षयः सप्त पूर्वैः' are मृत्युः and others

(नमः, विवस्वान्, सुधामा, विरजा, अतिनाम and सहिष्णु), Rsis who are the सप्तर्षिः of the चाक्षुष मन्वन्तर which precedes the present वैवस्वत मन्वन्तर चत्वारो मनव, ११२, सावर्णिः (who are seven !), they will come to rule when the present वैवस्वत मन्वन्तर is over

(b) Rāmānuja—महर्षय सप्त पूर्वे = भृग्वादय, चत्वारो मनव = सावर्णिका

(c) (1) Madhusudana takes भृग्वादय सप्त who became manifest in the beginning of creation and he quotes from a Purana —

भृगु मरीचिमर्षि च पुलस्त्य पुलह क्रतुम् ।
 कसिष्ठ च महावजा सोऽसृज मनसा सुतान् ।
 सप्त नक्षत्राण इत्येते पुराण निश्चय गता ॥ इति ।

According to Madhusudana चत्वारो मनव are the सावर्णा मनव

(11) Madhusudana gives also another interpretation—महर्षय सप्त भृग्वाद्या पूर्वे चत्वार १० पूर्वे चत्वार महर्षय, ११२ सनकाद्या who preceded the seven महर्षिः and मनव are स्वायम्भुवाद्याश्चतुदश

(d) Tilak—महर्षय सप्त (मरीच्यादय of this present मन्वन्तर) पूर्वे चत्वार भावा ११२, वायुदेव, सकृष्ण, प्रद्युम्न and अनिरुद्ध पूर्वे वैवस्वत the present मनु (Manusmṛti I 62-63) Tilak says that his interpretation has something to do with the भागवत doctrine of the Gita while the interpretation of other commentators have lost sight of the Gita's connection with the history of भागवतधर्म

In our opinion the चतुर्व्यूह doctrine of the भागवत is later than the Gita which knows only वासुदेव but not as a व्यूह and does not use the word व्यूह at all Moreover the importance of the verse lies in मानसा जाता", i e, in describing विभूतिः—a part of भक्तियोग in general, not referring to the भागवत sect

(e) Garbe and Deussen do not seem to differ from Sankara They divide the verse as महर्षय सप्त पूर्वे+चत्वारो मनवस्तथा.

(f) Rudolph Otto—(Likewise [the premeval

hymns and they are identified with the seven stars in the Great Bear.

(iii) MBh. XII. 341.

मरीचिरङ्गिराश्वानिः पुलस्त्य पुलहः क्रतुः ।
 वसिष्ठश्च महात्मा वै मनुः स्वायम्भुवरतया ॥
 श्रेयाद्यै ताः प्रकृतयो यासु लोकाः प्रतिष्ठिताः ।
 अष्टान्भ्यः प्रकृतिन्वशं जात विश्वमिदं जगत् ॥

C. V. Vaidya does not take these seven ऋषिs as those intended in this verse of the गीता because पुलस्त्य, पुलह and क्रतु are not known to the Vedas and भृगु is not mentioned here (in MBh XII. 341).

(iv) C. V. Vaidya infers that there must have been another list of earlier सप्तर्षिs, the first in the list being भृगु-जमदाग्नि mentioned in बृहदारण्यक उपनिषद् II is a descendant of भृगु, as we know, while गौतम and भारद्वाज (also mentioned in बृहदारण्यक उपनिषद् II) are descendants of अङ्गिरस्य. Thus, the fact that भृगु and अङ्गिरस्य are not mentioned in the उपनिषद् list of सप्तर्षिs makes it certain that an earlier list, as required by the Gītā, existed. The Gītā also says महर्षिणा भृगुरहम् (X. 25) which follows in this very chapter. C. V. Vaidya also notices that the Pravara lists in all श्रौत सूत्रs begin with भृगु and that this verse (X. 25) is earlier than the प्रवराध्यायs in the श्रौत सूत्रs. According to C. V. Vaidya, "this verse seems to imply that the first seven ऋषिs were the progenitors of Brahmins and the four मनुs, the progenitors of क्षत्रियs and others. This naturally must have been the ancient view, as the professions of priesthood and princehood were from long hereditary. The प्रवराध्यायs of श्रौत सूत्रs, themselves later parts, give the same प्रवरs for ऋषिणा and क्षत्रियs".

(h) Hill.—The seven Great Seers, भृगु and others, and the four Ancients, i. e., the four 'mind-born' Kumāras—Sanatkumāra, Sanaka, Sanātana and Sanandana, and the fourteen Manus

these created all people in the world The latter point is noticed in the Manusmṛiti also with reference to the 10 sages and the Manus —

अहं प्रजाः सिसृक्षुस्तु तपस्तप्त्वा मुदुक्षरम् ।
पतीन्प्रजानामसृज महर्षीनादितो दश ॥
मरीचिमयङ्गिरसौ पुलस्त्य पुलह क्रतुम् ।
प्रचेतस वसिष्ठ च शृगु नारदमेव च ॥ Manu. I 34-35

and

स्वायंभुवापात्य मनोः षड्विंशत्या मनवोऽपरे ।
सृष्टवन्तः प्रजाः स्वात्वा महात्मानो महौजसः ॥
स्वारोचिषश्चोत्तमश्च तामसो रैवतस्तापा ।
चाक्षुषश्च महातेजा विवस्वत्सुत एव च ॥
स्वायंभुवापाः सप्तैते मनवो मूर्तिजसः ।
स्वे स्वेऽन्तरे सर्वमिदमुत्पाषाणपुक्षराचरम् ॥ Manu I. 61-63

(3) What is the ultimate aim of the statement in v 6? In our opinion v. 8A makes the purpose of v 5-6 clear The Lord intends to say that 'He is the origin of all and everything proceeds from Him'. All beings though created by the sages and Manus are in fact created by the Lord since the latter were His forms and were born of (His) mind

7-8. (1) And the ultimate use of the above knowledge is stated in these two verses

(2) एतां विभूतिं योगं च मम—Out of the two *etaz*, विभूति and योग, it is clear from the language of the verse that only "विभूति" is described in the preceding verses (4-6), while योग is not yet described, it is yet to be described. Arjuna in v. 16 requests the Lord to tell him fully His विभूति and in another verse (18) to tell him in details His Yoga and विभूति The Lord undertakes to tell Arjuna His chief विभूतिस (19) and in v 40 He says that He has told Arjuna the details of विभूति from one part of Him only. He does not say that He has explained His Yoga also The Lord shows Arjuna His Yoga in XI 8

Thus, though the Yoga is not to be dissociated from the

विभूति or विभूतिस of the Lord (vide our interpretation of XI 8), the Yoga is not described or explained directly in Adhyāya X. It is not at all described in v 1-6 of Adhyāya X.

(3) Though the Lord's Yoga will be directly explained in Adhyāya XI the knowledge of the Lord's विभूति and His Yoga will make the Yoga (Disinterested Performance of one's Duties) of a man unshaken.

In our opinion this verse (7) explains the title of this Adhyāya (X) By knowing that the persons, places and phenomena described here are the विभूतिस of the Lord, a seeker on the Path of Yoga (Disinterested Action) becomes firm in his footsteps on his Path, just as he can also be firm in Yoga by several other ways explained in the other Adhyāyas of the Gita This Adhyāya teaches how the Yoga (Disinterested Action) can be based upon the knowledge of the Lord's विभूतिस

The phase of योग (Disinterested Action) called here विभूतिदाय is an aspect of योग guided by a particular aspect of Devotion (भक्ति-वृत्ति in v 8) and a particular aspect of Knowledge (ज्ञान-वृत्ति in v 7 c) The ज्ञान-aspect on which विभूतिदाय is based is stated in v. 41-42 The Lord by His one particle (एक अक्षर) appearing in the form of His so many विभूतिस supports the entire world This knowledge inspires the follower of विभूतिदाय with both knowledge and devotion (v 7-8)

(4) विभूतिम्—The singular number of the word विभूति is noteworthy Sankara explains it as विस्तारम् In v 16 and 19 the word is used in the plural number (विभूतयः), while in v 18 it occurs in the singular (विभूतिम्-Sankara = विस्तारम्) विभूतिम् = Sankara महात्मविस्तारै In v 19 (नास्त्यन्तो विस्तरस्य मे) the word विस्तर is used but in v 40 we have विभूतिविस्तर (एव दूरेण प्रोक्तो विभूतिविस्तरो मया—40 B) We should also consider the fact that in v 41 the fact of a being having in him the विभूति (special manifestation or revelation of the Lord) is mentioned Thus ' विभूति ' is an abstract noun as well as

a common noun It means the manifestation or revelation of God in something i e a man etc (place, period, phenomenon) may be said to have an *avatara* of the Lord or to be born of an *amsa* of the Lord It also means that it is one out of the many manifestations or revelations of the Lord Both the meanings of 'विभूति' seem to be in vogue in the days of the Gita because the author of this important work uses them in both the senses.

Hill—The word विभूति contains an idea of 'power' or 'lordship' and also an idea of pervasion or 'immanence' He draws attention to विभुम् in v 12 and (याभिर्विभूतिभिः) व्याप्य in v 16

As to व्याप्य' (v 16), the verse seems to us to mean that it is through the विभूतिस taken together that the Lord pervades the worlds this would suggest that the Lord has so many special forms and hence He is to be thought of or meditated upon as pervading the world As re 'विभुम्' the विभूति has a power because it is a form of the Lord Himself (X 41—यद्यद्विभूतिमत्सत्त्वं श्रीमदूर्जितमेव वा ।) विभूति taken as a common noun is not itself ऐश्वर्य (vide Ramanuja explained by Hill on P 192), but it has ऐश्वर्य or श्री and it has pre eminence (ऊर्जित v 41) Moreover, the simple word भाव in v 17 seems to have been used in the sense of विभूति (Vide also भाव in v 5 and 6) so विभूति has both the meanings of the word 'manifestation' an abstract and a concrete one

(5) It must be noticed that the योगयुक्त of पतञ्जलि has a विभूतिपाद (Yogasutra III) and it uses the word in the sense of the superhuman powers which a yogin gets by the practice of Yoga The विभूतिस of the Gita are objects not to be acquired but to be admired and adorned

(6) योग in वाग वेत्ति and योग कथय as well as in पदयोरे वागमैश्वरम् (XI 8) is already explained by us in Notes on VII 25 as the रूप of the Lord revealed by Him in

Adhyāya XI (रूपमैश्वरम्—XI 3, XI 9) “ योग ” here is some thing not only to be known but also to be seen

योग in योगेन युज्यते is the योग in ‘ योगशास्त्र ’ applied to the Gītā, i e., the path of Disinterested Action

Sankara—योग च युक्तिं चात्मना घटनमयवा योगैश्वर्यं सामर्थ्यम् सर्वज्ञत्व योगेन Vide our Notes on VII 25 and IX. 4-5 for the double signification of the word योग in Adhyāyas VII-XI. As shown by IX. 4-5 वाग ’ means that form of the Lord ‘ in which the beings exist and also do not exist ’, i e., the विश्वरूप of the Lord ऐश्वर योग is described in IX 4-5, though it is referred to in X 7 (मम योगम्), X. 18 (आत्मनो योगम्) XI 3 (रूपमैश्वरम्) XI 8 (ऐश्वर योगम्), XI 9 (रूपमैश्वरम्)

(7) Verse 7 told us how the knowledge of the विभूति and योग (= ऐश्वररूप) helps the योग (= योग वर्मसु कौशळम्, the word ‘ योग ’ only has that sense) We have already said that in v 7 the योग (Disinterested Action) based upon विभूति and योग is taught and that such an aspect of योग is based upon an aspect of मक्ति (in which विभूतिज्ञान plays an important part) We have no doubt that ‘ योग ’ in v. 7 B means the योग which forms the central teaching of the Gītā

In v. 8-11 the मक्ति is itself the topic (v 9), so that they teach a form of मक्ति based upon a particular kind of knowledge (v 6, v 8 A) Vide Prof Dās Gupta’s HIP, Vol II P. 530

The knowledge of the भावस (v 4-5) and विभूतिस (v 6) leads to the conclusion that ‘ The Lord alone is the origin of all and that everything proceeds (or becomes active-प्रवर्तते) through Him ’ and this conclusion creates the feelings of great devotion in the devotees

(8) भावममविज्ञा—Possessed of the mental states (भावस) described in v. 4-5 They think that every experience of theirs is due to the Lord who is the cause of their various experiences.

9. (1) Thinking as above the devotees submit themselves to the Lord. "मद्वतप्राणा." shows the love of the devotees for the Devoted. Vide our explanation of IX. 14. Sankara explains प्राणा as the eye, etc., and मद्वतप्राणा. as मभ्युपसंभृतकरणाः; and gives the explanation "मद्वतश्रीवनाः" as a second one. He is quite right in explaining रमन्ति as रति प्राप्नुवन्ति प्रियसंगत्वेन.

(2) कथयन्तः परस्परम्—Dr. Bhandarkar (Vaisnavism, Saivism and other Religious Sects of India, P. 28):—

There is to be observed here one special characteristic of the Bhakti School, and that is that all the devotees meet together, enlighten each other as to the nature of God and contribute by discourses on him to each other's elevation and gratification. This is almost a characteristic mark of Bhaktas as distinguished from the Yogins, who have to go through their exercises singly and in solitude.

Thus, Mass Religious Service is a part of the भक्ति (कथयन्तश्च मा नित्यम्)

10-11 (1) ददामिबुद्धियोगम् and अज्ञानज तम नाशयामि—and also तेषामेवानुकर्यार्थम्—In the case of these devotees the preliminary qualification of चित्तशुद्धि is not necessary, the only requisite demanded of them being self-surrender to the Lord. " The Gita holds that those whose minds and souls are full of God's love, who delight in constantly talking and thinking of God and always adore God with love, are dear to Him, and God, through His great mercy and kindness, grants them the proper wisdom and destroys the darkness of their ignorance by the light of knowledge ". (Prof. Das Gupta—Ibid.)

(2) These ideas of the Gita about the working of the भक्ति doctrine can be traced to the Upanisads, e g,

(a) एव देव साधुर्कर्म कारयति त यमेभ्यो लोकेभ्य उन्निनीषत एव उ एवासाधु कर्म कारयति त यमथो निनीषत । Kau. Upa. III 9

(b) नायमारमा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना भुतेन ।

यमेनैव वृणुते तेन लभ्यस्वस्वैव भाग्या विवृणुते तमुं स्वाम् ॥ ३ ॥

From these Srutis it is clear that the doctrine that the individual soul is dependent on the Supreme Lord and that the latter alone works out his salvation was acknowledged even in the Upanisad period

The author of the Brahmasutra also believes in the अनुग्रह of the Lord helping the devotee in some way or other -

(a) विशेषानुग्रहश्च (Bra Su. III 4 38)

(b) तदोक्तप्रसन्नजन तत्रकाशिरुद्रो विद्या सामध्यास्तच्छेषगलानुस्मृति
यागाद्य हादानुग्रहात् उताधिक्या ॥ " Bra Su IV 2 17)

(Vide our Interpretation of the Brahmasutra)

(3) अनुकम्पयन्—God is not here the Judge (of the Day of Judgement) He is the Father (XI 43), the affectionate friend and the Supreme Lover of men (XI 44) Cf ' Father, forgive them for they know not what they are doing ', for the idea of अज्ञान of men and अनुकम्पया of God

(4) भावभावस्थ—Idea of the presence of God along with the soul in the human heart

(5) ज्ञानदायिन्—Read Sankara for the complete simile

12. (1) पर ब्रह्म and पुरुष शब्दत दिव्यम्—Here Krsna is said to be पर ब्रह्म as well as पुरुष and also पर धाम etc So, ब्रह्मन् and पुरुष are distinguished from each other though Krsna is praised as being not only ब्रह्मन् and पुरुष, but धाम etc (Vide Aksara A forgotten Chapter) Nowhere in the Gita ब्रह्मन् and पुरुष are identified with each other

13 (1) असित देवल—N D Mehta writes in his (Gujarati) History of Indian Philosophy that असित देवल was very old at the time of the Buddha Hill holds that असित and देवल are two different sages and that देवल was the son of विश्वामित्र mentioned in the विष्णुपुराण Madhusudana seems to take अनित देवल as one name and explain it as the name of the elder brother of शौम्य

(2) Does the verse refer to the works of नारद and others ?

(3) व्यास—The mention of व्यास here suggests that thi

व्यास must be different from व्यास the author of the MBh., etc.—Hill takes the two to be one and the same person मुनीनामप्यह व्यास in X. 37 refers to व्यास of X. 13 once again. V. 37 seems to show that व्यास is a contemporary of Kṛṣṇa.

14 (1) व्यक्तिम्—Sankara-प्रथमम् 'origin' of 'प्रथम' in v. 2

Hill—व्यक्ति is probably used here in a very general sense, inclusive of creation and incarnation.

Probably व्यक्ति means here विभूति—a particular manifestation or the act of manifestation itself, just as the word 'विभूति' implies both the meanings

(2) पुरुषोत्तम—a special word of the (later) MBh. पाञ्चरात्र School

16 (1) दिव्या ज्ञातमविभूतय—Rajawade (in a contribution to the Bhandarkar Memorial Volume, Poona, 1917) points out the many inaccuracies, in the Gīta, of grammar as well as poetics, as taught by Panini and Mammata

But C. V. Vaidya points out that the Gīta was written about five centuries before Panini and twenty before Mammata (History of Sk Lit, Vol. I, Sec. IV., P 57).

So, the Nom. plu of विभूतय in place of acc. plu. as required by वस्तुम् should be explained as suggested by C. V. Vaidya.

(2) व्याप्य—(a) Sankara does not explain how the Lord can be said to have pervaded "these worlds" by His विभूतिः.

(b) Rāmānuja—याभिरनन्ताभिर्विभूतिभिर्वैनिदमनाविशेषैर्युक्त इमोल्लोकास्त्व नियन्तृत्वेन व्याप्य तिष्ठति । So, he seems to find his doctrine of शन्तर्यामिन् in the word व्याप्य

(c) Hill—"Thine own divine pervading powers, whereby thou abidest immanent (व्याप्य तिष्ठति) in these worlds".

(d) We do not think the word व्याप्य is here used in

the sense of immanence of God or His governance (नियन्त्व) "लोकान् व्याप्य" seems to us to mean that the Lord is always present everywhere in all the worlds in some form or other of His manifest in every place, there being no place in the worlds without His presence in His special manifestations. The idea seems to us to emphasize the presence of His विभूतिस everywhere in the worlds. The doctrine of immanence or pervasion of Brahman or Purusa is a different doctrine from that of the presence of the Lord, everywhere in the world by means of His विभूतिस or special manifestations, and both these doctrines operate simultaneously.

17 The method of realizing the Lord through His forms (भावस) or manifestations (विभूतिस) is the meditation on Him as having those forms.

The Brahmasutra mentions several kinds of meditations on Brahman. Particularly noteworthy among them are (1) the meditation on Brahman either as sakāra (1 e as Purusa) or as nirākara (1 e, as the Avyakta), and (2) the meditation on Brahman as having *angas* limbs or parts. The meditation on the Vaisvanara is an illustration of the latter.

We give here the Sruti for this —

तस्य ह वा पतस्वामनो वैश्वानस्य मूर्धेव सुतेजाश्चक्षुर्विश्वरूप प्राण पृथग्दर्शानामा
सदेहो बहुलो बस्तिरव रयि पथिभ्येव पानौ (Cha Upa V 18 2)

For a complete treatment of these meditations on the Reality according to the Brahmasutra vide our Interpretation of the Brahmasutra (Bra Su III 3 60)

The Gītā (X 17) seems to give one fresh method of meditation on the Reality (= Kṛṣṇa). It is an aspect or a form of the Path of Bhakti (Devotion). A devotee is to meditate on Kṛṣṇa (= the sakāra aspect) as having so many manifestations of His in all the three worlds. Ultimately he will know Kṛṣṇa. The goal of course, of this method of meditation will be Mokṣa.

This teaching of Adhyāya X (v. 17) should be distinguished from the विभूतियोग (Vide the colophon of the Adhyāya) which is briefly called योग in v 18 So that in fact the teaching of Adhyāya X will be two-fold —One which is a side-teaching as we find in some Adhyāyas of the Gītā and another (viz , विभूतियोग) which Adhyāya X shares in common with the other Adhyāyas and which is directly connected with the central teaching of the Gītā as a whole Thus, ' विभूतियोग ' means an aspect of Disinterested Action based upon a knowledge that the Lord manifests Himself in various forms and upon the knowledge of those manifestations

18 (1) For ' योग ' vide Note on v 17 and also on v. 7. Vide the same also for ' विभूति '

(2) Sankara explains योग as (आत्मन) योगैश्वर्यशक्तिविशेष and विभूति as विस्तर ध्येयपदार्थानाम् We have already drawn attention to the necessity of interpreting ' योग ' in the light of all the verses in this connection, particularly IX. 5 and XI 8 in both of which ऐश्वरयोग is declared to be something (a रूप) to be seen (पश्य मे योगमैश्वरम्) Moreover, विभूति is not itself विस्तर because in IX 40 we read about विभूते विस्तर .

19 (1) दिव्या ह्यात्मविभूतय — Because My manifestations are divine and hence incomprehensible — This may be taken as a subordinate sentence It is not necessary to take आत्मविभूतय itself in the sense of accusative plural

(2) हन्त—Sankara—इदानीम् But it may mean ' with great pleasure "

(3) प्राधान्यत —Sankara rightly points out that this is a reply to अशेषेण in Arjuna's request in v. 16

(4) विस्तरस्य मे = मन विभूते विस्तरस्य—Cf v 40

20 (1) अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताद्यस्थितः—The first and the foremost manifestation of the Lord is as the very spirit present in the heart of all beings The soul may be a part of the Lord, but even then it is His

the sense of immanence of God or His governance (नियन्त्र) "लोकान् व्याप्य" seems to us to mean that the Lord is always present everywhere in all the worlds in some form or other of His manifest in every place, there being no place in the worlds without His presence in His special manifestations. The idea seems to us to emphasize the presence of His विभूतिस everywhere in the worlds. The doctrine of immanence or pervasion of Brahman or Purusa is a different doctrine from that of the presence of the Lord, everywhere in the world, by means of His विभूतिस or special manifestations, and both these doctrines operate simultaneously.

17 The method of realizing the Lord through His forms (भावस) or manifestations (विभूतिस) is the meditation on Him as having those forms.

The Brahmasutra mentions several kinds of meditations on Brahman. Particularly noteworthy among them are (1) the meditation on Brahman either as sakāra (1 e as Purusa) or as nirakara (1 e, as the Avyakta), and (2) the meditation on Brahman as having *angas*, limbs or parts. The meditation on the Vaisvānara is an illustration of the latter.

We give here the Sruti for this —

तस्य ह वा एतस्यात्मनो वैश्वानस्य मूर्धेन सुतेजाश्चक्षुर्विश्वरूपं प्राणं पृथक्तर्यान्मा
सदेहो बहुलो वस्तिरव रयि पृथिव्यव पादी (Chā Upa V 18 2).

For a complete treatment of these meditations on the Reality according to the Brahmasutra vide our Interpretation of the Brahmasutra (Bra Su III 3 60).

The Gītā (X 17) seems to give one fresh method of meditation on the Reality (= Kṛṣṇa). It is an aspect or a form of the Path of Bhakti (Devotion). A devotee is to meditate on Kṛṣṇa (= the sakāra aspect) as having so many manifestations of His in all the three worlds. Ultimately he will know Kṛṣṇa. The goal, of course, of this method of meditation will be Mokṣa.

This teaching of Adhyāya X (v 17) should be distinguished from the विभूतियोग (Vide the colophon of the Adhyāya) which is briefly called योग in v 18 So that in fact the teaching of Adhyāya X will be two-fold —One which is a side-teaching as we find in some Adhyāyas of the Gīta and another (viz, विभूतियोग) which Adhyāya X shares in common with the other Adhyāyas and which is directly connected with the central teaching of the Gīta as a whole Thus, ' विभूतियोग ' means an aspect of Disinterested Action based upon a knowledge that the Lord manifests Himself in various forms and upon the knowledge of those manifestations

18 (1) For ' योग ' vide Note on v 17 and also on v 7. Vide the same also for ' विभूति '

(2) Sankara explains योग as (आत्मन) योगैश्वर्यंशक्तिविशेष and विभूति as विस्तर ध्येयपदार्थानाम् We have already drawn attention to the necessity of interpreting ' योग ' in the light of all the verses in this connection, particularly IX. 5 and XI 8 in both of which ऐश्वर्ययोग is declared to be something (a रूप) to be seen (पश्य मे योगमैश्वरम्) Moreover, विभूति is not itself विस्तर because in IX 40 we read about विभूते विस्तर

19 (1) दिव्या ह्यात्मविभूतय — Because My manifestations are divine and hence incomprehensible'—This may be taken as a subordinate sentence It is not necessary to take आत्मविभूतय itself in the sense of accusative plural

(2) हत—Sankara—इदानीम् But it may mean ' with great pleasure "

(3) प्राणायतन —Sankara rightly points out that this is a reply to अशेषेण in Arjuna's request in v. 16

(4) विस्तरस्य मे = मम विभूते विस्तरस्य—Cf v 40

20 (1) अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयस्थितः—The first and the foremost manifestation of the Lord is as the very spirit present in the heart of all beings The soul may be an अंश of the Lord, but even then it is His manifestation

It should be remembered that here the individual soul is being explained as one of the विभूतिस (manifestations) of the Lord and there is no intention of establishing a doctrine of complete identity of ब्रह्मन् and जीव

(2) गुडाकेश—Sankara gives the usual explanation (जिनानिद्र) but the fact that he also gives another explanation (धनकेश) referring to केश or the hair on the head must be carefully noticed

(3) तदशक्तेन चोत्तरेषु भावेषु चिन्वोऽहम् । Sankara holds that if a seeker can meditate on the Lord as the inner soul of every being (i e , as identical with the जीव , as the प्रलयात्मन्) he need not meditate on the भावस or manifestations to be mentioned in the verses which are to follow So, according to him v 20 A teaches ' तत्त्वमसि ' and that is the chief teaching about विभूतिस and the teaching of the other verses is meant for a seeker of inferior qualification and would not lead perhaps to the same result.

This is hardly supported by the Gītā itself. In X 11 we are told that the Lord is present in the form of the very soul of His devotees (आत्मभावस्य) and in that form he removes the ignorance of the devotees It is not the presence of the Lord as the witness, in the heart of every man which is said here to guide him but even the spirit itself guides him since the spirit is a form of the Lord. So, really speaking the soul guides himself (v. 11) Verse 20 describes the soul as a विभूतिस of the Lord

(4) अहमादिश्च मध्य च भूतानामन्त एव च । — The first Pada of Bra. Su I is devoted to the explanation of the Srutis in which Brahman is said to be the cause of the origin, continuation and the disappearance of the beings (भूतस) This was an important part of the philosophy of those days The Gītā generally makes the impersonal aspect (Brahman neu) the origin, etc. of the beings , but here the Lord declares Him-self to be performing that function. We suggest that this verse should mean that the impersonal

Brahman which directly performs this function according to so many verses of the *Gītā* is but a manifestation, i. e., rather, an aspect of the Lord. As in other *Adhyāyas* the Lord is only said to be the *वज्र* or *वज्रप्रदः पिता* of the beings and *मद्वन्* the *योनि* of the beings, we suggest that this teaching of v. 20 B should be restricted only to this *Adhyāya*. It should be taken as one of the several *प्रक्रिया*s or methods of approach acceptable optionally in the *भद्वैत वेदान्त* School of the *Gītā*.

21. (1) *आदित्यानमहं विष्णुः*—And *इन्द्राणि इन्द्रश्चस्मि* ! It is well-known that Hinduism for many centuries has been divided into two very large divisions or sects, viz., Vaisnavism and Saivism and also that these sects are to be traced to, and supported by, the *Purānas*.

The *Gītā* uses the words *विष्णु* and *इन्द्र* in an unsectarian sense, as can be seen from X. 21 and 23. We have also shown that the same conclusion is to be drawn from the use of the word *महेश्वर* in the *Gītā*, e. g., in *भूतमहेश्वर* (IX. 11) and *लोकमहेश्वर* (X. 3). Vide also *महेश्वर* in *Bha. Gī. XIII. 22* which the word applies to the *साक्षिन्* or the witness. In our opinion the *Gītā*'s use of "महेश्वर" is to be distinguished from the same in such texts as *मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम्* (Sve Upa IV. 10), if these be taken as sectarian.

The *Gītā* is often described as a Vaisnavite text of the *Bhāgavata* or *Pañcarātra Bhakti* School. We shall fully discuss this view in our Notes on *Bha. Gī. XIII. 13-17*. Here we say that if there be no evidence in the *Gītā* or elsewhere of the existence of a Saiva Sect at the time of the *Gītā*, we would be wrong in asserting that the *Gītā* is a Vaisnavite work. The use of the words *निर्वाण*, *वीतरागमयक्रोध*, *योग*, etc in the *Gītā* shows that when the *Gītā* was written the Schools of Buddhism, Jainism, the *Pātañjala Yoga*, etc, did not exist. So, the words *इन्द्र*, *इन्द्राणि* and *महेश्वर* used in the *Gītā* may suggest that there

was no sect like Śālvism in the days of the Gīta. Kṛṣṇa is Himself भूतमहेश्वर and लोकमहेश्वर.

(2) विष्णु—आदित्यानामहं विष्णुः—reminds one of the fact that in the R̥gveda विष्णु is a solar deity.

When Arjuna says “ भासस्त्वोद्यः प्रनपन्ति विष्णो (XI. 30) and also ” नमस्पृश दीप्तमनेकवर्षं व्याप्ताननं दीप्तविशालनेत्रम्, दृष्ट्वा हि त्वां प्रथयितान्तरात्मा धृतिं न बिन्दामि शम च विष्णो (XI. 24), Prof. Das Gupta holds that he is addressing Kṛṣṇa as a solar deity (His History of Indian Philosophy, Vol. II.). A solar deity cannot possess the विश्वरूप seen by Arjuna and therefore we suggest that in XI. 24 and 30 ‘ विष्णु ’ should be taken as a name of Kṛṣṇa, i e., as identifying Kṛṣṇa with विष्णु who later on came to be distinguished from शिव or शङ्कर.

(3) विष्णु—The following may be a link in the identification of Kṛṣṇa with Visnu, i. e., in the process by which Kṛṣṇa came to be called विष्णु.

In Katha Upa. III 9 (सोऽध्वनः पारमाप्नोति तद् विष्णोः परमं पदम्), it is quite likely that विष्णु is the deity of the R̥gveda. It is well known that विष्णु of the R̥gveda takes three strides and the third of these is even in the R̥gveda (e g., RV. I. 154 5-6) called परमं पदम् ‘ the Highest Stride or footstep ’. In this highest footstep there is a spring of honey or nectar and the devotees are anxious to attain to the same. Thus we read :—

तदस्य त्रिषु मासि पायो जग्वा,

नरो यत्र देवयवो मदीन्ति ।

उरुक्रमस्य स हि बन्धुरित्वा,

विष्णोः पदे परमे मध्वं वसतः ॥ ५ ॥

ता वा वासुन्नुस्मसि गमस्ये,

यत्र गावो मूरिशुक्ला जयामः ।

अत्राह तदुहगायस्य कृष्ये.

परमं पदमिव भाति भूरि ॥ ६ ॥ (R-V. II. 12. 5-6.)

Translation—May I attain to that favourite path of this Visnu, where the god-loving people enjoy because such (इत्या) is that friendship of the wide-striding god, there is a spring of nectar in the highest footstep of Visnu (5) We long to attain to those residential places of you two (Visnu and Indra) where there are many-horned and numble cows Even here shines with great splendour that highest footstep of the wide-striding bull (6)

In the Katha Upanisad the Purusa above the Avyakta is said to be the highest Reality and the goal of the journey is declared to be the highest footstep of Visnu of the Rgveda and in our opinion originally no identification of the Purusa with Visnu is intended in the Katha Upanisad When as in the Gita, Krsna was identified with the Purusa higher than the Avyakta and when the original sense of विष्णु as well as परम पदम् in such passages as the Katha Upanisad was forgotten, Krsna came to be identified with विष्णु who was looked upon at that very time as identical with ब्रह्म already stated in the Katha Upanisad and ' परम पदम् ' was then understood to mean ' the highest abode though ' परम ' was not wanted as there was no other (lower) abode of विष्णु the Purusa

Before the final edition of the Gita the पाञ्चरात्र वैष्णव School had its germ and so we find many epithets of विष्णु, such as गोविन्द, मधुसूदन हृषीकेश बेशव सच्युत used in the Gita there being too many of them in Adhyaya I only

(4) आदित्यानामह विष्णु—This expression occurs four or five times in the MBh It seems to have two meanings -

(a) I am Visnu among the 12 manifestations of the Sun (आदित्यानाम्), as stated in the following verse —
धाता मित्रोऽयमा रुद्रो बरुण सुव ष्व ७ । भगो विवस्वान् पूषा च सविता दशम
स्मृत ॥ यथादशस्तथात्वष्टा विष्णुर्दश उच्यते । (Cf MBh I 65 where शक्र and असु are mentioned in place of रुद्र and सव्य)

(b) But in MBh V 97 we read ' आदित्याना हि सर्वेषां विष्णु

रेक सनातन, where, as Sorensen points out, 'आदित्या' rather means "the gods" (lit sons of Aditi) generally. The former seems to be the sense in Bha. Gl. X. 21 a. The gods in general are mentioned in X 22 b. According to X. 6 the Lord shows Arjuna the Ādityas in his *vistarūpa*. In v. 16, VIII 9 and XV 12 (यदादित्यगत तेजो जगद्भासयतेऽखिलम्) 'आदित्य' means the Sun.

Madhusudana says that विष्णु in 21a may mean वामनावतार Visnu incarnated as वामन and this 'वामन' was the son of अदिति and वरुण. But the Gita does not seem to know the ten अवतार of Visnu.

(5) Ramanuja explains रवि in v. 21b as आदित्यगतः—He makes it clear that (21b) Kṛṣṇa is the Sun among luminous objects (e g, the Sun, the Fire, the Moon, etc.—XV 12) and that (21a) Kṛṣṇa is the विष्णु among the twelve manifestations of the Sun.

(6) मरीचिर्भस्तामरिम्—The word मस्ताम् (plu) is explained by the commentators as referring to the seven groups of the Wind each of which again is seven-fold. Hill.—The Maruts, sons of Rudra, play an important part in the RV as Lords of wind and storm. Their chief was Marici.

But C V Vaidya correctly says that मरीचिर्भस्तामरिम् (X 21) and विद्वृणामयमा चास्मि (X 29) remain unexplained, so far as we know by any legend in the Puranas or Śrauta Śāstras.

(7) नक्षत्राणामह रवी ।—Sankara does not add any explanation. Rāmānuja and Madhusūdana—I am the Moon the Lord (रवि or अर्धपति) of the constellations.

But C V. Vaidya says that the Vedic Aryans looked upon the Moon as higher and more distant than the Sun and indeed as one of the Nakshatras. He quotes Chā. Upan., 112, मवत्तरादादित्यमदित्याश्च द्रमस चन्द्रमथो वैश्वतम् etc (Chā. Upan. V 10) According to C V Vaidya the Vedānga Jyotiṣha, the date of which according to him is

1000 B. C., does not seem to look upon the Sun as lower or nearer than the Moon and "this would also make the *Gītā* come nearer the *Upanisads*" (*History of Sanskrit Literature*, Section IV, P. 40).

22. (1) सामवेद—ऋग्वेद is used for invoking a god, यजुर्वेद for offering the oblations to a god and सामवेद for pleasing a god when he is invoked. सामवेद consists mostly of the hymns of *Rgveda*, set to music. (*Atharvaveda* is useful for making an atonement if a priest of the other three *Vedas* commits a mistake.)

(2) वेदाना सामवेदोऽस्मि is not in contradiction with 'प्रणवः सर्ववेदेषु' (VII. 8). प्रणव is not the name of any वेद. प्रणव is एकाक्षर ब्रह्मन् and therefore may be said to be the essence of all the *Vedas*.

(3) Tilak.—The reason of the preference given here to the सामवेद over the other (two) *Vedas* seems to be that सामवेद being ऋग्वेद set to music can be said to contain स्तुतिस or स्तोत्रस with musical intonation, which are very useful for भक्तियोग.

(4) Cf. *Manusmṛti* IV, 123-124 :—

सामध्वनाद्गृह्यजुषी नाधीयते कदाचन ।
वेदस्याधीत्य वाप्यन्तमारण्यकमधीत्य च ॥
ऋग्वेदो देवदैवस्यो यजुर्वेदस्तु मानुषः ।
सामवेदः स्मृतः पिच्यस्तस्मात्तस्याशुचिर्ध्वनिः ॥

From the first of these verses *Manu* seems to discuss the superiority of a *Veda* from the standpoint of the convenience of studying it and not from that of its utility as a prayer.

Bühler (in his translation of the *Manusmṛti*) concludes that the *Gītā* preceded the *Manusmṛti*

(5) Cf. *Chā. Upa.* I. 12—एषा भूतानां पृथिवी रसः पृथिव्या आपो रसोऽपामोषधयो रस भोषधीनां पुरुषो रसः पुरुषस्य वामसो वाच ऋमस ऋषेः साम रसः साम्न वद्रीषो रसः ।—वद्रीष = OM.

(6) Some hold that the preference to the सामवेद indicates that the author of the Gītā was a सामवेदिन्.

(7) C. V. Vaidya holds that the preeminence of the Sāmaveda as the highest Veda also belongs to the Brāhmana and Vedānga periods and therefore the Gītā may be assigned to 1000 B C at the latest (History of Sanskrit Literature, Sec. II., P. 37 and IV., P. 89). According to him Śrīkr̥ṣṇa was a Sāmavedin.

(8) Sankara.—कार्यकरणसघोरे नित्याभिभ्यक्ता बुद्धिबुद्धिचेतना । In XIII. 6 also Sankara explains चेतना as संघातो देहेन्द्रियाणां संदृतिः । तस्याभिभ्यक्तान्तःकरणबुद्धिस्तस्य इव लोहपिण्डेऽग्निरात्मचैतन्याभासरसविद्या चेतना ।

We have already shown that " भूतसु " means living conscious beings, souls in the bodies, so, the animate nature of the beings is not a quality derived from the बुद्धिबुद्धि or the आत्मचैतन्य, but it is the very चैतन्य of the आत्मन् itself. The Lord is the animate nature of " beings ". We shall also show that क्षेत्रम् is अक्षर ब्रह्मन् and that चेतना is its own innate attribute (Vide Notes on VII. 6).

23 (1) रुद्राणां शङ्करास्मि—Vide Notes on v 21a. Sankara is not God Himself, but he is here one of the eleven रुद्र-gods. But in the R̥gveda रुद्रs and मरुतसु are the same; they are storm-spirits, and Rudra (sing.) is in the Veda also called शिव. The mythological information derived from the Gītā cannot be identified with the Vedic myths, and yet in some cases, e g, विष्णु and शङ्कर, it is not exactly the same as that of the extant पुराणसु.

(2) मेघः शिखरिणामहम्—According to the नारायणीय पर्वन् (MBh. XII 334-351) Nārada saw नारायण on the Meru mountain. Thus, the मेघ mountain has some special association with the पाञ्चरात्र भक्ति doctrine. But its mention in the Gītā as a विभूति of the Lord can hardly be attributed to its importance in that भक्तिमार्गे.

24. (1) इहस्पति is here the chief among पुरोहितसु, as distinguished from the इहस्पति or ब्रह्मणस्पति, the deity of the

Rgveda. Every king had to keep a पुरोहित according to the Manusmṛiti (VII).

(2) सेनानीनाम्—Rajwade notes that the correct Pānini-an form is सेनान्याम् (gen. plu.). C. V. Vaidya says that the Gītā is to be placed before Pānini whom he places at about 900 B. C.

(3) स्कन्द and many other विभूतिस are, of course, not known to the Rgveda at all.

25. (1) मृगु—Vide Notes on महर्षयः सप्त पूर्वे in X. 6. C. V. Vaidya says that the प्रवर्त mentioned in आपस्तम्ब श्रौतसूत्र and आश्वलायन श्रौतसूत्र are the same and that both the lists begin with मृगु who, though not one of the सप्तर्षिस, seems to be the oldest or highest (?) ऋषि, as all प्रवर् enumerations begin with him. This explains महर्षीणां मृगुदेहम् (Gītā X 25 a).

(2) गिराम्—This word shows that एकमक्षरम् is not one letter but it is the one Syllable. गिराम् = of speeches or expressions. Cf. प्रणवः सर्ववेदानाम् (Vide our Notes on the same).

(3) जपयज्ञ—Vide Manu. II. 87—

अप्येनैव तु सतिष्येद्ब्राह्मणो नाम सशपः ।
 कुर्यादन्पन्न वा कुर्यान्मैत्री ब्राह्मण उच्यते ॥

In Gītā IV several यज्ञs have been mentioned but the जपयज्ञ is not to be found in that list. Moreover, all the यज्ञs are there traced to the principle of activity and the conclusion supports the Yoga or Disinterested Action which is called ज्ञानयज्ञ.

The mention of जपयज्ञ in X. 25 as a विभूति of the Lord among the several यज्ञs is due to the importance of जप in the Path of Devotion (भक्ति).

(4) स्थावराणां हिमालय—एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने वागि प्राच्योऽन्या नयः स्यन्दन्ते श्वेतैभ्यः पर्वतैभ्यः—(Br Upa. III. 8 9) The Br. Upa. uses the word “ श्वेत पर्वत ” for the हिमालय

From this reference to the हिमालय in the Gītā Garbe concludes that the Gītā is later than the पुराणs known to us. But अश्वधोष (200 B. C.) takes पौराणिक literature as already known to his readers. Even the Upanisads mention

a literature called 'पुराण', which must have been the original portion of the later पुराण. Whatever may be the date of these later पुराण, a reference to दिवालय in the Gītā cannot decidedly prove that the Gītā is later than the पुराण known to us.

26 (1) अश्वत्थ सर्ववृक्षानाम्—Cf. ऊर्ध्वमूलोऽश्वत्थास्य पयोऽश्वत्थः सनातनः । तदेव द्युर्कं तद्वृक्षं तदेवायुतमुच्यते । तस्मिँहोकाः श्रिताः सर्वे तदुनालेति वक्ष्यन् एतदे तद् । (Katha Upa. VI. 1). The Gītā derives the holiness about the Ashvattha tree from the Katha Upanisad, and as we shall see in our Notes on XV. 1-3 the Gītā does not copy the picture of the Kaṭha Upanisad. Mu. Upa. (III. 1. 2) mentions the Pippala.

(2) सिद्धानाम्—Sankara—ब्रह्मैव सिद्धानाम्

(3) कपिल—Cf. ऋषिं प्रसूतं कपिलं यस्तमग्रे ज्ञानौर्वैश्वरिं ज्ञापयानं च परमेष्ठि । (Sva. Upa. V. 2). This Śruti is interpreted by Sankara as referring to the दिव्ययामं or the Cosmic Egg itself or as referring to any ऋषि of the same name (Sā Bhāṣya on Bra Sū. II. 1. 1-2).

It is believed by some scholars that if this कपिल be the सांख्य teacher, then, कपिल सांख्य must have been theistic सांख्य.

But we have shown that according to Bha. GI. VII 3 there may be सिद्ध (persons who have reached Perfection), who do not know the Lord in His real nature. The Gītā does not know that the promulgator of the Sāṅkhya was a sage called कपिल, though this tradition about the origin of the Sāṅkhya system is very well known in the other parts of the MBh. The Gītā does not seem to us to know even the word "Sāṅkhya" as meaning a Darśana.

Hill thinks that Kapila here is the reputed founder of the सांख्य philosophy and that he is mentioned in the Gītā 'because the teaching of Kṛṣṇa specially follows Sāṅkhya-Yoga doctrine'.

27. अमृतोद्भवम्—The myth of the churning of the Ocean. Sankara = अमृतानिर्दिप्तममृतोद्भवम्. The compound 'अमृतोद्भवम्' with

so much of sense implied in it is peculiar of the style of the Gītā

25 (1) वज्रम्—Sankara—इषीच्यस्विसंमवम् This tradition occurs in the Vedas.

(2) कामधुक्—Sankara (a) वसिष्ठ's cow, (b) सामान्या कामधुक्.

(3) सर्पाणाम्—Sankara—सर्पभेदानाम्.

29. (1) नागानाम्—Sankara—नागविशेषाणाम्—(a) Sankara does not explain the difference between सर्प and नाग. (b) Tīlak—सर्प and नाग are two different kinds of one common class, *viz.*, serpent (सर्प). (c) रामानुज—सर्प has got one hood; नाग has many. (d) श्रीधर—सर्प is सविष and नाग is निर्विष (c) The Gītā is earlier than the classical Sanskrit which does not distinguish between सर्प and नाग.

(2) अनन्त is also called शेष whom विष्णु uses as a bed during the period of प्रलय बाहुकि was used as a rope at the time of the churning of the ocean.

(3) वरुण—वरुण in the R̥gveda is as it were the Supreme Lord.

(4) पारतान्—Sankara—अश्वेवगानाम् Hill—"of water-creatures" Perhaps the mythology of the Gītā is not exactly the same as that of the current Purāṇas.

(5) वितृणामर्थमा चारिन्—Vide C. V. Vaidya's note on मरीचिर्मरुतामहम् quoted by us on v 21 above.

(6) यमः—Vide Hill for the R̥gvedic conception of यम. Also cf.—दिम in Avesta.

(7) सयमताम्—Rajwade—It ought to be सयच्छताम्.

30 (1) कलयताम्—Counting, reckoning. Cf. अहमेवाश्रयः कालः (X. 33). In the days of the Gītā काल was being considered by some as the origin of the world, cf. Sve Upa. I. 1-2.

किं कारणं ब्रह्म कुतः स्म जाता जीवाम वेन न च सप्तविष्टा ।

अधिष्ठिता केन मुखेनेरेषु वर्तमाने ब्रह्मविदो व्यवस्थाम् ॥ १ ॥

काल स्वभावो नियतिर्दृष्ट्या भूतानि योनिः पुरुष इति चिन्तयम् ।

संयोग एषा न त्वात्मभावादात्तमाप्यनीश. मुखदु खहेतो. ॥ २ ॥

The word 'काल' in the sense of 'time' is said to be first used in RV. X 42. 9 It is known to the Atharva-veda, where Kala has already the developed sense of time as fate (AV XIX 53-54) The more general division of time into 'past' (मृत) 'present' (भवद्) and 'future' (भविष्यद्) is found as early as Sankhayana Āraṇyaka VII. 20 (Vedic Index, Macdonell and Keith, Vol I, P. 152).

Hill — "In Hindu logic Time is a single omnipresent and eternal substance in which all determinate existence is lodged .. Thus time, not the mind, is the fundamental principle that is at work when we are reckoning the moving spirit of calculation

(2) The Gita also uses the word काल in the sense of Death or Destroyer

(3) मृगणात्—As the lion (मृगेन्द्र) is said to be a विभूति of the Lord so far as मृग or animals are concerned, the word मृग does not mean a 'deer' as in the classical language, and so we can conclude that the Gita is here nearer to the Vedas than to the classical Sanskrit Period

In the RV मृग has the generic sense of 'wild beast', the expression भयम मृग means 'terrible wild beast', and मृग हस्तिन् the 'animal with a hand' is mentioned in two passages of the RV. (I. 64 7 IV 16 14) in the sense of 'the elephant'. Later the adjective हस्तिन् alone became the regular name of the animal Similarly, मृग महिष the mighty animal (or simply महिष) is used in the sense of 'buffalo', but later on महिष alone is used in that sense

The Gita's use of मृग in the Vedic sense of 'a wild beast' is thus noteworthy

(4) वैनतेय—The idea of वैनतेय or गदह being the vehicle of विष्णु does not seem to be known to the Gita

31 (1) पवताम्—पू 1st पवते to purify The parasmaipada is un-Pāṇinian or rather pre-Pāṇinian

Tilak tries to explain पवताम् as those moving speedily

But the verb पू does not seem to have that sense

(2) पवनः—This word means 'the wind' and is derived from पू to purify. The wind is according to the Hindus a purifier.

(3) रामः शस्त्रमृतामहम्—Sankara—दाशरथी रामः. Some have suggested that 'परशुराम' may have been referred to by this verse; and in that case शस्त्र would refer to परशु, just as in the case of राम दाशरथि it would refer to the bow and arrow.

(4) मकर is according to Sankara a special kind of मत्स्य or 'fish'.

32 (1) सर्गाणाम्—all created things. आदि, मत्स्य and अन्त Sankara rightly says that what is said about the beings only in v. 20 B is here (X. 32 A) said about all created things or creations.

(2) अष्टात्मविद्या—"How many विद्याs are there" was a very important question in early days. Cf. आन्वीक्षिकी त्रयी वार्ता दण्डनीतिश्च शाश्वती—Kamandaka. आन्वीक्षिकी means here (Cf. कामन्दक—II 11) आत्मविद्या. But it also means 'logic' or logical philosophy. त्रयी = the triad of the three Vedas. वार्ता = Agriculture, the occupation of Vaisya. दण्डनीति—the science of war. See Kautilya II. 1. About आन्वीक्षिकी Kautilya says.—साख्य दोगो लोकायत चैत्यान्वीक्षिकी (धर्मधर्मो त्रय्यामर्थानर्थौ वार्ताया नयापनयौ दण्डनीत्या) बलाबले चैतासा हेतुभिरन्वीक्षमाणा लोकस्योपकरोति व्यवस-नेऽभ्युदये च बुद्धिमवस्थापयति प्रज्ञावाक्यकिदावैशाख्य च करोति (आन्वीक्षिकी)।

Manu adds आत्मविद्या to the above-mentioned four:—

त्रैविध्यस्यस्त्री विद्या दण्डनीति च शाश्वतीम् ।

आन्वीक्षिकी चात्मविद्या वार्तारम्भाश्च लोकत ॥ Manu VII 43

But the usual number of विद्याs is stated to be fourteen, i. e., the four Vedas, the six Angas, Dharma, Mimāṃsā, Tarka or Nyaya and the Purānas (एतद्गमिषिता वेदा धर्मशास्त्रपुराणकम् । मीमासा तर्कमपि च एता विद्याश्चतुर्दश ॥) Really these fourteen are works and not विद्याs in the literal sense.

(3) अष्टात्मविद्या—The metaphysics अष्टात्म is explained

(3) काल—Vide Note on v 30b

(4) विश्वामुल्ल—Vide Note on विश्वतोमुखम् in IX 15 and XI 11 If we compare XI 11 and X 33d, we get evidence to identify 'षातासह विश्वतोमुख' with the विश्वरूप of Adhyaya XI One form of Kṛṣṇa which Arjuna sees in Adhyaya XI is विश्वतोमुखम् 'having faces in all directions' The same expression in IX 15 is not clear but it is quite clear in XI 11 and therefore we should interpret IX 15 and X 33d in the light of XI 11

Sankara explains विश्वतोमुखम् in IX 15 as विश्वरूप while in his commentary on XI 11 he says विश्वामुल्लम् = मन्वतामुल्ल सब भूतात्मवात्. But it is doubtful whether such an explanation fits the context of Adhyaya XI 11

34 (1) सवहर Sankara—(1) पनादिहर प्राणहरश्च (2) अथवा पर इषर प्रलये सर्वहरणात्मवहर But how can मृत्यु be called पनादिहर ? And why should मृ यु refer to प्रलय or universal destruction ?

Perhaps सवहर = सर्वान् हरति— 'Death' makes no exception The author of the Gītā may have in his view the following verse of the Katha Upanisad -

यस्य नदा च क्षत्र चाग्ने भवत ओदन ।

मृत्युयस्थोपसन्न क इथा वेद यत्र स ॥ Katha I 2 24

Of अन्ता चराचरग्रहणात् । (Brh Su I 2 9)

The Katha Upanisad says that the entire world (प्राण, क्षत्रिय, all beings and everything in the world चर and अचर) is the food and 'Death' is the condiment (गु चट्णो) for the Great Devourer (Brahman) The phenomenon of मृत्यु is required to be explained and the Lord says that He is the Mrtyu

(2) मविष्यताम्—Sankara भाविष्यताणानान् Sankara takes उद्भव as अभ्युदय But मृत्यु suggests that उद्भव is birth (जन्म) and मविष्यताम् 'those to be born' There was a theory that births and deaths really affected the souls The Gītā does not hold the view that मृत्यु and जन्म are illusory they belong either to

the body or to the soul (Vide Bha Gl. II. 22, 26, 27)

(3) नारायणम्—The Gīta's idea about goddesses as revealed in the विभूति-list must be marked carefully. There is no mention here of सरस्वती or even दुर्गा whose स्तोत्र is given in the beginning of the Bhīsmaparvan just when the two hostile parties were to start the war (MBh VI 24) The Gītā does not mention even उमा हैमवती met with in the Kena Upanisad. In this respect the Gītā resembles the Rgveda in which we meet with abstract female deities e g वाक् (RV VIII. 89) and भद्रा (RV. X 151)

C V Vaidya writes —“ We do not also find any mention of Devi-worship in the Vedanga works though, as stated before non-mention leads to no inference The Kena Upanisad mentions Uma Hamavati not as a goddess and the Bhagavadgīta among female deities mentions only कार्ति श्रीर्वाक् च नारायणा स्मृतमैषा धृति क्षमा Yaska mentions many female Vedic deities, but not any Puranic ones (History of Sanskrit Literature, Vol I Sec IV, the Bhagavadgītā, P 78).

35 (1) बृहस्पति is a Sama-hymn consisting of verses in the *Bṛati* metre

(2) छन्दसम्—Sankara—गायत्र्यादिषु छन्दोविशिष्टानामृचाम् He takes गायत्री as the famous गायत्री ऋक् The apparent sense would be I am the metre गायत्री among the various metres (छन्दसम्) But the गायत्री definitely uses the word छन्दोमि in the sense of the hymns of the Vedas in the description of the Asvattha tree (छन्दोमि यत्र पर्णानि Bhag Gl XV 1) All Ācaryas, commentators and modern scholars agree in interpreting छन्दोमि in XV 1 as ' the hymns ' of the Vedas.

In spite of this sense of छन्दोमि in XV 1, it is clear that in Bha Gl. XIII 4 the word छन्दोमि is used in the sense of metres Moreover, in X 22a the Lord has already stated that in the Vedas He is the Samaveda Again when the word गायत्री is used in the Upanisads, it means the metre called गायत्री, which consists of three padas of eight syllables each (Chā Upa III. 12 1-5) and if the

word गायत्री is to mean the particular verse in which the Sun is extolled (RV. III. 62. 10) the expression सावित्री गायत्री is used (गायत्रीमेव सावित्री मनुस्मृत्यद्—Br. Upa. V. 14.5). गायत्री is said to be the mother of all metres, though in a later Upanisad (Mahānārāyana Upa XV. 1—गायत्री छन्दसा माता). Even in the Manusmṛti the word गायत्री is not used for the particular Rk. verse about the Sun; it uses the word सावित्री (Manu. II 81, 83; I, 38, 39). It was also very well known that a verse extolling the Sun (= a सावित्री) in three different metres (गायत्री, त्रिष्टुप् and जगती) was taught to a brahmacārin of the three different castes. For these reasons we suggest that गायत्री in X. 35b means only the metre called गायत्री and छन्दसाम् means 'among the metres'.

(3) मासानां मार्गशीर्षोऽहम्—Cf. मनुस्मृतिः—

मार्गशीर्षे शुभे मासि यायाद्यात्रा महीपतिः ।

फाल्गुनं वाच चैत्रं वा मासौ प्रति बधावहम् ॥

Manu. VII. 182.

Though the Gītā does not say that मार्गशीर्ष is the first month of the year or that बुधमाकर (= वसन्त) is the first season of the year and though the implication (derived from the context) is that मार्गशीर्ष and बुधमाकर ऋतु are respectively the best months (for a king to start on दिग्विजय) and the best season of the year, C. V. Vaidya says that the Gītā mentions मार्गशीर्ष and बुधमाकर ऋतु as the first month and the first season of the year. He quotes other astronomical authorities to show that once the year was reckoned as beginning with the मार्गशीर्ष month and the spring season. According to C. V. Vaidya in different periods of our civilization the first months and the first seasons were different so far as the calendar was calculated. So, on the strength of his interpretation of X. 35B he puts the Gītā at a period preceding the Vedānga Jyotiṣa and nearer to the Upanisads than to Panini, i. e., at about 1400 B. C. (Vide C. V. Vaidya, History of Sanskrit Literature, Vedic Period, Sec. IV.—Bhagavadgītā, PP. 39-43). "In the Mahābhārata itself, month-names are twice given

in detailing Visnuvrata and they begin with Mārgasīrsha (Anu P 106 and 109) Even Amarakosha details month-names beginning with Margasīrsha It appears that when the new month-names based on the पौर्णमासी नक्षत्र were introduced at the end of the Brahmana period, the month-list began with Margasīrsha and hence मासाना मार्गशीर्षोद्दम्, logically speaking, indicates a time that ranges from 2000 B C to 200 B C, the date of the Siddhantas roughly, which introduced the Chaitra reckoning But the next sentence ऋतुना कुसुमाकर gives us reason to hold that this verse belongs to a period which is rearer the earlier limit " (*Ibid*, PP. 39-40)

36. (1) वृत्त उल्लसतामस्मि—We have above quoted the Manusmṛiti about the importance of the month of Mārgasīrsha We believe that the mention of वृत्त and जय, दण्ड and नीतिरस्मि निनीषाम् (X. 38) indirectly supports our suggestion. The 'gambling' was a very ancient and very popular pastime We find a hymn of gambling in the Rgveda (X 34). About it Macdonell writes as follows —

" This is one, among the secular hymns, of a group of four which have a didactic character. It is the lament of a gambler who, unable to resist the fascination of the dice, deplures the ruin he has brought on himself and his family " (Vedic Reader, P 186)

Also in the Chandogya Upanisad we find an illustration from gambling 'As to the winning Krta the other lower figures bow' (Cha Upa IV I 4) Krta meant four and the dice had their faces marked with one, two, three and four dots and when the dice thrown showed four dots, the thrower won (C V Vaidya, History of Sanskrit Literature, Sec II, P 184)

In the opinion of C. V Vaidya वृत्त उल्लसतामस्मि (X. 36) exhaults gambling in a manner which can only belong to the Aryan society as it was in the Vedic or even Vedānga times, when the अश्वात्थ was one of the eleven jewels of a king and when the game of dice was a necessary part of the Rājasuya celebration (*Ibid*, Sec IV, P 44.)

O V. Vaidya has in view the Manusmṛti which condemns the gambling

(2) जयोऽस्मि—*Cf.* नीतिरस्मि जिगीवताम् in v. 38b.

(3) सत्त्ववताम्—Sankara—सारिवशानाम्

37. (1) वृष्णिना वासुदेवोऽस्मि पाण्डवाना पनजय—विभूतिस include not only abstractions persons of pre-historic times natural scenes and geographical places, but they include definitely historical persons some of them being undoubtedly contemporaries of Kṛṣṇa 'The idea of hero-worship is a part of the विभूतियोग which covers a much wider field'.

(2) About the name 'वासुदेव' some scholars (Dr. Bhandarkar) hold that वासुदेव was not originally a patronymic but the name of a member of the वृष्णि race, who 'had a religion of their own in which वासुदेव was worshipped as the Supreme Being'. Winternitz, Garbe and (in our days) Das Gupta have accepted this view (Das Gupta, History of Indian Philosophy, Vol II, PP. 539-541) According to Das Gupta, 'It is very probable that वासुदेव originally was a name of the Sun and thus became associated with विष्णु, who with his three steps traversed the heavens', he also quotes MBh XII 341 41 where we read I (Narayana) am also the sustainer of all beings and am hence called वासुदेव'.

Hopkins, Kieth and Hill take वासुदेव to be कृष्ण's patronymic

In our opinion the Gīta mentions वासुदेव as कृष्ण's own name and in the Gīta Kṛṣṇa is a member of the family of the वृष्णिस (Cf. वाष्पेय—Bha Gī I 41, III 36) just as पनजय is the name of a member of the पाण्डव family

We may also note that the Buddhist works Pāṃṇi, the Inscriptions, Megasthenes, the Mahābharat—all these supply an evidence which is much later than the Gīta itself The principal Upanisads know nothing about this name

(3) About the name कृष्ण—This name occurs only in the Chāndogya Upanisad where कृष्ण the son of देवकी is

mentioned as a pupil of a teacher called घोर आह्निरस. This कृष्ण is not mentioned as a teacher. The name of कृष्ण occurs as the name of a ऋषि in the R̥gveda also (RV), but we have no evidence to believe that this latter कृष्ण was a देवकीपुत्र. The MBh Kṛṣṇa who was 'वासुदेव' was देवकीपुत्र i. e., his mother was देवकी. The गीता knows कृष्ण as यादव (XI 41) and as वार्ध्नेय. The Buddhist works also mention the name कृष्ण.

In connection with the name कृष्ण scholars have pointed out the similarity between the teaching which कृष्ण देवकीपुत्र received from घोर आह्निरस (Chā Upa III 17) and the teaching of the Gīta (Vide Hill, The Bhagavadgītā, P 6 P 8). Hill says 'There (in the Chandogya Upanisad) we read of Kṛṣṇa, son of Devakī, learning from a priest of the Sun those lessons of the meaning of sacrifice, the merit of virtue and the importance of last thoughts which reappear in the Bhagavadgītā (respectively in Adh. IV, XVI 1-3, and VIII), and which we may suppose to have been preserved for centuries as the sacred heritage of the Bhagavata sect.'

In our opinion the identification of the two teachings (of Chā. Upa III 17 and the Gīta) is doubtful and had it not been for the name of कृष्ण देवकीपुत्र being common to the two works nobody would have emphasized this similarity. Chā Upa III 17 is important and there should be little doubt about the identity of कृष्ण देवकीपुत्र of that passage and the कृष्ण of the Mahābhārata. The teaching of the original Gīta which is believed to be the advice of Kṛṣṇa to Arjuna to fight disinterestedly (निस्वाम वसयोग) can hardly be traced to Chā Upa III 17. This central teaching of the Gīta (about वसयोग) may have been based upon certain Śrutis of the Mundaka, Īsa, Brhadāraṇyaka and other Upanisads. The chief doctrine of the Narāyaṇīya Section of the MBh consists of (1) the identification of the सात्त्विक and तिरात्त्विक aspects of the Reality which is nowhere found in the Gīta (except in Bha. Gī XIII 12-17) and

(11) the disinterested performance of दैव and दिव्य ceremonies, which seems to us to be a modification of the योग (= ब्रह्मयोग) of the Gita, which referred to all वर्ण and आश्रम duties of a man.

(4) As to the identification of कृष्ण with विष्णु, we believe that कृष्ण was identified with पुरुष the साकार aspect of the Reality who was already identified with विष्णु, e g , in Katha Upa. III 9, 11. The word ' विष्णु ', however, occurs in the Gita only twice (XI. 24 and 30).

(5) In this connection we may note here our general impression from the Gita that in this work कृष्ण is the supreme deity, that कृष्ण is generally identified with पुरुष who is higher than the Aksara the निराकार aspect, that the identification of कृष्ण with विष्णु (having the names, हृषीकेश, गोविन्द, माधव, मधुसूदन, पुरुषोत्तम, etc , etc) is only of a secondary importance, because पुरुष and not विष्णु is the Highest Principle in the Gita and कृष्ण is identified with that पुरुष

The words used for कृष्ण either by way of संबोधन to कृष्ण or in place of कृष्ण should be noticed in this connection. We give them here per each Adhyaya —

Adhyaya I—Verse 14—माधव 15 हृषाकेश, 21—हृषाकेशम् and अश्रुत 24 हृषाकेश 28 कृष्ण 31—केशव, 32 कृष्ण and गोविन्द, 35 मधुसूदन 36 जनार्दन, 37—माधव, 39—जनादन, 41—कृष्ण and वार्ष्णेय, 44—जनादन

, II—1—सजय uses मधुसूदन 4 मधुसूदन and भरिषूदन, 9 (सजय speaks) हृषीकेश and गोविन्द, 10—हृषाकेश, 54—केशव

„ III—1—जनार्दन and केशव, 36 वार्ष्णेय (used by Arjuna)

, IV—No संबोधन or word for कृष्ण

, V—1—कृष्ण (used by Arjuna)

„ VI—33—मधुसूदन, 34 कृष्ण 37—कृष्ण, 39—कृष्ण

Adhyāya VII—No word.

“ VIII—1-पुरुषोत्तम, 2-मधुसूदन.

“ IX—No word.

“ X—14-केशव, भगवन्, 15-पुरुषोत्तम (भूतभावन, भूतेश, देवदेव, जगत्पते), 17-योगिन्, भगवन्, 18-जानार्दन.
[37-वृष्णोना वामुदेवोऽस्मि पाण्डवाना धर्मजयः.]

“ XI—3-पुरुषोत्तम, 4-प्रभो, योगेश्वर, 9-(सञ्जय uses) हरिः, 13-देवदेवस्य शरीरे, 15-देव, 16-विश्वेश्वर, 20-महात्मन्, 23-महाबाहो, 24-विष्णो, 25-देवेश and जगन्निवास, 30-विष्णो, 31-देववर, 35-(सञ्जय) केशव and कृष्णम्, 37-महात्मन्, अनन्त, देवेश and जगन्निवास, 38-अनन्तरूप, 40-सर्वं, 41-कृष्ण, यादव, सत्ता, 42-अर्जुन refers to the personal relationship between कृष्ण and himself, 43-अप्रतीमप्रभाव, 44-देव, 45-देवेश and जगन्निवास, 46-सहस्रबाहो, विश्वमूर्ते, 50-(सञ्जय uses) वामुदेव (and अर्जुन), महात्मा, 51-जानार्दन

“ XII—No word

“ XIII—1-केशव

“ XIV—21-प्रभो

“ XV and XVI—No word.

“ XVII—1-कृष्ण

“ XVIII—1-महाबाहो, हर्षकेश, केशिनिसूदन, 73-अर्जुन, 74-सञ्जय refers to the संवाद between वामुदेव and पार्थ, 75-कृष्ण is योगेश्वर, 76-वेद्यवर्जुनयोः संवादम्, 78-कृष्ण (and पार्थ).

In the (about 701) verses of the Gītā कृष्ण is used twelve times, while other names which are applied to कृष्ण taken as विष्णु occur as follows :—

(1) केशिनिसूदन-1, (2) मधुसूदन-5 (once in Adh. I), (3) माधव-2 (both times in Adh. I), (4) हर्षकेश-6 (3 times in Adh. I), (5) अर्जुन-2 (once in Adh. I), (6) केशव-6 (once in Adh. I), (7) योगिन्-2 (once in Adh. I), (8) जानार्दन-4 (3)

times in Adh. I), (9) पुरुषोत्तम-3 (once in Adh. VIII, X, XI), (10) भगवत्-2 (in Adh. X), (11) हरि-1 (XI), वासुदेव-3 (and once as the name of a member of वृष्णि family), (12) The name विष्णु occurs only twice and in Adh. XI only.

Besides the name कृष्ण, we have वार्धेय (twice), योगिन् or योगेश्वर (thrice), वादव (only once in Adh. XI).

We have not counted such names as would have been applied to पुरुष (higher than अक्षर), अक्षर, देव, विश्वेश्वर, महात्मन्, महानाहो, देवेश, जगन्निवान, देववर, अनन्त, अनन्तरूप, सर्व, अप्रतीमप्रभाव, etc.

We suggest that कृष्ण was perhaps identified with पुरुष earlier than with विष्णु. Probably the identification of कृष्ण with विष्णु (and hence with जनार्दन, माधव, मधुसूदन, हरि, अच्युत, केशव, etc.) came in when the original Gītā was fitted into the Mahābhārata.

It should be also noted that the book has retained its original title श्रीकृष्णार्जुनसंवाद, though whenever कृष्ण speaks, we have 'श्रीभगवानुवाच' (instead of श्रीकृष्ण उवाच) and 'श्रीमद्भगवद्गीता*' (instead of श्रीकृष्णगीता) and हरिगीता in MBh. XII. 345. 11 and भगवता कथिता (instead of कृष्णेन कथिता) in MBh. XII. 348. 8

(In the Upanisads भगवत् was used either as an indirect term of respectful address to the hearer, used in the third person instead of a pronoun in the second person or as an adjective in the sense of "revered".)

The older words were ब्रह्मन् (अक्षर-अव्यक्त) and पुरुष 'पुरुष' is the usual term for the highest principle in the Katha and Mundaka Upanisads (Katha III. 11, IV. 12, IV. 13, VI. 17, VI. 8; Mu. Upa I. 2. 11 and 13, II. 1. 2, 5 and

* According to C. V. Vaidya, the title भगवद्गीता was given to the word by 'Sauti (250 B C), because there are more than one such songs or गीताः in the MBh, called so, as they are sung or recited by some great teacher (C. V. Vaidya, History of Sanskrit Literature, Vol I, Sec. IV., P. 16)

10, III. 1. 3, III. 2. 1 and 8). In the Gītā the term कृष्ण takes the place of the term पुरुष (except in the eighth Adhyāya where कृष्ण is the अभिव्यक्त aspect of the Reality, instead of the अपिदैव aspect which is called " पुरुष "). In Adh. X. 12 and XI. 18 and 38 कृष्ण is told by Arjuna that He is both अक्षर (or अक्षर) and पुरुष (higher than अक्षर), but He is not told that He is विष्णु though He is twice addressed as विष्णु.

As (i) throughout the Gītā ' कृष्ण ' takes the place of ' पुरुष ' (of the Katha and Mundaka Upanisads), (ii) as in the eighth Adhyāya the अपिदैव and अभिव्यक्त aspects of the Reality are distinguished from each other as पुरुष and कृष्ण, and (iii) कृष्ण is told by Arjuna that He is both अक्षर and पुरुष (of which पुरुष is higher than अक्षर), and as (iv) the title कृष्णार्जुनसंवाद seems to retain a title which is older than " भगवद्गीता ", we suggest that so far as the Gītā is concerned कृष्ण is the proper name for its highest principle rather than पुरुष and विष्णु.

In the Mahābhārata Upanisada Schools (as revealed by the संवाद in MBh. XII. 213. 2) the Twentysixth Principle is called विष्णु or पुरुष and in its Pāñcarātra School the Twentyfifth Principle is called नारायण (Vide Aksara : A Forgotten Chapter, P. 36 and P. 85).

Lastly we may note that कृष्ण is ' पुरुष ' or the Highest Principle and yet at the same time He is called a विभूति as " वासुदेव " a member of the वृष्णि-family. So, " वासुदेवः सर्वम् " (VII. 19) should mean " पुरुषः or कृष्णः सर्वम् " and वृष्णिना वासुदेवोऽस्मि (X. 37) would mean " वृष्णिना कृष्णोऽस्मि " वासुदेव being a patronymic of कृष्ण. Though कृष्ण is identified with पुरुष, the author could not but name him as a विभूति when a विभूति-list was to be given. This need not mean that कृष्ण is like प्रह्लाद, धनञ्जय, मेघ, हिमालय, स्कन्द, इन्द्रायति and others, e. g., राम. The fact that राम is not described as विष्णु but only as a विभूति also shows that कृष्ण is identified with पुरुष, but not with विष्णु. Even the अवतारवाद in the गीता (IV. 1-8) would mean

अवतारः of पुरुष, rather than of विश्व.

(6) व्यास—already mentioned in X. 13.

C. V. Vaidya: "Finally, मुनीनामप्यह व्यासः does not place व्यास among ऋषिः as post-Vedic literature does (So the Gītā must be placed in the वेदांग-period about 1400-1200 B. C. near to the Upanisads than to पाणिनि)".

(7) उद्यनस्—The nom. sin. would be उद्यना, as pointed out by Rajwade.

38. (1) नीति—Cf. यत्र योगेश्वरः कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः ।

तत्र श्रीविजयो भूतिर्भुवानीतिर्मतिर्मम ॥ (XVIII. 78).

(2) गुह्यानाम्—of the people who have to keep secrets.

(3) मौनम्—तास्माद्भाषणः पाण्डित्यं निषिद्धं वाक्येन तिष्ठासेद्भाष्यं च पाण्डित्यं च निषिद्धाय मुनिरमौनं च मौनं च निषिद्धाय भाषणः । (Br. Upan. III. 5. 1). This Śruti is explained in Bra. Sū. III. 4. 50—अनाविष्कुर्वन्नन्वयात्. 'Silence' is prescribed for a गृहस्थ मुमुक्षु.

39. (1) भूतानां बीजम्—This refers to the Lord or पुरुष putting his seed into the Brahman which is the योनि of whom all beings are born. We have already explained this.

(2) न तदस्ति विना यत्स्यान्मया भूतं चराचरम् ।—This may mean that if the Lord were not to perform his part as the father in the creation of beings, the beings could not come into existence.

We have already noticed the Sūtra about this creation of beings—ऋषिः, चराचरपद्मवामयस्तु स्यात्तद्व्यपदेशो माकृतकत्वावनावित्वात् (Bra. Sū. II. 3. 16) After describing the creation of the (inanimate) world from Brahman by the order of आकाश, वायु, etc., the Sūtrakāra says that the statement that both animate and inanimate world is produced from Brahman (and returns into Brahman) is to be understood in a secondary sense (माकृत), because the animate world (चर = souls) exists on account of the existence of It. Vide our Note on IX. 10.

(3) निरात्मकं शून्यम्—शाङ्करं भाष्य—Śankara has in his mind perhaps the Buddhist Nihilism (शून्यवाद) and also his

Vedānta theory that ब्रह्म is the अधिष्ठान (substratum) of the world, just as the rope is the substratum of the serpent.

40. (1) उद्देशतः—शुकर—एकदेशेन—Only one part of the total number of विभूतिसु. This is exactly the old sense of “उद्देश”.

(2) For विभूति and विस्तार vide Notes above.

41. (1) यद्यद् विभूतिमस्तत्त्वं.....If this rule be applied to the Rgvedic deities, they will be only विभूतिसु of the Lord.

(2) This shows the comprehensiveness and catholicity of the Gītā. The Gītā is the only book in Hinduism which keeps the door open to admit views and doctrines which may rise subsequent to the Gītā.

(3) तेजोऽसृजन्मवम्—Cf. मन्वैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः—XV. 7.

42. (1) In verse 17 Arjuna wanted to know the विभूतिसु of the Lord, because he thought “One can know the Lord by meditating upon the Lord’s manifestations”.

The purpose of this verse (42) seems to us to advise Arjuna to give up that method and to recommend to him the other method which requires only a short and simple knowledge as contrasted with the detailed description of the विभूतिसु which must be known if Arjuna was to follow his own method. In this way the author of the Gītā criticises a method of meditation current in his days after explaining and perhaps modifying it.

(2) The simpler method of knowing the Lord is that though each विभूति is an अंश of the Lord, the entire world is only one part (अंश) of the Lord, and the Lord is much more than the world but unmanifest. The Lord exists sustaining (विष्टव्य) this world by only one part of Him. We have already explained how this verse means that पुरुष is transcendent. Vide Notes *supra*.

Having this verse in view Dr. Bhandarkar writes :—
“The immanence of God constitutes what is called in the west Pantheism. This idea is very prominent in the Upanisads. But with the immanence of God is associated

his transcendence also, as stated in the Vedantasutras II. 1. 27 ”.

But Dr. Bhandarkar did not realize that पुरुष was, in the Gītā and the Earlier Metrical Upanisads, said to be higher than Brahman or the Aksara the निराकार aspect of Brahman which is the cause of all beings “*पादादस्य दिशा भूतानि त्रिपादस्यावृत दिशि*”, which Sankara quotes in his commentary on this verse and which is remembered by Dr Bhandarkar while giving the above opinion, is discussed in Bra Su I 1. 25-26 And Sankara in his भाष्य on Bra. Su. I 1. 24 quotes a predecessor who held that गायत्री which is one पाद only of पुरुष who is चतुष्पाद is itself ब्रह्मन् (साक्षादेव गायत्रीशब्देन ब्रह्म प्रतिपादने ..) This would mean that the अश्व of कृष्ण referred to in X 42 is only ब्रह्म and कृष्ण is higher than that अश्व, being himself अश्विन्

We may suggest that X. 42 teaches a doctrine in harmony with the Gītā's doctrine of the relation of ब्रह्मन् (the योगिनि) and पुरुष (the बाह्य of all beings) and that a predecessor of Sankara had held a similar view We must repeat our view that each Adhyāya of the Gītā has its own particular philosophical view (प्रक्रिया—a method of explanation) of the अद्वैतवाद, and that the author (or compiler) never intended to give the same प्रक्रिया or the same rigid view of the minor details of his system in all the Adhyāyas

For a logical discussion of अश्व of ब्रह्मन् or पुरुष vide Brahmasutra II 1 26-27—*कृत्स्नप्रसक्तिर्निर्वयत्वशब्दकोषो वा* (Sutra 26) and *श्रुतेस्तु शब्दमूलत्वात्* (Sutra 28)

We may conclude our Notes on this Adhyāya by referring to the importance of this Adhyāya as emphasised by C. V. Vaidya He holds “that the Gītā is later than the 13 old Upanisads and hence the higher limit for its date may be taken to be 1900 B C, the date of वैश्व पनिषद् fixed by Tilak. To fix the lower limit we have certain

Vedanta theory that ब्रह्मन् is the अधिष्ठान (substratum) of the world, just as the rope is the substratum of the serpent.

40 (1) उद्देशत — इकर — एकदेशेन — Only one part of the total number of विभूतिसु. This is exactly the old sense of “ उद्देश ”.

(2) For विभूति and विस्तर vide Notes above.

41 (1) वदद् विभूतिमस्तत्त्व If this rule be applied to the Rgvedic deities they will be only विभूतिसु of the Lord.

(2) This shows the comprehensiveness and catholicity of the Gītā The Gītā is the only book in Hinduism which keeps the door open to admit views and doctrines which may rise subsequent to the Gītā

(3) तेजोऽश्रमवद् — Cf. मयैवांशो जीवन्मूर्त सनातन — XV 7.

42 (1) In verse 17 Arjuna wanted to know the विभूतिसु of the Lord, because he thought ‘ One can know the Lord by meditating upon the Lord’s manifestations ’

The purpose of this verse (42) seems to us to advise Arjuna to give up that method and to recommend to him the other method which requires only a short and simple knowledge as contrasted with the detailed description of the विभूतिसु which must be known if Arjuna was to follow his own method In this way the author of the Gītā criticises a method of meditation current in his days after explaining and perhaps modifying it

(2) The simpler method of knowing the Lord is that though each विभूति is an अंश of the Lord, the entire world is only one part (अंश) of the Lord, and the Lord is much more than the world but unmanifest. The Lord exists sustaining (विद्मन्) this world by only one part of Him We have already explained how this verse means that पुरुष is transcendent Vide Notes *supra*

Having this verse in view Dr. Bhandarkar writes —
‘ The immanence of God constitutes what is called in the west Pantheism This idea is very prominent in the Upanisads But with the immanence of God is associated

his transcendence also, as stated in the Vedantasūtras II. 1. 27 ”.

But Dr. Bhandarkar did not realize that पुरुष was, in the Gītā and the Earlier Metrical Upanisads, said to be higher than Brahman or the Aksara the निराकार aspect of Brahman which is the cause of all beings. “ पादोऽस्य विश्व भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि ”, which Sankara quotes in his commentary on this verse and which is remembered by Dr. Bhandarkar while giving the above opinion, is discussed in Bra. Sū. I. 1. 25-26. And Śankara in his भाष्य on Bra. Sū. I. 1. 24 quotes a predecessor who held that गायत्री which is one पाद only of पुरुष who is चतुष्पाद is itself ब्रह्मन् (साक्षादेव गायत्रांशश्चेन ब्रह्म प्रतिपाद्यते...). This would mean that the अंश of कृष्ण referred to in X. 42 is only ब्रह्म and कृष्ण is higher than that अंश, being himself अंशिन.

We may suggest that X. 42 teaches a doctrine in harmony with the Gītā's doctrine of the relation of ब्रह्मन् (the योनि) and पुरुष (the बाह्य of all beings) and that a predecessor of Sankara had held a similar view. We must repeat our view that each Adhyāya of the Gītā has its own particular philosophical view (प्रक्रिया—a method of explanation) of the अद्वैतवाद, and that the author (or compiler) never intended to give the same प्रक्रिया or the same rigid view of the minor details of his system in all the Adhyāyas.

For a logical discussion of अंश of ब्रह्मन् or पुरुष vide Brahmasūtra II. 1. 26-27—कृत्स्नप्रमक्तिर्निरवयवत्वशब्दकोपो वा (Sūtra 26) and भूतेस्तु शब्दमूलत्वात् (Sūtra 28).

We may conclude our Notes on this Adhyāya by referring to the importance of this Adhyāya as emphasised by C. V. Vaidya. He holds “ that the Gītā is later than the 13 old Upanisads and hence the higher limit for its date may be taken to be 1900 B. C., the date of मैथिल्य-पनिषद् fixed by Tilak. To fix the lower limit, we have certain

statements in the विभूति chapter (X) which must be taken to be a part of the present Gītā being looked upon as a later addition. We are not, therefore, taking our stand on a portion of the Gītā which may be taken to be its oldest part. There is also further proof that it formed part of the Gītā as it was before the recaster of MBh., because he has copied it, though not cleverly, in the Anugītā”.

We agree that if we can fix the date of this Adhyāya, it may help us in fixing the lower limit of the Gītā, but we have doubt about the interpretation and the statements (like चत्वारः मनवः, मासाना मार्गशीर्षेऽहम्, etc., etc.) given by Vaidya, on which he basis the date of the Gītā, as we have already said.

The विभूति अध्याय and विश्वरूपदर्शन अध्याय may have been suggested to the author by the पुरुषसूक्त and such texts of the Upanisads as षोडशकलाविद्या. The correspondence of X. 41 to the verses of the पुरुषसूक्त is noteworthy. The philosophical view of X. 41 though in harmony with the philosophical doctrine of the other Adhyāyas would present a stage earlier than that of the latter, while the Puranic mythology of this Adhyāya though much earlier than the known Purānas would at least make C. V. Vaidya's conclusion doubtful.



Adhyāya XI.

Introduction.

About the genuineness of this Adhyāya we may make a note here. The originality of this Adhyāya has been doubted by several scholars Tilak argues that the विश्वरूप दर्शन incident must have been there in the original Gitā because it has been copied four times in MBh., once ineffectually to वृतराष्ट्र, next to उच्यते again by नारायण to नारद and by राम to परशुराम

C. V Vaidya arguing about the Gitā as a whole says that the first or original work 'Jaya' of Vyāsa may have contained the germ of the Gita, but वैशम्पायन's भारत, we are sure, contained the Gitā as it is today, because the विश्वरूपदर्शन incident an original and grand idea of the Gita was copied by Sauti thrice in his MBh and because that incident is given in the middle of the Gitā (C. V Vaidya, *History of Sanskrit Literature, Vol I, Section IV, P 38*).

Lately Rudolph Otto has expressed a view about the original Gitā (Die Urgita) according to which Adhyāya XI is the original part of the Gita

According to Rudolph Otto Die Urgitā consists of the Gitā I II. 1-13, 20, 22, 29-37 X 1-8 XI 1-6, 8-12, 14, 17, 19-36, 41-51 XVIII 58-61, 66, 72, 73 Otto thinks that if we read these sections in this connection we feel no interruption

A glance at the portion which Rudolph Otto calls Die Urgitā will show that it consists of (i) the description of the arrays of the two armies of पाण्डवस and कौरवस and the expression of Arjuna's peculiar mood of agony (i e Bha. Gl. I. II 1-13), (ii) the dialogue in which Kṛṣṇa consoles Arjuna with old, mysterious sayings about the indestructibility of "those whom, Arjuna believes he can and must destroy"

(Bha. Gl. II 20-30, which, Rudolph Otto thinks, is referred to by अथात्म in Adh. XI. 1), (iii) Kṛṣṇa's appeal to Arjuna's martial honour (Bha. Gl. II 31-37), and (iv) what he thinks to be the most important feature of the Uṛgītā which, according to him, consists of (a) Kṛṣṇa's " Supreme utterance " (X. 1) and (b) Kṛṣṇa's revelation to Arjuna that what is now happening is not the work of man and proceeds not from the human will, but is the Deed and Will of the Eternal God of Destiny Himself, Who decides and ordains all things, and Whom Arjuna must obey as His " tool " (XI 33 ' Be thou naught but My tool "). Besides the argument of the consistency and self-sufficiency of this much portion of the Gīta Rudolph Otto gives other arguments based upon the poetical and epical propriety of Adhyāya XI and the similarity of विश्वरूपदर्शन to the दर्शन which Duryodhana has during Kṛṣṇa's visit to him as a messenger of Arjuna.

It will be seen that Rudolph Otto's second section of the original Bhagavadgīta which he takes as referring to the indestructibility of those whom Arjuna believes he can and must destroy really deals with the indestructibility of the individual soul in general and not with those he can kill, but those he has undertaken to destroy and is now unwilling to destroy. Rudolph Otto's other arguments based upon his interpretation of Adhyāya XI will be considered by us in our Notes on the verses of Adhyāya XI.

Here we may briefly state our interpretation of Adh. XI. We hold that Adh. XI presents one more aspect of योग " Disinterested Performance of one's Duties " and that this aspect is called विश्वरूपदर्शनयोग—an aspect of योग based upon a vision of the Lord's विश्वरूप a Universal Form, after seeing which a man would be convinced that he is only a tool of the Lord and will therefore do his duties disinterestedly. In our opinion this Adhyāya (XI) cannot be combined with Adhyāya II as done by Rudolph Otto because the सारयोग is a different aspect of योग and an

independent one. Moreover, विश्वरूपदर्शन is no doubt granted by the Lord to Arjuna but it can similarly be granted to any other man with similar devotional temperament (XI. 54, 52-53)

One more interesting point about Adhyaya XI particularly is that it supplies the metrical test for the date of the Gītā. Tilak has shown that the verses of Adhyāya XI have eleven letters, without restriction of short and long, of the त्रिष्टुप् metre of Vedic times. C. V. Vaidya also emphasizes the fact that the longer-metred verses of the eleventh chapter do not follow the ण restrictions of classical verse given by Pingala but they follow the Vedic rule of number of letters only. He also says that it is more proper to hold that the author of the Gītā had no idea of making his verses appear like Vedic verses, but he wrote in times in which the Vedic metre was still in vogue and the classical restriction had not yet arisen (C. V. Vaidya, History of Sanskrit Literature, Vedic Period Vol. I, Section IV, P. 44)

1-2 (1) Arjuna here (XI 1-4) gives a summary of what he has heard in the immediately preceding Adhyāya or Adhyayas. But Rudolph Otto says that this summary of Arjuna is in fact a critical canon for what has already appeared in the original Text, and what (on the other hand) cannot have been included therein.

This is, in our opinion, a wrong standard of criticism because Adhyaya XI is not the last Adhyaya in the Gītā nor does Arjuna say that he is summarizing all that he has heard in all the preceding Adhyayas. It is wrong to suppose that only the mystic vision of Adhyaya XI had made Arjuna determine to fight unless we are told anywhere even in the Mahābhārata or in a Purāna that Arjuna had fought immediately after seeing the विश्वरूप of the Lord.

Secondly, if 'परम वच' 'supreme utterance' in Adhyāya

X. 1 and also in XI. 1 is to be taken as Kṛṣṇa's final advice to Arjuna, we have similar expressions elsewhere also in the Gītā, e. g., XIV. 1, and (परं भूयः प्रदक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञानमुत्तमम्) and IX. 1 (शुद्धतम ज्ञानम्...); and also in VII. 1-2 which states a ज्ञान after knowing which nothing remains to be known.

Thirdly, it is quite possible that XI. 1-4 refers to the teaching of Adhyāya X, but how can XI. 1-4 be said to be also a proof of the fact (?) that X. 1-8 is directly connected with Adh. II. 37? Rudolph Otto would answer that अघ्यात्मम् (XI. 1b) refers to the indestructibility of the true self stated in II. 37 and that भूयः in X. 1 means in addition to what was told in II. 37. But this, again, is wrong, because भूयः in X. 1 can only mean in addition to what Arjuna was told in Adh. IX, which is stated though Adh. VII (v 2) was intended to be final (यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽप्यज्ज्ञातमवशिष्यते). Cf. भूयः in Chā. Upa. VI. 5-15. And about " अघ्यात्मं वचः " it is not proved that only II. 37 can be called अघ्यात्म वचः and not what has preceded Adhyāya XI, e. g., the teaching in Adh. IX and X. It is not safe to translate अघ्यात्मम् (शुद्ध वचः) as ' (the secret) of the true self ', since it generally means ' metaphysical or spiritual teaching in general '.

Now, as regards the contents of the summary :—

Only verse 2 summarizes what Arjuna has already heard. Arjuna first thanks the Lord for telling him a very secret doctrine which was in those days called अघ्यात्म and he says that his bewilderment has disappeared by now. As to why his bewilderment has disappeared, he tells that it is because he has heard two things, viz., (i) the appearance and disappearance of beings from the Lord (स्वच्छः) and (ii) the eternal great form (महात्म्य) of the Lord. In our opinion verses 1, 3 and 4 do not summarize what Arjuna has already known from the Lord. Verses 3 and 4 refer only to the महात्म्य ' the great form ' of the Lord which Arjuna now wishes to see (after having heard about it from the

Lord) and which the Lord shows him in the sequel

(1) We have already stated that अघ्यात्मपरिहृय वच must refer to the general metaphysical doctrine stated in Adhyayas IX and X and not to the indestructibility of the soul mentioned in Adhyaya II

(11) 'भवाप्यवो' (v 2 a) is taken by Rudolph Otto as referring to the existence and passing away', viz, 'the passing away of the bodies which come and "go" and to their asu the mere life-force' and the existence' as 'the true Being which is at the same moment indestructible Being and which exists for the spiritual bearer of the body himself" Thus, 'भवाप्यवो' in XI 2 refers according to Rudolph Otto to verses like 22 in Adhyaya II only (वासांसि जीर्णानि यथा विहाय) In our opinion Arjuna refers to the fact that the Lord has told him that all beings appear and disappear from and into Him in Adhyāyas IX and X (Vide our Notes on IX 4, 5, 7 10, also X 4-6, 39—the Lord is the बीज of all beings)

(12) Again, according to Rudolph Otto 'महात्म्य refers to the great God and His Majesty as being that of Ivara about which (महात्म्य) the "supreme utterance" viz from Whom everything arises was proclaimed in IX 1-8 (Rudolph Otto The Original Gita, PP 139-140) We have suggested that महात्म्य is the great form which Arjuna seeks to see now and about which he has heard from the Lord (पद्मेतत्पद्मत्वं in v 3), as explained by us in our Notes on IX 4-5 and X 42

(13) Lastly, Rudolph Otto interprets XI 1-2 as telling us what Arjuna has not heard from the Lord and hence what should be taken as interpolated into the Original Gita He writes "But he {Arjuna} does not admit having received from Kṛṣṇa either *Sāṃkhyā* Yoga or *Bhakti*-doctrines, nor any others and any such interpolations as were added are at once condemned as being later insertions this wholly schematic recapitulation in Arjuna's (Ibid, P 140)

In our opinion this judgement of Rudolph Otto shows how a critical scholar stands in danger of being misled by his own personal views Arjuna never tells in XI 1-2 that he has never been told anything else by the Lord in the preceding chapters he rather enumerates only those things by knowing which his infatuation (मोह) has disappeared (partly) and he feels a relief as it were

So, we may conclude that in XI 1-2 there is nothing to support Rudolph Otto's theory about the Original Gita

(2) अध्यात्मसहितम्—Sankara—आत्मानामविवेकविषय वच Cf अध्यात्मविद्या विद्यानाम् (X. 32) Here the word 'अध्यात्म' seems to have been used in a different sense from that in Adh VIII 3—स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते

(3) परम गुह्यम्—This may refer to राजगुह्य 'the great secret' in IX 1 and in the title of Adhyaya IX, and परमगुह्य अध्यात्म वच may refer to the teaching of Adhyayas IX and X

(4) भय मोहा विगता मन—This may mean that partly at least अर्जुन's bewilderment has been removed Cf नद्यो मोह स्मृतिरुत्था स्वप्रसादानयाच्युत । दिष्योऽस्मि गतसदह करिष्ये वचन तत्र ॥ (XVIII 73) In XI 1 the author does not expect Arjuna to start fighting, while in XVIII 73 Arjuna is immediately to start the war XI 1 must be interpreted in connection with verses 2-4 of the same Adhyaya

(5) भूतानां भवाप्ययौ are described in VII 4 15, VIII 16-21 IX 4-8, X 6 8, 20

(6) 'विस्तरात् शुद्धौ' is quite proper because अर्जुन has had sufficient instruction on this subject, particularly in IX. 4-8

(7) 'त्वत्'—This should be construed with भवाप्ययौ rather than with शुद्धौ The origin and disappearance of beings from and into the Lord (and His Prakṛti) are mentioned in IX 4-8 and, again, in the विश्वरूपदर्शन Arjuna sees them taking place in the Lord (Cf मम देह in XI 7, तव देह in XI 15)

(8) महात्मनो वि चाप्ययम्—The unchanging great form

(विश्वरूप) of the Lord—Vide our Notes on IX. 4-8 and X. 42. 'महात्म्य' may refer to the fact that the beings are and are not in the Lord and the Lord is and is not in the beings, i. e., the Lord is both immanent and transcendent; and this ultimately means that कृष्ण or पुरुष is higher than ब्रह्मन् the निराकार aspect which is the direct source of beings, and this great form of the Lord is called योग in IX. 5 and that is the form which Arjuna will see (XI. 3-4, 8) In XI. 41 the विश्वरूप is called the Lord's महिमन् 'great form'.

The word 'अम्वय' seems to make it clear that 'महात्म्य' does not simply mean 'glory' (e g., that stated in IX. 2-3, 14), but it means an eternal great form.

3. (1) एवमेतद्यथात्थ स्वमात्मान परमेश्वर—This may refer probably to X. 42—विष्टम्याहमिदं कृत्स्नमेकाशेन स्थितो जगत् । and to IX. 5—न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् (Cf. द्रष्टुमिच्छामि ते रूपमैश्वरम्—in 3B)

(2) रूपमैश्वरम्—This is the विश्वरूप, it is also called 'योग'. Cf. योग in IX. 5, X. 7. Cf. योग in योगेश्वर in v. 4c.

Arjuna was told that he could see the ऐश्वर्ययोग the Divine All-form of the Lord (IX. 5, which is referred to in X. 7) and so he has a desire to see it (XI. 3)

(3) ऐश्वरम्—Sankara—वैष्णवम् But it is noteworthy that the Gītā nowhere uses the word "वैष्णव". On the contrary the word ईश्वर is often used in Classical Sanskrit for God Siva; and the Gītā uses the expression ऐश्वर्य for the form belonging to Kṛṣṇa who is identified with पुरुष rather than विष्णु.

(4) 'पुरुषोत्तम' is a special term for the Lord in नारायणीयाख्यान (MBh. XII 343-352). Its use (three times) in the Gītā belongs to a period preceding the rise of the पाञ्चरात्र School, as can be seen from the philosophy of the Gītā and the नारायणीयाख्यान.

4. (1) मन्वये यदि तच्छस्य मया द्रष्टुमिति प्रभो—This query of Arjuna to the Lord is quite in keeping with the atmosphere of the Upanisads, in which a philosophical truth was

not revealed to a pupil for many years till the pupil proved his अधिकार (religious fitness to be the recipient) or was first revealed only in an indirect way and was later on taught directly after testing the fitness of the pupil. The query is not at all based upon Arjuna's fear of seeing it. Cf न तु मा शक्यमे द्रष्टमनैव स्वच्छुषा in v 8 and also 47-48 and 53-54. It is only as a special favour that the Lord shows His All-form so easily to Arjuna (मया प्रसङ्गेन तवाङ्गुनद रूप पर दक्षितमामयोगात्—v 47)

(2) योगेश्वर—This योग would appear to be the योग in v 8 and योगेश्वर may be interpreted as the Lord of the विश्वरूप. Some scholars have interpreted योग as wonderful power of the Lord and they would explain योगेश्वर as the Lord of wonderful power.

But the Gītā uses the word योगेश्वर " thrice and the word योग in so many places. It also uses ' योगिन् ' for the Lord in X. 17. In XVIII 75 सञ्जय says that he heard योग directly from योगेश्वर कृष्ण Who was telling it Himself, and in XVIII 78 Glory, Victory Prosperity and Moral Conduct are assured if and where योगेश्वर कृष्ण and धनुषर पाय are together. So, we suggest that योगेश्वर means the Lord of the various योगs or aspects of the योग which form the central teaching of the Gītā. In Adh XI a special aspect of the योग Disinterested Performance of one's Duties is taught and that aspect is based upon the विश्वरूपदर्शन which means the realization of the fact that everything which happens in the world is due to the Lord's own Will and Deed and man is naught but the Lord's tool (निमित्तमात्र भव स-यत्ताचिन्) योग which the Lord wants Arjuna to see (XI 8), which Arjuna wishes to see (XI 3-4) and which finally the Lord shows to Arjuna (XI 9) is this योग and it is in a way identical with the Lord's विश्वरूप by seeing विश्वरूप one can see (not merely hear) this (aspect of) योग.

(3) Sankara explains योगेश्वर as योगिनः योगा तेषामीश्वरो योगेश्वर. But in XVIII 78 he explains the same word as योगेश्वर.

सर्वयोगानामिभरस्तत्प्रभवत्वात् सर्वयोगबीजश्च कृष्णो यत्र. Here Sankara seems to take योग in योगेश्वर as the different योगs, i.e. 'साराङ्गयोग, भक्तियोग, कर्मयोग, ध्यानयोग or the eighteen योगs which form the titles of the eighteen Adhyāyas of the Gita

5-6 (1) मे रूपाणि—Arjuna actually sees many रूपs of the Lord. It is not that he sees one विश्वरूप of the Lord, in which he sees चराचर जगत् (v 7), so that मे रूपाणि might mean that ' all the चराचर रूपs which अर्जुन sees belong to the Lord ' As we shall show below, Arjuna sees many रूपs of the Lord Himself. Vide Notes on v. 19

(2) वर्णं—Cf. दीप्तमनेकवर्णम् in v. 24 Tilak points out that भादित्यs are क्षत्रियs, मरुद्गणs are वैश्यs and आश्विनौ are शूद्रs. A वर्णव्यवस्था (caste-system) exists also among the gods (MBh. XII 108) But vide our Notes on v. 19.

(3) Verse 6 seems to modify the Vedic conception of Vedic deities, perhaps for the first time in the history of our religion The Lord tells Arjuna that these deities are His forms (मे रूपाणि in v. 5) and are to be seen in His body (मम देह in v 7) Cf एक सदिशा बहुधा वदन्ति.

(4) अदृष्टपूर्वाणि and अश्रयाणि—Not only the Vedic deities but many more wonderful things can be seen in the body of the Lord

7 (1) सचराचर जगत्—This verse seems to explain the Upanisadic Srutis which say that the entire world is produced from पुरुष or ब्रह्मन् e g Cha Upa. VI 3 (सदेव सौम्येदमग्र आसीत् एकमेवाद्वितीयम्).

(2) यश्चान्यद् द्रष्टुमिच्छसि—Sankara—यश्चान्यद्भवपरात्मयादि यच्छङ्कते ' यद्राजयेम यदि वा नो अवेयु ' इति यदवोचस्वदपि द्रष्टुं यदीच्छति । Sankara bases his explanation not only on II 6 but also on XI 26 27, 28 Arjuna sees the जगत्, i.e. the continuation as well as the destruction of the world, both being done by the Lord Himself, and thus realizes the truth of यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते येन जातानि जीवन्ति य प्रदत्तमिदमिदं विदुः (Tai. Upa III 6) This conception of beings seems

to be the philosophical basis of that aspect of योग 'Disinterested Performance of one's Duties, which is the teaching of this particular Adhyāya

8 (1) दिव्य ददामि ते चक्षु — Cf ददामि बुद्धियोग त येन मामुपयान्ति ते (X 10) What is really important is not बुद्धियोग or दिव्य चक्षु (what the Lord gives His devotees) but the very fact that He gives (ददामि) of His own accord Cf. तेभामवानुक्ता यम् in X 11 and मया प्रसन्न in XI. 47. Grace of God is the Doctrine taught here.

(2) योगम्—Sankara—योगशक्यतिशयमित्यर्थं .

9 (1) महादेवेश्वर —Vide योगेश्वर *supra*

(2) हरि—This name which later on belongs to Visnu occurs only once again in the Gītā (XVIII 77—हरे) The word हर is not known to the Gītā

10 (1) Dr Bhandarkar is right in pointing out that the idea of this verse is as old as the पुरुषसूक्त (RV X. 90), and that God's having eyes everywhere, faces everywhere, arms everywhere and feet everywhere is expressed in RV X 81 3 "This verse (XI. 10) is repeated in Sve. Upa. III 3".

(2) Rajwade writing on the Gītā's conception of God and basing his opinion on these verses ridicules the doctrine of the Gītā by substantially saying that the God of the Gītā is a great number of human beings put together From this judgement of his he concludes that the Gītā is a work neither of a great poet nor that of a great philosopher.

(3) दिव्यानेकोद्युधम्—Rajwade objects to this form and points out that this compound ought to be उद्यतनेक-दिव्यायुधम् He means that the poet-author of the Gītā could not frame a good correct compound even

11 (1) दिव्यमास्वाभ्यर्षणम् etc —Can we take this as indication of idol-worship in the days of the composition of the Gītā ?

(2) विश्वतोमुखम्—Vide Note on X 33 We know from

the Gita itself that the वेदान्तप्रक्रिया (viz, that of विशतोमुखः ईश्वर.) of Adh. XI is only one of the several प्रक्रियाः (Vide IX. 15—एकत्वेन पृथक्त्वेन सर्वथा विशतोमुखम्).

12. (1) महात्मनः is explained by Śankara as विश्वरूपस्य. So, Śankara's interpretation of महात्मनः supports our interpretation of महान्त्वम् in XI. 2.

(2) We may note here that in our opinion Bra Sū III. 2. 15-19 present a Pūrvapakṣa holding that Brahman which is अरूप must be looked upon as being like the Light, otherwise the conception of अरूप (= निराकार) महान्त्वम् would be futile or the Srutis and Smrtis which describe Brahman as a luminous entity will be meaningless (प्रकाशवशावैश्वर्यात्—Sūtra III. 2. 15). In our Interpretation of the Brahmasūtra we have suggested that आह च तन्मात्रम् (Sūtra 16) means that the Sruti declares महान्त्वम् to be only प्रकाश (तद् must refer to प्रकाश in Sūtra 15), and that Sūtra 18 (अन एव चोपमास्यैकान्दिवत्) probably refers to Bha Gī. XI. 12 (the present verse). We have also shown that अम्बुवदग्रहणाच्च न तथात्वम् (Sūtra III. 2. 19) is the Siddhānta in which the Sūtrakāra says that though Brahman is like प्रकाश, it is not of the nature of प्रकाश (न तथात्वम्) because the प्रकाश can be reflected into the water, but Brahman cannot be (though it is omnipresent) Vide our Interpretation of Bra Sū., Vol. I So the Sūtrakāra does not seem to accept the complete implication of the view in Bha. Gī. XI. 12 or seems to interpret XI. 12 in his own way, thus differing from others who interpreted XI. 12 in a different way.

13. (1) प्रविभक्तम्—Cf यावदिकारं तु विभागो लोकवत्—Bra Sū. II. 3. 2. This Sūtra means: There are as many divisions of Brahman as there are effects of Brahman, just as there are as many divisions of a lump of gold as there are ornaments made out of it (लोकवत्). So प्रविभक्तम् in this verse and अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमित्यत्र च त्वित् in XIII. 16 should be

interpreted in the light of विभाग in the Sūtra quoted here.

(2) How the One becomes many or the Infinite becomes finite is a mystery. The author of the Gītā here makes an effort to explain this mystery to ordinary people. He seems to be satisfied if any how the ordinary people are made to believe that the diversity of the world has proceeded from Unity, by creating an impression on their mind. To put an abstract truth in a very popular language is the task which the author has attempted here. And it must also be remembered that this Adhyāya gives only one out of the several प्रक्रियाs or methods of explanation which the Gītā puts forth for persons of different temperaments.

14. According to Rudolph Otto Arjuna was overawed and submitted himself to the Lord.

15. (1) भूतविशेषसंघान्—Sankara, Rāmānuja (प्राणिविशेषाणां संघान्) and Madhusūdana Sarasvatī do not explain the भूतविशेषs. We suggest that भूतs were beings who received worship from people Cf. IX. 25

यान्ति देवव्रता देवान् पितृभ्यामित्ति पितृव्रताः ।

भूतानि यान्ति भूतेषु यान्ति मद्याजिनोऽपि माम् ॥

Both XI. 15 and IX. 25 mention देवs and भूतs.

(2) कमलासनस्थम्—Vide our Notes on VIII. 16. Sankara—
पृथिवीपथमध्ये मेरुवर्गिकासनस्थम् .

(3) कृपीन्—Sankara—वसिष्ठादीन् In X. 6 Śankara explains महर्षयः as भृशदायः. In X. 25 the Gītā itself says “ महर्षीणां भृशरहम् ”. Vide our Notes on X. 6

17. किरांदिन गदिन चक्रिणं च—Kṛṣṇa as Viṣṇu ? इन्द्र and वसु are not mentioned here. In our opinion the Lord appears to Arjuna here in the चतुर्भुज रूप only. So, we need not make the rather absurd assumption that in the विश्वरूप many hands seem to have गदाs and also many other hands seem to have चक्रs. Cf. XI. 46—किरांदिनं गदिनं चक्रदस्त-
मिच्छामि सर्वा द्रष्टुमह तथैव । तेनैव रूपेण चतुर्भुजेन सहस्रबाहो भव विश्वभूते ॥

Kṛṣṇa is also called विष्णु twice in this Adhyāya (verses 24 and 30). Vide our Notes on XI, 46 below.

18. (1) अक्षरम् and पुरुषः—It is clear from several passages in the Gītā (VIII. 3-4, XIV 27, XII. 1-6) that the निराकार and साकार aspects of the Reality are never identified in the Gītā. In the prayer of this Adhyāya Kṛṣṇa is said to be अक्षर, पुरुष, as well as वायुः, यमः, अग्निः, etc Vide XI. 37 (अक्षर), 38 (पुरुष), 39 (वायुः, यमः etc.) This statement being according to the peculiar method of a prayer, cannot prove that the Gītā identifies the two aspects of the Reality. On the contrary the Gītā distinctly places पुरुष higher than अक्षर. Vide Aksara · A Forgotten Chapter, P. 19.

(2) The importance of the verse lies in declaring Kṛṣṇa to be the Reality (त्वम् in 18d).

19. (1) इशिसूर्यनेत्रम्—Cf. पुरुषसूक्त and Mu. Upa. II. 1. 4 viz ,

अग्निमूर्धा चक्षुषी चन्द्रसूर्यौ दिशः श्रेत्रे वाग्विवृताश्च वेदाः ।

वायुः प्राणो हृदयं विश्वस्य पद्भ्या पृथिवी ह्यथ सर्वांतरात्मा ॥

Cf. रूपोपन्यासाच्च (Bra. Sū. I. 2 23) It seems that the author does not give here only one रूप of the Lord, but many रूपs, collecting them from various sources, पुरुषसूक्त, श्वेताश्वतर उपनिषद्, मुद्गक उपनिषद्, etc. Verse 19 gives the पुरुषरूप of the Mundaka Upanisad. Vide our Notes on verses 10, 17, etc. In fact the Lord has told Arjuna " to see His own many रूपs ", in पश्य मे पापं रूपानि शतशोऽथ सहस्रशः । नानाविधानि दिव्यानि नानावर्णाङ्गीनीनि च ॥ All the रूपs are divine and they are of diverse shapes (नाना आकृत्यानि च).

(2) तपन्तम्—Śankara—तापयन्तम्.

20—31 (1) इदमुग्र तव रूपम्—This may mean neither the सुदुर्भङ्ग रूप seen by Arjuna (v. 17), nor even any of the other रूपs, e g. those described in v. 16 or v. 19. It is a terrible form of the Lord, being one of the many forms the Lord wished Arjuna to see (in v. 5). It is only this रूप out of the several रूपs seen by Arjuna, that is seen also by some persons (लोकत्रय, दुरसहः, रुद्रs, आदित्यs—v. 20-22) besides Arjuna.

This रूप frightens Arjuna (v 23-25) The sons of धृतराष्ट्र, भीष्म द्रोण वन and other warriors do not seem to have seen it but they only enter the mouths of this terrible form (v 26-27) for their own destruction like moths falling upon a burning fire with great speed (v 28-29) Arjuna is anxious to know the meaning of this उग्ररूप particularly because he sees the scene described in v 26-27 (v 31) It is the प्रवृत्ति of Kṛṣṇa in this उग्ररूप (terrible form) चि', His devouring the heroes of the MBh war (v 26-29), which Arjuna wants to understand from the Lord (न च प्रजानामि तव प्रवृत्तिम्)

(2) As the heroes of the MBh war are mentioned in these verses (26-27) Rudolph Otto takes this Adhyāya as the most important part of the original Gītā We have already expressed our view on Rudolph Otto's theory

(3) विष्णु in 24 and 30 Vide Notes *supra* (also on Adhyaya X)

32 (1) कालारवि—Vide our Note on काल कल्पवृक्षम् in X The उग्ररूप is the कालरूप of the पुरुष Note that here the पुरुष himself performs the function of Śiva in the later Puranic mythology Similarly, the same पुरुष has also another form like that of the later conception of Viṣṇu (with चक्र गदा etc—verse 17 above) This should be marked as a peculiarity of the mythology of the Gītā

(2) लोकान् समावृत्तुमिह प्रवृत्त—The special feature of the उग्ररूप of the पुरुष An answer to " न हि प्रजानामि तव प्रवृत्तिम् "

(3) प्रवृत्त " reminds one of the fact that इन्द्र used to increase his body so often during his activity when he first visited लङ्का (Cf रामायण सुन्दरकाण्ड 42 31, 46 26 etc)

(4) इह—Sankara—अस्मिन् काले Can it not refer to the place where Arjuna saw the उग्ररूप as distinguished from the other places where the Lord showed Himself in other forms, two of which are described in v 16 and 17 respectively ?

(5) ऋतेऽपि त्वा न भविष्यन्ति सर्वे—All the warriors of the MBh. war were sure to die (न भविष्यन्ति) even without Arjuna, i. e., even if Arjuna would give up the fight and not kill them. They will be killed, because the Lord is killing them already (v. 33c.).—Rajwade notes that ' ऋतेऽपि त्वान् ' ought to be ' सर्व् ऋतेऽपि '.

33. (1) पूर्वमेव—Vide verses 26-27. Arjuna sees that the warriors of the MBh. are being killed before he has even decided to kill them. Cf मया हतासर्वं जहि—" You kill them whom I have myself killed"—v. 34.

(2) निमित्तमात्रं भव सव्यसाधिन्—This line explains the aspect of योग " Disinterested Performance of one's Duties " particularly taught in Adh XI.

Note Tilak's interpretation. He says :—If you kill the wicked, you are not committing any sin, because you are a निमित्त only ; the wicked must suffer because they are wicked (Tilak's Gitārahasya, Guj Ed. of 1917, P. 778)—It should also be noted that ' निमित्तमात्रम् ' does not imply fatalism, because the warriors whom Arjuna is asked to kill are to suffer for their own sins (पूर्वमेव निहताः—v. 33)

(3) सव्यसाधिन्—Sankara—वभिनापि हस्तेन शरणा क्षेपाद् सव्यसाची. लुब्धनेऽर्जुनः—Sørensen—" ambidexter ".

34. मा व्यथिष्याः—Do not be troubled at the idea that you have to kill them.—Sankara—येषु येषु येष्वर्जुनस्वाशङ्कतास्तान्पदिशति भगवान्मया हतानिति And then Sankara explains the cause of Arjuna's आशङ्का (suspicion) in a way to mean that Arjuna doubted his ability to kill द्रोण who was धनुर्वेदाचार्य and दिव्यास्त्रसंपन्न, भीष्म who was स्वच्छन्दयुत्यु and दिव्यास्त्रसंपन्न, etc. About द्रोण Sankara also says that द्रोण is Arjuna's गुरु, but about भीष्म, अयुध and कर्ण he does not point out that they (at least भीष्म and कर्ण) were closely related to अर्जुन. In our opinion Arjuna would have chosen even to die in a धर्मयुद्ध and would not have cared for a victory. The on-

cause of Arjuna's hesitation in killing द्रोण and others was his respect for them as गुरुs and as relatives.

35 (1) किरीटिन्—A name of Arjuna

(2) नमस्कृत्वा—Correct form would be नमस्कृत्य

(3) Vide Sankara's commentary (अत्र संज्ञयवचन सामि-
प्रायम् etc.) If there is any indication implied in कृत्वाञ्जलिः,
वेपमान and भीमघ्नान (नमस्कृत्वा) used by सञ्जय to express
Arjuna's state of mind, it is found in v. 41. Arjuna has
realized now that Kṛṣṇa is the Puruṣa and not a mere
यादव. We do not think that सञ्जय had any such suggestion,
as assumed by Sankara

36 स्थाने—Sankara gives two explanations In the
second one he concludes that ईश्वर is सर्वात्मा and सर्वभूतसुहृद्.
But the interpretation of स्थाने based upon the context would
be that the Lord is greater than ब्रह्मन्, He is the आदिकर्तृ.
He is अक्षर, He is पुरुष He is not merely कृष्ण the यादव
friend of Arjuna

37 (1) ब्रह्मण गरीयसे—ब्रह्मण seems to be abl. sing Sankara
takes it as gen. sing. and connects it with आदिकर्तृ—“ब्रह्मण
आदिकर्तृ” (हिरण्यगर्भस्यापि आदिकर्ता कारणम्) But this makes
“आदि” in आदिकर्तृ meaningless

(2) About अक्षर in 37d and पुरुष in 38a vide Notes
on v. 18 above

38 (1) ततम्—Sankara—ध्याप्तम्. We have explained it as
“created” (Notes on 11 17 VIII 22 and IX. 4)

(2) अनन्तरूप—The Lord has innumerable forms. Sankara
also says ‘अन्तो न विद्यते तव रूपाणाम्’.

39 (1) Note that the deities of the Rgveda are here
said to be nothing else but Kṛṣṇa, i. e., Kṛṣṇa is raised
to the status of पुरुष Vide Notes on XI 15

(2) Just as वायु is not the same as वन and अग्नि, अक्षर
(v. 37d) is not the same as पुरुष (v. 38a)

(3) प्रजापति—Śaṅkara—कश्यपादिः, पितामह = ऋद्धा and प्रपितामह = ऋद्धगोऽपि पिता.

40. सर्वं समाप्नोऽपि ततोऽपि सर्वः—'सर्वः' is a name of कृष्ण here. It is one of the thousand names of विष्णु.

41. महिमानं तवेदम्—Śaṅkara—विश्वरूपम्. Vide Notes on महात्म्यम् in XI. 2.

42. अभ्युत—A name of विष्णु.

43. पिता अग्नि—Note the various forms, as a son, a father, a friend, etc. in which God can be worshipped according to the Purāṇas, particularly in the Bhāgavata Purāna.

44. (1) वित्तेन पुनरथ सत्प्रेव सख्युः प्रियः प्रियावाः (अपराधं क्षमते एवम्). Vide Notes on VIII. 10 and IX. 14.

(2) प्रियः प्रियावाः—This उपमा though based upon the sentiment of love is not irrelevant as Tilak thinks it to be, because मक्ति means man's love for God as well as God's love for man. As to the other objection of Tilak about (प्रियः) प्रियावाः being an un-Pāṇinian combination, we say that there are so many un-Pāṇinian forms in the Gītā that one is forced to believe that the Gītā is pre-Pāṇinian. Moreover, Tilak says that we should read 'प्रियः प्रियाय' and understand it as प्रियः प्रियस्य. We suggest that this relation is expressed by सत्प्रेव सख्युः. 'प्रियः प्रियावाः' will be the best example of अगम्यमक्ति—XI 54.

45. भयेन च प्रश्वसित मनो मे—Arjuna's mind is troubled by the fear excited by the Lord's terrible form, and not by the fear of losing the war.

46. (1) तथैव and तेनैव चक्षुर्भुजेन रूपेण—(i) We have above suggested that Kṛṣṇa has shown Arjuna here (XI. 5, 17, 20-31) various forms of His. पश्य मे पापं रूपानि तत्ततोऽथ सहस्रतः (XI. 5)—This must mean that various forms were seen by Arjuna. Moreover, किरीटिनं गदिनं शक्तिं च (XI. 17) is here actually one of the forms seen by Arjuna. So, by तथैव and तेनैव चक्षुर्भुजेन रूपेण Arjuna refers to that form, as the one which he saw before seeing the Lord's उग्ररूप (v. 20 ff.). विषमूर्ते

and सहस्रबाहो refer to the उग्ररूप which Arjuna was still seeing. (ii) Sankara refers तत्रैव रूपेण चतुर्भुजन to the चतुर्भुजपुत्ररूपेण (iii) Rāmānuja- प्रसिद्धेन. (iv) Madhusudana Sarasvatī- उपसहस्र विश्वरूप पूर्वरूपेणैव प्रकटा भवेत्पर्यं । एतेन सदा चतुर्भुजादिरूपमर्जुनेन मगदधो दृश्यत इत्युक्तम् । But the Gītā nowhere says that Kṛṣṇa the son of वसुदेव had four arms and that He was always seen by Arjuna as such. Moreover if Arjuna had seen Kṛṣṇa with four arms, he would have recognized Kṛṣṇa as God and his apologising to Kṛṣṇa for having treated him as an ordinary गार्हव friend and having cut jokes with him (v. 41-42) would be out of place (v) Tilak does not seem to give any explanation (vi) Deussen also gives no explanation (vii) Garbe holds that v 46 proves the lack of careful consideration on the part of the author of the Gītā because till then Arjuna had seen Kṛṣṇa as only a human hero. He compares also v 51 with v 46 (viii) Hill and Rudolph Otto do not explain the point.

We suggest that the meaning of v 46 and 51 also must be and can be taken according to the very letter of the verses. Arjuna expresses a desire to see कृष्ण in a milder form (किरौटिन गदिन चक्रद्वस्तम् which is a चतुर्भुज form) which he had seen just before he saw the उग्ररूप. But since the Lord shows him only His human form (in v 51) we should conclude that Arjuna's request was not granted by the Lord. We also suggest that verses 52-54 give an explanation why the Lord does not show Arjuna His चतुर्भुज रूप once again.

(2) Tilak points out that the following verses of the Gītā are in the same metre i. e. each line has 11 syllables — XI 15-50 II. 5-8, 20, 22, 29 and 70, VIII 9, 10, 11 and 28, IX 20 and 21, XV 2-5 and 15. These verses are not governed by any rule about the गणः (groups of three syllables in any metre), so they cannot be sung, just as the classical metres called इन्द्रजा, उषेन्द्रजा, वज्रजा, दोषक, कालिनी etc. So, Tilak concludes that these verses are in

an *ārsa* metre which corresponds to the *त्रिष्टुप्* metre of the *Rgveda Samhitā*, and point to the great antiquity of the *Gītā*

47 (1) We believe इदं परं रूपं refers to the रूप which Arjuna has expressed a desire to see in v 46. It is not the उग्ररूप which Arjuna saw and which frightened Arjuna. Out of all the forms of the Lord (म रूपानि महत्तराः—XI 5) the चतुर्भुज रूप is the *supreme form*

(2) आत्मयोगात्—Sankara—आत्मन ऐश्वर्यस्य सामर्थ्यात्. But 'आत्मन योग' can only mean "ऐश्वर योग", e. g., in XI 8 which again, means ऐश्वर रूप (XI 3). Vide Notes on also X 7, 18, IX. 5. We do not think that योग and रूप are two quite different things. Here 'योग' should mean भक्ति (भक्तियोग) as is clear from v 48, 53. Kṛṣṇa is the Lord of भक्तियोग (the Path of Bhakti) so, owing to that योग. He has shown the चतुर्भुज रूप to Arjuna. The Lord means that it was not shown to Arjuna by way of a magic-performance, but as a reality, it is a part of His yoga.

(3) प्रसन्नोऽयम्—This word favours Rāmānuja rather than Sankara.

48 (1) The Lord seems to us to be offering an explanation to Arjuna as to why others are unfit to see the चतुर्भुज रूप and He would hence show Arjuna only His human form (v 50-51)

(2) न वेदवशाद्यद्यनैर्न दानेन च विद्याभित्तं तपोभिरथै । This is repeated in v 53. To us verses 48 and 53 seem to refer directly to तमेन वेदानुबचनन आह्वया विविदिषन्ति यदेन दानेन तपसाः नाशकेन—Br. Upan IV 4 22. It was possible to know Brahman by means of these means (वेदाध्ययन, यज्ञ, etc.), but it was impossible to see the Lord's form seen by Arjuna by those very means. तदन्वयेन does not mean that Arjuna could see it by these means (because Arjuna was shown it only by the Grace of God), but the Lord means that other people could not see it even with these means. The *Brahmasūtra* emphasizes the performance of यज्ञ, दान and

तपस् as a help to the knowledge of ब्रह्मन् in achieving Moksa (Vide our Interpretation of Bra. Su III. 4 26-27 and 34)—The Gita also does not reject यज्ञ, दान and तपस् as useless but prescribes them for the purification of men (XVIII 5)

(3) Verse 58 may at first sight appear to be a mere repetition of v 48 but in our opinion, v 48 explains why others (than Arjuna) are not entitled to see the चतुर्भुज रूप of the Lord while v 58 together with v. 59 prescribes the means by which others can also see the Lord in this form

(4) वेदाध्ययनैरेव यज्ञाध्ययनस्य सिद्धत्वात्, धर्मशाध्ययनग्रहण यज्ञविज्ञानोपलक्षणार्थम्—Sankara But, perhaps the compound ought to have been वेदाध्ययनयज्ञैः, “ वेदयज्ञाध्ययनैः ” showing only the style of the Gītā Cf यज्ञव ब्रह्मन् which is an ārya sandhi (Cf Rajwade)

49 तद्व मे रूपमिदम्—Sankara, तद्व चतुर्भुज शब्दस्य क्रमदापरम्—Can this be मानुषरूप (v 51)? If a Purana calls the चतुर्भुज रूप, ‘ मानुष रूप— should it not be post-Sankara ?

51 प्रकृतिं गत—’ an idiom ‘ I have regained my normal state of mind ’

52 (1) Sankara—दवा न त्वमिव दृष्टवन्तो न द्रक्षन्ति च ।—But the Lord rather explains why He does not again show it to Arjuna If He now shows it to Arjuna others must see it, since He would be doing His duties to Arjuna in that form

(2) वेदैः—Sankara—ऋग्यजु सामाथर्ववेदैश्चतुर्मितरपि—But the Gītā mentions only three Vedas (Bha Gī IX 17), just as the Upaniṣads do

(3) स्वया—Sankara—यज्ञेन पूजया वा

54 (1) भक्त्या स्वया—Vide our Notes on VIII 10 and IX 14 where we have quoted Mu. Upa III 1 8 and III 2 3-4. —But XI 54 does not go so far as Mu Upa. III 2 3 viz, यमेवैव यज्ञे तेन ह्यस्तस्यैव आत्मा विष्णुत तनु स्वाम् ।—The Lord did this Grace (of Mu Upa III 2 3) to Arjuna, as He Himself says in v 47 (यथा प्रमत्तेन तत्राहुर्मेव रूप पर दक्षिणमात्मयोगम् ।)

(2) भक्त्या अनन्यथा शत्रु द्रष्टुं च तत्त्वेन प्रवेष्टुं च—भक्ति here is the साधन भक्ति and it is a means to ज्ञान, as in XVIII 55 (भक्त्या मामभिजानाति)

(3) शत्रु, द्रष्टुं च प्रवेष्टुं च—Arjuna was actually following this Path before Kṛṣṇa revealed Himself to him Cf वद विद्यामह योगित्वा सदा परिचिन्तयन् (X 17) and द्रष्टुमिच्छामि त रूप मेघर पुरुषोत्तम (XI 3-4)

(4) We have already emphasized that in the GIta each of भक्ति ज्ञान and कर्म (and also योग) has two aspects the साधन and the फल, and that in each the other three are always present as subsidiary helps

(5) शत्रु द्रष्टुं प्रवेष्टुम्—ज्ञान दर्शन and प्रवेश Cf आत्मा वा अरे द्रष्टव्य मोक्षयो मग्न-यो निदिध्यासितस्य (Br Upa II 4 5) of the ज्ञानमार्ग

(6) भक्त्या त्वन यथा—Cf the later एकान्तिक भक्ति doctrine of the पाञ्चरात्रः

55 (1) मत्कर्मकृत्—(i) We suggest that मत्कर्म means actions of the Lord and it refers to the view निमित्तमात्रं भव म-वसाचिन्त् The Lord wants the warriors to be killed and so Arjuna becomes only a tool of the Lord He does the Lord's deeds He does his duties believing that they are the Lord's deeds In XII 10-11 (मत्कर्म परमो भव । मदर्थमपि कर्माणि कुर्वन् सित्दमवाप्स्यसि ॥) this teaching of XI 55 is repeated This is called विश्वरूपदर्शनयोग—an aspect of Disinterested Performance of one's Duties based upon the realization of the All-form of the Lord in which the beings are seen dying of their own accord or being punished or rewarded by the Lord Himself This aspect consists in the man believing that ' he is naught but the Lord's tool ' He should be निर्वैर (having no hostility to the people he deals with) and सद्भवर्जित (devoid of attachment to what he does) (ii) Tilak believes only in one योग or Path to absolution being taught in the GIta, viz, the कर्मयोग, he holds that भक्ति and ज्ञान are useful only as leading to कर्मयोग So according to him ' कर्म ' in this verse means the worldly duties done with dedication to God But this interpretation fails in bringing out a meaning of ' मत्कर्म ' suitable to the special aspect of कर्मयोग

taught in this Adhyāya. (iii) Sankara does not explain what are the actions to be done for the Lord. Rāmānuja-वेदाध्ययनादीनि सर्वाणि कर्माणि मदारोधनरूपाणि स य करोति स मत्कर्मकृत् । So, according to him, कर्म means वेदाध्ययन, यज्ञ, दान and तपश्च, done because they propitiate the Lord. Madhusūdan-वेदानिहितं कर्म. (iv) Dr. Belvalkar—Temple-worship (Basu Mallik Lectures on Vedānta, 1925, P 129). (v) Rudolph Otto and Deussen do not seem to explain मत्कर्म (vi) Hill—"Whose work is into me". (vii) Garbe—He who does his works as if he were (doing them being) desired by me to do them (Garbe—Die Bhagavadgītā, P. 137).—Garbe seems to us to be the only scholar who has interpreted 'मत्कर्म' in harmony with the context of the Adhyāya.

(2) सद्भवजितः—Sankara—धनपुत्रमित्रकल्पत्रयधुवर्गेषु सद्भवजितः।—But to us 'सद्भवजितः' means that the follower of योग (i. e., विश्वरूपदर्शनयोग) should have no attachment to the actions he does, he should not insist upon doing them. He should give up the idea that he does them.

Narasimh Mehta has brought out the sense of this verse in one of his famous पदसः—*हृं करु हु वरु एन महानता शकतौ भार जेम खान ताने.*

(3) Sankara introduces this verse as follows:—अधुना सर्वस्य गीताशास्त्रस्य सारभूतोऽर्थो नि श्रेयसायानुष्ठेयत्वेन समुच्चितोच्यते । And most scholars have noticed this statement of Sankara. Rudolph Otto—This verse is called by Śankara "the essence of the whole Gītā Sāstra" (The Original Gītā, P. 90) Hill—Sankara calls 55 'the essence of the whole Gītā' (The Bhagavadgītā, P 216). Garbe—This verse is rightly marked out by the commentators as the quintessence of the whole Bhagavadgītā (Die Bhagavadgītā, P. 137)—To us the teaching of this verse seems to represent only one out of so many different प्रक्रियासु or methods of doing one's duties disinterestedly (योग). In the four different aspects of योग stated in XII 8-11, this aspect of Adh. XI is the third and सर्वकर्मफलदाय (stated in Adh. III) is said to be (easier and therefore) better aspect than this aspect of योग

Adhyāya XII.

This Adhyāya (v. 1-7) is very important because it clearly shows that Kṛṣṇa (= Puruṣa) is never identified with the Aksara the *nirākāra* aspect of the Reality in the Gītā

1. (1) Śankara says that Adhyāyas II-X dealt with the meditation on the Aksara mainly and the Puruṣa secondarily. But this is wrong Kṛṣṇa represents the Puruṣa and He is all along telling Arjuna about Himself and these Adhyāyas (II-X) equally deal with both these aspects of the Reality

(2) Śankara's commentary—अक्षरस्य, सर्वोपाधेरीश्वरस्य and ऐश्वर्याय समस्तजगदात्मरूप विश्वरूपम् Perhaps Śankara means three objects of उपासना, i.e., (1) one नियुग, and (2-3) two सगुण aspects, out of these latter two one is the हिरण्यगम aspect while the other is the निराट aspect (हिरण्यगम is the सूक्ष्म समाटि-अधिष्ठातृ and निराट is the स्थूलममाटिअधिष्ठातृ) The second and third are effects (कार्य) while the first is the कारण the absolute reality, and, again the second is the cause of the third aspect

But the Gītā nowhere mentions the difference of सूक्ष्म, सूक्ष्म and कारण समाटि and अटि which is probably meant by Śankara in the above statement and कृष्ण in Adhyāyas II-X as well as in Adhyāya XI stands for only the साकार aspect There is no evidence to show that the विश्वरूप of Adh. XI is to be distinguished from Kṛṣṇa or Puruṣa the साकार aspect

(3) एवम्—Śankara takes एवम् as referring to the last verse of Adh. XI We suggest that ' एवम् ' refers to the whole of Adh. XI because that Adhyāya deals with only Kṛṣṇa, i.e., the साकार रूप

answers the question of Arjuna by first explaining His preference for the worshippers of the साकार (= कृष्ण) in 2-7 and then by comparing the various followers of वाग (Disinterested Performance of duties) in verses 8-11 and 12

(8) Scholars, like Dr. Bhandarkar, who hold that in the Gītā the impersonal Brahman is personalized (Cf. also Sir Radhakrishnan's view) are surprized at the statement in XII. 1-7, which puts अक्षर (= निराकार) and कृष्ण (साकार) in an antithesis Dr Bhandarkar writes - " In this chapter the meditation on the अक्षर or unchangeable indiscrete cause is again mentioned as opposed to the worship of Bhagavat as a personal God In similar passages in the previous chapters the personalization is effected at once by inserting a clause applicable to a personal God But here the meditation on अव्यक्त is spoken of as successful, but is condemned as being very difficult to be practised and the theistic aim of the work is kept in view " (Vaisnavism, Saivism, etc, p 21)

* As we have already stated, the fact is that in the Gītā the निराकार and साकार are never identified, and in the verses which are intended to explain the relation between these two aspects, the साकार or पुरुष is placed above the निराकार or अक्षर The present passage, like several other passages; e. g, Bha GI VIII 3-4 (अक्षरं ब्रह्म परमम् and पुरुषश्चाधिदैवतम्), XIV 28 (ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठाहम्), etc, is an indisputable evidence that these two aspects are not intended to be identified And, in our opinion, doubtful passages should be interpreted in the light of clear statements like this

(9) Madhusūdana Sarasvatī and Vidyāranyaswāmīn (Vide verses 54-67 of ध्यानदीप in his Pañcadasi) held that the निराकार also could be reached by bhakti (devotion)

2 (1) अनीतानन्तराध्याया-लोकके,कार्थन्यायेन—Sankara refers to the sense of XI 55 as interpreted by himself.

(2) पुरुषाना—They follow the best type of the योग from

among the different aspects of योग. See v. 8. "मयावेद्य मनो वे मां निरव्युक्ता उपामने" should be compared with "मय्येव मन आपस्व मयि बुद्धि निवेशय" of v 8 A and it is clear that 8 A presents the best kind of योग (= निष्काम कर्मयोग), the other kinds (v. 9, etc.) being recommended only if each preceding type is not possible.

Sankara as well as modern scholars do not explain the termination तम in युक्तमाः.

We may add that in the use of तम here, and in the expressions like दिव्यानेकोचतायुषम् (XI. 10), कट्वम्भलवणात्युषम् (XVI. 9, where अति should have been placed at the beginning of the compound), the style of the Gītā resembles that of the रामायण.

3. (1) अनिर्देश्यम् etc.—This makes it clear that अक्षर is the निराकार aspect

(2) उपामनम्—Note Sankara's definition.

(3) अव्यक्त—The अक्षर is unmanifest (अव्यक्त) to such an extent that 'अव्यक्त' is a संज्ञा for it (VIII. 21).

(4) कूटस्थ—Sankara—दृढमानयुगमन्तदोष वस्तु कूटं कूटरूपं कूटसा-
दशमित्वादौ कूटशब्दः प्रसिद्धो लोकेअथवा राशिरेव स्थित कूटस्थम्.
Sankara follows the old method of interpreting words to explain, and thereby even to seek to establish, a commentator's own School—In VI. 8 (कूटस्थो जितेन्द्रियः) Sankara explains कूटस्थ as अमरकम्प्य and in XV. 16, again; he adopts the etymological sense suitable to him.—In our opinion 'कूटस्थ' should be taken in its conventional sense, i.e., unchanging. The word does not occur in any of the thirteen principal Upanisads and its use in VI. 8 shows that it has in the Gītā already been a कूट स्थर and has the sense of 'unchanging'.

4. (1) सर्वत्र—Sankara—सर्वस्मिन् काष्ठे. But "समबुद्धयः" reminds us of विद्याविनयमपरे ब्राह्मणे मयि इक्षिनि । बुद्धिश्चैव शपाके च पाण्डिताः मयदीपन ॥ (V. 18), and also साधुष्वपि च पापेषु समबुद्धिर्बुद्धिष्यते । (VI. 9).

(2) (i) मामेव in ते प्राप्नुवन्ति मामेव ।—Sankara—“It need not be told that they (who meditate on the Aksara) reach me, for, it has been stated that a jñānin (a sage) is My very Self. (And also) because nobody should say (i. e. discuss) whether those who are the very Self of Bhagavat are सुकर्म or not ”—This interpretation shows that Sankara construes एव with प्राप्नुवन्त्येव (They do reach Me) instead of interpreting it with माम् as it naturally occurs in the verse If we understand Sankara clearly, he means that the ज्ञानिन् who meditates on the निर्गुण gets something higher than the साकार (according to Sankara, उद्युत) and so the question whether they reach the or not, is out of place (ii) In our opinion ‘ ते प्राप्नुवन्ति मामेव ’ means that the अक्षरोपासकs can get nothing more or higher than Me, because there is nothing higher than the पुरुष with which Kṛṣṇa is identified here. Cf. पुरुषात् परं किञ्चित्ना क्वाप्य सा परा गतिः (Katha Up. III. 11). In fact एव is put here to show that the अक्षरोपासकs can in no way get something higher than पुरुष. This sense of एव will be in agreement with those passages of the Gītā (and also EMŪ.) in which पुरुष is placed higher than अक्षर ब्रह्मन्. As a matter of fact the Gītā contains several passages according to which ब्रह्मन् or अक्षर (the निराकार aspect) is a प्रकृति (परा, चेतन-प्रकृति) or an abode (धामन्, पद) of कृष्ण or पुरुष; so the अक्षरोपासकs would naturally reach that प्रकृति or धामन्; but पुरुष or कृष्ण being the highest aspect in the Gītā, one may say that by the utmost effort that an अक्षरोपासक can make he can reach the Lord and nothing higher. [The Jñānesvarī says that the अक्षरोपासकs, by their power of ध्यानयोग, can never get something higher than (or superior to) the Lord; on the contrary, they suffer more difficulties.] (iii) Rāmānuja—तेऽपि मा प्राप्नुवन्त्येव मत्पमानाकारमसत्सार्थिणमात्मानं प्राप्नुवन्त्येवैत्यर्थः ।—Rāmānuja removes एव from माम् and chooses to construe it with ‘ ते ’ and प्राप्नुवन्ति. (iv) Madhusū-

dana Sarasvatī.—मामधुरं ब्रह्मैव ते प्राप्नुवन्ति, पूर्वमपि मद्रूपा एव सन्तोऽ-
 विद्यानिवृत्त्या मद्रूपा एव निवृत्तीत्यर्थः । As Madhusūdana Sarasvatī does
 not interpret the Gītā as holding the साकार aspect to be
 higher than the निराकार, he tries to reconcile (and he can
 reconcile) his view with the Sāṅkara doctrine by saying
 that पुरुष is nothing else but Brahman. He holds that पुरुष
 and अक्षर are not identical but rather two different aspects
 of the same Reality.—This is the view of the author of
 the Brahmasūtra, as interpreted by us; he establishes it by
 refuting the view of the Gītā which places पुरुष above अक्षर
 (Vide our Interpretation of the Brahmasūtra, Vol. I).
 But in the Gītā पुरुष and अक्षर are never said to be two
 aspects of the same status and the fact that the view of
 the Gītā is a पूर्वपक्ष in the Brahmasūtra supports our inter-
 pretation of the Gītā (v) Deussen—"attain certainly to
 Me". So, he connects एव with प्राप्नुवन्ति. (vi) Garbe—"They
 attain freely (also) to Me." So, Garbe seems to adopt
 Sāṅkara's meaning. He means : As कृष्ण or साकार aspect is
 lower than the निराकार (as in Sāṅkara Vedānta), those
 who reach the निराकार, do reach the साकार. (vii) Rudolf
 Otto—" (in the end) he attains to Me alone ". (viii)
 Hill.—" These win indeed to me ". He seems to take एव
 with प्राप्नुवन्ति. (ix) Tilak does not seem to explain एव.

5. (1) हेतोऽधिकतरस्त्वेषाम्—Their gain is not more than
 that of the साकारोपासकः, but their trouble is more than
 that of these latter (meaning of एव and अधिकतर taken to-
 gether).—Sāṅkara explains the comparative termination
 तर by saying that the trouble undergone by the अक्षरोपासकः
 is more than the trouble undergone by those who do the
 actions of the Lord Kṛṣṇa (the साकार aspect), which
 (हेतु) is itself not small (अधिक=much). This view of
 Sāṅkara is doctrinally not wrong, but from the stand-
 point of interpretation, it is neither complete nor correct.

(2) अक्षरोपासकानां यदर्थं तदुपरिष्ठाद्भवामः । Sāṅkara prepares
 the ground for interpreting verses 13-20 as dealing with
 अक्षरोपासकः.

(3) With verse 5 one should compare Bra. Sū. III. 3.53 (एते आत्मनः शरीरे भावाद्) and 54 (न्यादिरैकत्वज्ञानाभावात्वाद्). The former is a पूर्वपक्षवृत्त and means: The meditation on the साकार is taught in the Śrutī, according to a certain School (e.g. that of the Gītā in Adhyāya XII. 5), because the individual soul exists in a body (Cf. देहवद्भिः in v. 5) and hence it can comprehend more easily the साकार (i.e., the पञ्चाकार) aspect. Sūtra 54 gives the Siddhānta and it means: "No. There is the logical absence, because the soul does not exist when the body exists (e.g., in the case of a dead body)".—In the Brahmasūtra an opponent is said to argue that the साकार aspect is not an independent aspect but is only a view superimposed on the निराकार by way of a concession to those who (being themselves encased in a body, as we all are) cannot grasp the निराकार One. (This would be an argument of a Śāṅkara Vedāntin, but based upon an argument like the one in Adhyāya XII. 5) The Sātrākāra really honours the view of the Gītā and the EMU in such a way as not to oppose the Oldest Prose Upanisads and holds that the साकार aspect is an independent aspect and leads directly to Mokṣa. He, therefore, says that there is no invariable connection (अन्वय) between the soul and the body and so that point cannot be advanced as an argument. (Vide our Interpretation of Bra. Sū. III. 3. 53-54.)

(4) अव्यक्त गतिः—This kind of loose expression (instead of अव्यक्ते गतिः) is a characteristic of the style of Sanskrit works in the pre-classical period. The Rāmāyana is full of such expressions.

6. (1) The purpose of verses 6-8 is not only to show preference for the meditational worship (व्यायन्त उपासने—a very intense type of भक्ति) of the साकार or कृष्ण aspect, but also to prescribe it for the practice of योग 'Disinterested Performance of one's Duties' and to lay it down for Arjuna.

(2) इ in verse 6, just as इ in verse 3, shows that अज्ञ and कृष्ण cannot be identified here at all.

(3) सर्वाणि कर्माणि मयि सन्त्यस—A very intense form of सक्ति as a help to कर्मयोग, an aspect of योग in which the seeker does all his duties but due to his devotion to the Lord believes that he has renounced all his duties. Cf.

यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम् ।

स्वकर्मणा समभ्यर्च्य भिदि विन्दति मानवः ॥ ४६ ॥

चेतसा सर्वकर्माणि मयि सन्त्यस्य मत्परः ।

बुद्धियोगमुपाश्रित्य भञ्जित सततं भव ॥ ५७ ॥ XVIII. 46, 57

As Tilak points out, verse 6 does not mention the physical renunciation of all actions. But like verse 13 it prescribes a mental attitude in which the (कर्म) योगिन् thinks himself to be a संन्यासिन्, as if he has renounced the very actions themselves, but unlike verse 13, here (XII. 6-8) the actions are dedicated to the Lord. This mental attitude is different from that attitude in which the active man thinks himself to be only an instrument (निमित्त) of the Lord, this latter is meant by मत्कर्मपरमो भव in XII 10 b.

(4) अनन्येनैव योगेन.—Besides the aspect of योग mentioned in the first half of this verse, there are other aspects of योग e g. [a] अश्वासयोग (9 B), [b] that योग in which the योगिन् thinks himself to be a tool of the Lord (मत्कर्मपरमो भव v. 10 b-d), [c] another aspect of योग in which an agent simply renounces the results (फल) of his actions (by thinking that the actions originate from the Prakṛti). These various aspects of योग are called योगs in the Gita. So 'अनन्येनैव योगेन' is intended to exclude these योगs from the योग laid down in verse 6-8 Sankara—अविद्यमानमन्यदात्म्यन विश्वरूप देवमात्मानं मुक्त्वा

7. न चिरात्—Of न चिरेण in योगयुक्तो मुनिर्ब्रह्म न चिरेण-विगच्छति । 'न चिरात्' refutes the theory of Sankara that the साकारोपासकs go to the हिरण्यगर्भलोक and then get Moksa after they meditate on the निराकार in हिरण्यगर्भलोक. "न चिरात्"—In any case the follower of the निराकार aspect does not get Moksa earlier than that of the साकार aspect 'न चिरात्' also refers to the ease of worshipping and propitiating the साकार as compared with the difficulty

of knowing (or worshipping) the निराकार. ।

8. (1) मय्येव—In Me alone rather than in the Aksara.

(2) निवसिष्यसि—The classical form is निवस्यसि.

(3) अत ऊर्ध्वम्—Moksa is not to begin in this life.

9-11. As to what are exactly the options given here scholars hold various views. Dr. Belvalkar says : "This (9-11) is not easy ; but means—each easier than the preceding—exist which would secure concentration of the mind".

We have already given our interpretation of these verses in our Notes on अनन्येनैव योगेन in verse 6. In our opinion these verses (9-11) give four options and all these options are aspects of the योग (= कर्मयोग) 'Disinterested Performance of Duties'; and each succeeding aspect is said to be easier than each preceding one. They are as follows:—(1) Profound Devotion to the Lord while doing one's duties so that one feels as if he has renounced his duties unto the Lord (v. 6, 8 and 9 A). (2) If this aspect of योग is not possible owing to inability of the seeker (योगिन्), he should follow the second aspect of योग, *viz.*, Disinterested Performance of Duties (योग) through the help of the exercises of concentration (अभ्यास); this aspect of योग is dealt with in Adhyāya VI. (3) If this aspect of योग (Disinterested Action) be difficult for Arjuna, he should do his duties thinking himself to be a tool of the Lord ; by this aspect of योग also Arjuna can get Perfection (= Moksa). This aspect was taught in the eleventh adhyāya. (4) If Arjuna finds himself unable to practise this aspect of योग, he should simply renounce the results of his duties, e g, by realizing that all actions are born of the Prakṛti or the Svabhāva, as stated in Adhyāyas III and V. This last option is the easiest one of all these four aspects of योग "Disinterested Action".

In our opinion the purpose of offering these four aspects of योग is to say that those who practise the first

are the best, though this does not mean that the followers of the other three get any defective or inferior result. All the four aspects (or, all the eighteen aspects in the 18 Adhyāyas, in our opinion) give the same result, and those who adopt the most difficult of them are the best because being most difficult, it brings the result very quickly (न चिरात्). The easier form of योग is of course, easier and the Lord does say that each succeeding form out of these four is easier than each preceding one. But the most difficult is declared here to bring the result—which is the same for all the four aspects—most quickly (न चिरात्). These four are not four stages on the same Path, but four mutually diverse forms of योग (Disinterested Action). So, those who practise that form of योग are the best.

12. (1) ज्ञान or knowledge as a means to शान्ति = मोक्ष is better (because it brings मोक्ष quicker) than अभ्यास, i. e., the exercises prescribed in Adh VI. ध्यान (= भक्ति, Cf. ध्यायन्त उपासते in v 6) is better (because it brings Moksa quicker) than ज्ञान ' Knowledge of Brahman ' and, lastly, कर्मफलत्याग, which is also called योग, is better than भक्ति because कर्मफलत्याग brings शान्ति immediately.

Here we have, in our opinion, a comparison of four means of शान्ति (= मोक्ष), viz., अभ्यास (taught as a direct साधन to मोक्ष in Adhyāya VI), ज्ञान, ध्यान (= भक्ति, taught as an independent means to मोक्ष in Adhyāya XII. 13-20), and कर्मफलत्याग called योग शान्ति means मोक्ष (Cf. Bha. Gī. II 70, IV. 39, V. 12); and these four are considered here as (direct) means to Moksa. Out of these four कर्मफलत्याग (= योग) is the best because it brings the same result immediately, i. e., quickest of all the four Paths. " अनन्तरम् " is thus important as it indicates the ground on which a comparison of all the four means is offered here.

(2) कर्मफलत्याग—It must be noticed here that in verse 11 we have interpreted कर्मफलत्याग as one of the aspects of योग, while in verse 12 we take the same word

as योग "Disinterested Action" itself. If by this way we get a very easy interpretation of these verses (9-12), which will be supported by the context, we think that there will be no inconsistency in the two meanings we propose to assign to the same expression (कर्मफलत्याग) in the same passage (verses 9-12). कर्मफलत्याग has these two meanings, viz., (1) योग 'Disinterested Action', as a means to Moksa, as compared with other Paths to Moksa, viz., अभ्यास, ज्ञान and भक्ति (ध्यान); and (2) one particular aspect of योग in which the results of the actions done are renounced by realizing that actions originate from the Prakṛti or the Svabhāva.

(3) Verse 12 does not use the expressions अभ्यासयोग, ज्ञानयोग and ध्यान (= भक्ति) योग; but only mentions अभ्यास, ज्ञान and ध्यान. Moreover it mentions शान्ति (= Moksa) as the result. And it does not mention योग which is so often said to be a means to Moksa in the Bhagavadgītā. In fact the गीता is called योगशास्त्र (योग = निष्कामकर्मयोग). So, we propose to take कर्मफलत्याग as योग "Disinterested Action". And 'योग' is generally explained in the Gītā as कर्मफलत्याग (योगः कर्मसु कौशलम्; समत्वं योग उच्यते).

(4) The Statement in verse 12 that 'योग' is the best of all the means to Moksa because it produces the same result in the shortest time (अमन्तरम्), gives us the reason for the statements in verses 9-11. As ज्ञान is better than अभ्यास and as भक्ति (= ध्यान) is better than ज्ञान, भक्ति is far better than अभ्यास (meaning thereby that भक्ति will bring the same result quicker than अभ्यास); so, 'ये तु सर्वाणि कर्माणि मयि संन्यस्य मत्पराः' gives a better aspect of योग than the अभ्यासयोग (in the sense that the former 'brings' the same result quicker than the latter). The योग is said to be better than भक्ति as a means to Moksa. This does not at all conflict with the view in verses 9-11 that the भक्तियोग (verses 7-8) is better than कर्मयोग (= सर्वकर्मफलत्याग) taught in Adhyāya III—कर्मण्येवाधिकारस्ते मा कलेहु कदाचन).

(5) Each succeeding means to Moksa in verse 12 is said to be better than each preceding one, because each succeeding one brings the same result in a shorter time. Pure अभ्यास, pure ज्ञान and pure भक्ति—each being accompanied by संन्यास—will be more difficult than योग (and will at the same time take more time to bring मोक्ष) because संन्यास is more difficult than योग, complete संन्यास never being possible for a man ('embodied soul').

(6) As 'अभ्यास' is mentioned along with ध्यान, and as अभ्यास is used in the sense of पातञ्जल ध्यानयोग in Chapter VI, 'ध्यान' may be interpreted as भक्ति which is, otherwise, missinig in the verse.

(7) Now let us examine the views of Ācāryas and some modern Scholars on verses 9-11 and 12.

(i) Tilak.—According to Tilak, ज्ञान, ध्यान (भक्ति), अभ्यास (= पातञ्जल ध्यानयोग) are always in the Gītā intended to be means to कर्मयोग; so their comparative value is discussed here (verse 9-11) as means to कर्मयोग. Verse 10 says that one who does not like to practise अभ्यास (= पातञ्जल ध्यान) may take to भक्ति (मदर्थकर्म = ज्ञान, ध्यान, पूजन etc. prescribed in the Scripture); and verse 12 says that if a man is unable to practise अभ्यास, ज्ञान, ध्यान, पूजन, he should at once begin सर्वकर्मफलत्याग and thereby he will surely reach मोक्ष. This sense (of v. 12) is inconsistent with Tilak's own view that ज्ञान, ध्यान, पूजन are the means to कर्मयोग. How can कर्मयोग be recommended (by v. 12) even if the means to it cannot be practised by the man? Tilak raises this objection to his interpretation and his answer is in our opinion quite unsatisfactory. His meaning of मत्कर्म as ज्ञान, ध्यान, पूजन, etc. prescribed by the Scripture is also wrong, if we compare मत्कर्मपरमः with मत्कर्मकृत् in Adhyāyā XI. 55. Moreover, each of the four options in verses 9-11 is said to bring मोक्ष directly, so it is not a means to कर्मयोग. (We have taken all the four as four aspects of कर्मयोग.) Again he construes "मदयोगमाश्रितः" with "सर्वकर्मफलत्यागं ततः कुर्वन् यदात्मनवाप्नु" .

(v. 11 B). But this is a wrong construction. And, lastly, he lays emphasis on " ततः " in v. 11B as meaning that by and by (i. e., by slow degrees) कर्मकल्याण will be achieved and it will lead to मोक्ष. But " ततः " should mean तर्हि and should be construed with अथ (" if "). Tilak's interpretation of these verses seems to us to be vague and confounding.

(ii) Sankara-If the concentration of the mind on the Lord be impossible for Arjuna (v. 9A), then he should practise the अभ्यास (a milder form of ध्यानयोग than the one stated in 9A). If this अभ्यास is found difficult, then Arjuna should do the (his) deeds (which?) for the Lord, because thereby he will first get सरसङ्गि, then ध्यानयोग and then सिद्धि. If Arjuna is unable to do this, he should resort to the Lord's योग and renounce the result of all actions.

According to Sankara verse 12 contains the स्तुति of सर्वकर्मकल्याण. " (Mere) ध्यान is better (for an अह) than अविदेहपूर्वक अभ्यास ; ध्यानपूर्वक ध्यान is better than (mere) ध्यान ; कर्मकल्याण is better than ध्यानपूर्वक ध्यान, simply because the अह for whom कर्मकल्याण is (always, in Sankara's doctrine,) meant, is unfit for ध्यानपूर्वक ध्यान."

According to Sankara, the कर्मकल्याण of the अह is said to be better than ध्यान of the अह, because the अह is unfit for ध्यान ; so कर्मकल्याणस्तुति is the sense of the verse. It is like somebody praising the present day Brāhmanas by stating that " A Brāhmana, i. e., अगस्त्य, had drunk the ocean ". It is a mere eulogy, not to be taken literally.

It will be seen that Sankara does not hesitate in making unwarranted additions to the words of the verse (12). These additions are not at all guaranteed by the context; though they may be necessary for explaining his doctrine logically. By taking कर्मकल्याण as कर्मकल्याण-स्तुति, he neglects the sense of अहि-व. अन्तरम् (Peace will be had immediately). He also makes unwarranted

addition of सर्वदुर्दिहानयोगसाक्षिदारेण in v. 10B 'His argument that " each succeeding item in verses 9-11 is prescribed because Arjuna²⁷ is unfit to practise each preceding one (अहस्य कर्मणि प्रवृत्तस्य पूर्वोपदिष्टोपायानुष्ठानाद्यर्की सर्वकर्मणा फलत्याग श्रेय साधनमुपदिष्टं न प्रवचनेन), and hence the praise of each succeeding item is not to be taken literally ' is wrong, because here these four are not four steps on the same Path, but these four are independent Paths (= phases of योग 'Disinterested Action') and so each succeeding one being easier can be recommended, for achieving the same goal directly, to one who is unable to follow the more difficult course. As these are all parallel paths to the same goal, there is no harm in allowing the option of choice to the seeker.

(iii) Rāmānuja—He takes (1) अभ्यासयोग as मयि निरतिशय प्रेयगन्तव्यस्यभ्यास, i. e., as भक्ति, (2) मत्कर्म as मदीयानि कर्माणि आत्मनिर्माण-उदानकरण-प्रदीपारोपण-मार्जन-अभ्युद्यम-उपलक्षण-सुध्यापहरण etc. etc., (3) सिद्धि as अभ्यासपूर्विका सिद्धि and (4) सर्वकर्मफलत्याग as सर्वकर्मफलत्याग which will be followed by परा भक्ति He construes मयोगमाश्रित with verse 11B In verse 12 he makes several additions to modify the apparent sense of अभ्यास, ज्ञान and ध्यान and takes शान्ति as मनस शान्ति (not as मोक्ष). He concludes that the भक्तियोगाभ्यास is the highest step and आत्मज्ञान is here recommended to one who is unfit for that आत्मज्ञान, and that अनभिसहितफलकर्मनिष्ठा is better for a man unfit for आत्मज्ञाननिष्ठा. Thus, he tries to prove his own view, that कर्मयोग (= निष्कामकर्मयोग) leads to आत्मज्ञान which by itself being useless for मोक्ष, must lead to भक्तिनिष्ठा which alone can directly achieve मोक्ष

(iv) According to Madhusudana Sarasvati, सगुणब्रह्मध्यान is the best साधन अभ्यासयोग means प्रतिमादौ बाह्य भगवद्व्यानाभ्यास. मत्कर्म means भवणकीर्तनादि भागवतधर्मानुष्ठानम् So, अभ्यासयोग, भगवत्कर्मानुष्ठान and सर्वकर्मफलत्याग are steps to सगुण ब्रह्मध्यान and are successively prescribed for one who is unfit for each earlier step. In his opinion verse 12 contains सर्वकर्म-फलत्यागस्युक्ति, as explained by Sankara.

(v) Deussen takes अभ्यास as a lower step of भगवति

चित्तमभाषान i e, ध्यान, मत्कर्म as duties dedicated to the Lord, सर्वकर्मन्यास as renunciation of the results of all deeds

Verse 12 Because the knowledge stands higher than the exercises (of the mind), the meditation stands higher than the knowledge, the renunciation of the rewards of the duties done is higher than the meditation, Peace follows the renunciation on its footsteps

(vi) Garbe does not seem to differ from Deussen

(vii) Dr Bhandarkar drops verse 12 in his Substance of the Bhagavadgita (Vaisnavism, etc, P. 21)

(viii) As already stated these verses, according to Dr Belvalkar mention the means in which each succeeding one is easier than each preceding and which would secure concentration of the mind These are (a) steady practice (अभ्यास) at concentration, (b) temple-worship (मत्कर्म Cf Adh XI 55) and (c) dedication and self-surrender (मयोग) Having through these means secured concentration and devotion, the devotee can rid himself of all fruits of action, and attain in समाधि the peace of Brahman — Thus, Dr Belvalkar takes कर्मकण्डल्याग as merely a स्तुति His meaning of मत्कर्म, viz, temple-worship, which he also finds in Adh XI 55 reduces the teaching of Adhyāya XI to only the performance of temple-worship and misses the special lesson of that Adhyāya, viz, “ Be thou naught but my tool ”

Verse 12 He takes अभ्यास (mere mechanical practice), ज्ञान (intellectual knowledge of the Absolute) and ध्यान (the realization of the Absolute through loving faith, भक्ति) as three successive steps, and सर्वकर्मकण्डल्याग is the goal of ध्यान and leads to the peace eternal (शान्ति = मोक्ष)

So Dr Belvalkar follows Sankara in taking these items as steps on the same Path 1

(ix) Rudolf Otto.—मायि चित्तमभाषान is ‘ a higher ’ step of ध्यान and अभ्यासयोग a lower step If Arjuna is unable to practise अभ्यास, he should do “ My action ” (i e, the acts of ritual service If Arjuna is unable to do that, he

should take refuge in My (saving) wondrous Power (सद्योगमाश्रितः) and practise hereafter (ततः in the verse) in self-control the abandonment of the fruit of all action.

(Verse 12) For, better is Knowledge than Yoga technique, but far more excellent than knowledge is the devout mind (ध्यान = भाक्ति-प्रवृत्ति). For, from the devout mind there springs (spontaneously) the abandonment of the fruit of action, and close upon this abandonment of the fruit of action follows peace of soul.

Rudolf Otto adds a note:—अभ्यास means the exercise of the meditation begun without the knowledge of the true goal; the knowledge of the true goal is lower than meditation; meditation being only a means is lower than कर्मफलत्याग, and कर्मफलत्याग is the best because when complete it brings to the goal.

So, Rudolf Otto interprets अभ्यास, ज्ञान and ध्यान as successive steps and he avoids the difficulty of Śaṅkara (to take कर्मफलत्याग as कर्मफलत्यागरतुति) by saying that कर्मफलत्याग when complete leads to the goal.

According to Rudolf Otto all these verses mention different steps and not independent and parallel paths to the same goal. And verse 12 is a short summary of verses 9-11, as with several other scholars and commentators.

(x) Hill—Verses 8 and 9A mention a higher, more advanced stage of ध्यान than the stage of अभ्यास. मत्कर्म परमो भव—“ Make work for Me thine aim ”. Does this mean “ Be thou naught but My tool ”? सर्वकर्मफलत्याग is the कर्मयोग which, he says, is a lower level where active devotion is less prominent.

Thus, according to Hill all these four are successively lower steps on the Path to Mokṣa.

About verse 12 Hill confesses that his attempt to give this Śloka some meaning is desperate. He says: ‘ The difficulty is a real one ’; ancient commentators vainly

grapple with it; many modern commentators preserve a discreet silence", and translates the verse as follows:—

"For, better is knowledge than constant practice; and than knowledge meditation is more excellent; than meditation, abandonment of the fruit of work; after abandonment, peace ensues. (Hill, *The Bhagavadgita*, P. 219.)

(xi) Barnett.—' This is a clumsy paradox; its object is to show that the humble layman's selflessness in his daily works ensures salvation not less certainly than the intellectual and moral ecstasy of the ascetic.....to drive home this lesson an utterly false scale of merit is concocted...verse 12 seems spurious.'

So, Barnett follows Śāṅkara in holding that the verse contains a false scale of merit.

13-20. (1) (i) According to Śāṅkara verses 13-20 describe an *भक्तरोपासक* who is a *संन्यासिन्*.—In our opinion these verses describe a *साकारोपासक* because it clearly refers to the worshipper of Kṛṣṇa (*भक्तः* in v. 14, 16) and it is equally clear that this *साकारोपासक* is a *कर्मयोगिन्* or a *सर्वभरणपरित्यागिन्* (one who has abandoned all actions—verses 16) and *भक्तिकेतः* (one without a home—verse 19). Thus, verses 13-15 describe a *योगिन् साकारोपासक* while verses 16-19 deal with a *संन्यासिन् साकारोपासक*. The former is the best among *योगिन्*s and perhaps the *Gītā* (here, in Adh. XII) implies that the latter is the best among *संन्यासिन्*s.

In verses 6-8 a *कर्मयोगिन् साकारोपासक* is mentioned as the highest and the quickest but at the same time the most difficult type of *योगिन्* (= *कर्मयोगिन्*); the same is pointed out in verses 13-15 while in verses 16-19 a *संन्यासिन् साकारोपासक* is mentioned. If we admit this fact which is based upon the express words in the verses, the reason why a *संन्यासिन् साकारोपासक* is dealt with in verses 16-19 is easy to find out. In *Adhyāya VI* the purpose of the *Adhyāya* is to describe *व्यनयोग*, i. e., *Disinterested Action* based upon the mental exercises of meditation, but in course of the

Adhyāya the author takes the opportunity to deal with *व्यस* accompanied by *संन्यास* as a means to Mokṣa (Vide v. VI. 15, 31.). The aim of Adhyāya XIV is to explain *गुणत्रयविभागयोग* 'Disinterested Action based upon the discrimination of the three constituents of Nature', but while doing so, the author also deals with a *त्रिगुणातीत* who is a *संन्यासिन्*. So it is a part of the style of the author to describe one phase of *योग* in each Adhyāya, but at the same time he takes the opportunity to describe the *संन्यास* based upon the same phase which is common to both *योग* and *संन्यास* (Disinterested Action and Renunciation of Action).

(ii) According to Tilak, verses 13-20 describe a *कर्मयोगिन्* who is a *साकारोपासक*. He takes *सर्वारम्भपरित्यागिन्* in v. 16c as one who has given up all efforts for *काम्यफल*s, i. e., one who has renounced all *काम्य* actions. This is not the literal sense of *सर्वारम्भपरित्यागिन्*. Moreover, the *कर्मयोगिन्* in the Gītā is not advised to abandon all *काम्य* actions, but on the contrary he is often asked to do even the *काम्य* actions without a desire for their rewards. He interprets *अनिकेत* as one who has no house in the form of a desire for the results of actions. This is also a fanciful explanation of *अनिकेत*. Moreover, Tilak seems to us to be definitely wrong when in his notes on verses 13-20 he says that "*अनिकेत*" and "*सर्वारम्भपरित्यागिन्*" occur also in the description of *स्थितप्रज्ञ* (गीतारहस्य, Guj., First Ed., P. 791). In this connection we should also point out that, *विषयानिन्द्रियैश्चरन्* 'allowing, the (self-controlled) senses to deal with the objects of senses', which is an epithet of *स्थितप्रज्ञ* (Adh. II. 64) is directly opposed to *सर्वारम्भपरित्यागिन्* an epithet of *ब्रह्मभक्त* and similarly, "*य सर्वज्ञानभिन्नेदरतत्तत्तमाय्य शुमानुमन्*" (Adh. II. 57A.) is opposed to, *शुमानुमपरित्यागिन्*, which distinguishes the *सुकारभक्त*, (Adh. XII. 57)

(iii) As already remarked above (Notes on P. 482) Madhusūdana holds that *ब्रह्म* is Himself the *अक्षरब्रह्मन्*, it spurs him here to say that *ब्रह्म*, as identical with *अक्षरब्रह्मन्*,

i. e., Kṛṣṇa who is अक्षरज्ञान् born on the earth out-of-compassion for the devotees, is the object of devotion in verses 13-20 and that the devotee is a संन्यासिन्.

He takes मद्रक्तः (in v. 14d) as इन्द्राक्षरज्ञानविन्. He differs from Śaṅkara in so far as he definitely says (in his ṭīkā on v. 19) that भक्ति alone is the self-sufficient means for realizing the Reality embodied in Kṛṣṇa (अत्र पुनः पुनश्चेत्स्वपादानं भक्तिरेवापवर्गैव पुष्कलं कारणमिति द्रव्यितुम् ।).

(iv) Rudolf Otto rightly calls the picture of verses 13-20 as the *sannyāsīn* Ideal of *Bhakti*. He explains योगिन् in v. 14 a as "the thoroughly converted pious man" (*The Original Gītā*, P. 92).

(v) Dr. Belvalkar says that "Here follows a description of the perfect devotee somewhat on the lines of the other descriptions of the "Ideal man" in the *Gītā*."

(vi) According to Dr. Bhandarkar we have here (v. 13-20) an enumeration of the virtues of those who are devotees of God. We have already stated that in his opinion the theistic aim of the work is kept in view in this *Adhyāya*. But as we have already stated, Kṛṣṇa stands higher than the Akṣara according to those passages of the *Gītā* which are clear in discussing the relation of the निराकार and साकार aspects.

(vii) In our opinion if there is any passage in the *Gītā* which can be in a way compared with the picture of the devotee in the Sermon on the Mount, it is this picture of the *Bhakta* (*Adh. XII. 13-19*).

13. मैत्रः कृष्ण एव च ।—It is well known that in Bud-dhism as well as in Jainism and also in the Pātāñjala Yoga Darśana four भावनाs, *viz.*, मैत्री, कृष्णा, सुदिता and उपेक्षा are met with while in the *Gītā* only two of them are mentioned. The conception of these भावनाs is technically known as मद्रविहार. It is the four-fold meditation of मैत्रा (universal friendship), कृष्णा (universal pity), सुदिता (happiness in the prosperity and happiness of all) and उपेक्षा

(indifference to any kind of preferment of oneself, one's friend, enemy or a third party). According to Prof. Das Gupta, though Patañjali's *Yoga* is under a deep debt of obligation to the Buddhist *Yoga* (in which these भावनाः are taught), the *Yoga* of the *Gītā* is unacquainted therewith.....The ideas of universal friendship, etc., were also taken over by Patañjali and later on passed into Hindu works" (Das Gupta, HIP., Vol. II, P. 460).

In the *Gītā* these two भावनाः (नेत्री and कर्मा) are only implied in the adjectives मैत्रः and कर्माः, not of the ध्यानयोगिन्, but of the भक्त. Cf. उदासीनः in v. 16.

14. योगिन्.—This word is here an adjective of the भक्त who, as we have already shown, is a कर्मयोगिन् (v. 6-8). So, verses 13-15 describe a कर्मयोगिन् साकारोपासक, while verses 16-19 a संन्यासिन् साकारोपासक. योगिन् and सर्वारम्भपरित्यागिन् are mutually contradictory terms and hence we have to conclude that two kinds of साकारोपासक are mentioned here (v. 13-15 and 16-19). Tilak is not right in laying emphasis on the word 'योगिन्' and then interpreting सर्वारम्भपरित्यागिन्, अनिच्छाः, etc. in a secondary sense.

Śaṅkara explains योगिन् as समाहितचित्तः; so he associates 'योगिन्' with the ध्यानयोगिन् of पातञ्जलयोग. He adds the word 'संन्यासिन्' to this verse in his commentary.

15. यथाह.—Śaṅkara adds संन्यासिनः (abl. sing.). Cf. how he adds यतः to the various verses of स्थितप्रज्ञ in *Adhyāya* II.

16. उदासीनः.—Śaṅkara—यतिः.

(2) सर्वारम्भपरित्यागिन्.—It is not only the काम्यकर्मन् but all कर्मन् which this भक्त renounces.

Rāmānuja is right here in saying that this verse mentions सर्वकर्मसंन्यास as a means to भक्ति; but he is wrong in saying that all the ऋषयः teach this same doctrine only.

17. (शुभाशुभपरित्यागी—We have noticed above that this epithet of the संन्यासिन् भक्त is to be contrasted with "यः सर्वानभिल्लेहसत्त्वान्प शुभाशुभम्", an attribute of the स्थितप्रज्ञ (*Adh.* II. 57).

19. अनिकेतः--Śankara-अनागतः, a संन्यासिन्. Tilak interprets अनिकेतः in a secondary sense and compares it with निरभिः etc. in Adhyāya VI. 1. He believes that कर्मयोगिन् is the only one topic of the whole Gītā. But in our opinion the Gītā teaches several Paths to Mokṣa of which (कर्म)योग is only one, though it has various aspects.

20. (1) Śankara says that मञ्जकः in verses 13-19 is an अज्ञरोपमकः. This is quite in contradiction of verses 6-8 (मध्येन मन आधरत्त).

(2) Note the apparent contradiction between Adhyāyas IX 9 and XII 20. There is no necessity of holding that exactly the same doctrine is taught in all the Adhyāyas of the Gītā. Rather each Adhyāya teaches one aspect of योग in its own particular प्रकृति.



Adhyāya XIII

(1) The word 'ज्ञेय' occurs only in this Adhyāya. From among the Thirteen Principal Upanisads, it is found only in the Svetāsvatara Upanisad, which cannot definitely be said to have preceded the Gītā.

(2) Śankara's introduction to this Adhyāya shows how the efforts of the Ācāryas to explain the relation between the different Adhyāyas are unsatisfactory even to the Ācāryas themselves. He says, "The thirteenth Adhyāya is begun to decide the exact nature of the two Prakṛtis stated in Adhyāya VII and thereby the nature of the Lord who is the master of these two Prakṛtis. And in the immediately preceding Adhyāya (XII) the behaviour of ascetics who have got the knowledge of the Reality has been described, but this Adhyāya (XIII) tells us what that knowledge is". Śankara believes that the purpose of this Adhyāya is like that of Adhyāya VII; so at first he connects this Adhyāya with Adhyāya VII. But as this connection would be easily doubted on the ground of the intervention of so many Adhyāyas (VIII-XII) between these two (VII and XIII); he is anxious to tell us that this Adhyāya is closely connected with Adhyāya XII besides being connected with Adhyāya VII. To convince us of the close connection of Adhyāya XIII with Adhyāya XII Śankara has to tell us that though the behaviour of the ascetics was described in Adhyāya XII, the knowledge which they must have is described not in Adhyāya XII, but in Adhyāya XIII.

The fact seems to us to be twofold. Firstly, Adhyāya

XIII has a philosophical teaching of its own which a student may compare with that in the other Adhyāyas and specially with the doctrine of the seventh Adhyāya as interpreted by Śāṅkara; but both the doctrines (of Adhyāya VII and Adhyāya XIII) must be taken as two independent वेदान्तप्रक्रियासु "methods of explanation" allowed optionally in the Vedānta or more properly Aupanisadā Schools. (Note the plu. of उपनिषद्सु in the colophon of the Gītā). And, secondly, Adhyāya XII deals with only devotees and the knowledge which they stand in need of is also defined there (v. 3, etc.); but Śāṅkara cannot consistently with his doctrine emphasize the importance of भक्ति and so finds a kind of ज्ञान described in Adhyāya XIII. Therefore he associates the two Adhyāyas to suit his own doctrine of ज्ञान. Really, each of Adhyāyas XII and XIII presents one particular aspect of योग, 'Disinterested Action'.

This suggestion does not mean that some Adhyāyas of the Gītā cannot be explained to have close connection with the immediately preceding Adhyāya. We must admit that Adhyāya XII naturally follows from the views in Adhyāyas IX-XI. But in spite of this, each of these Adhyāyas has its own aspect of योग and a succeeding Adhyāya is not meant to be merely supplementary to a preceding one, but serves as an independent and optional alternative of the central teaching of the Gītā. So far as the connection of any two consecutive Adhyāyas is concerned all commentators and modern scholars follow the method of Śāṅkara. They try to show that some question left incomplete in a preceding Adhyāya is further made clear in a succeeding Adhyāya and make an effort to present a philosophical and ethical teaching as the ONE System of the Gītā, reconstructed from ALL the Adhyāyas of the Gītā. They discuss the philosophy of the Gītā on this basis; and these critical scholars have to conclude that there are contradictory statements in the Gītā about one and the same problem. The orthodox

student, on the other hand has to devote special care to discover a close connection between the Adhyāyas. The former method is followed by Garbe and others, the latter by Dr. Belvalkar Dr. Bhandarkar and particularly by Tilak. Tilak has written a special chapter on this question called 'गीताव्यायमगति' (Chapter XIV of his गीतारहस्य) But it will be seen that his suggestions are far fetched. He holds that the कर्मयोग (i. e., only one and the same aspect of कर्मयोग) is taught throughout the Gītā and, like other Scholars and Acāryas he also holds that the Gita teaches one single rigid system of philosophy.

We suggest that each Adhyāya teaches its own aspect of योग " Disinterested Action " and has its own method of explaining the general philosophical doctrine of the Gītā which may be called " Vedānta Doctrine ". We mean that each Adhyāya has its own method of explaining the स्वगतभेद in the Reality. Thus we have to admit different optional alternatives in the ethical and philosophical doctrines of the Gita, meant to suit the purpose of persons of different temperaments. We have already explained how the titles of the different Adhyāyas indicate the different options of योग.

(3) According to the theory of three षट्कs in the Gītā Adhyāyas I-VI, Adhyāyas VII-XII and Adhyāyas XIII-XVIII form respectively कर्मषट्क भक्तिषट्क and ज्ञानषट्क.

According to the Acāryas the aim of the Gita is the attainment of Mokṣa. The means to this aim according to Sankara is आत्मज्ञान preceded by सर्वकर्मसंन्यास (Vide Sankara's introduction to गीताभाष्य—तस्यास्य गीता—शास्त्रस्य सञ्ज्ञेन प्रयोजनं परं निमग्नं सहेतुकस्य समारम्भात्प्रतीपरमलक्षणम् । तच्च सर्वकर्मसंन्यासपूर्वकारामज्ञाननिष्ठारूपाद्भवति ।) In the opinion of Ramanuja, the means of Mokṣa taught in the Gītā is the Path of Devotion helped by Knowledge and Action (परं ब्रह्म पुरुषोत्तमो नारायण उच्यते । गतं पाण्डुनन्दयुद्धप्रोत्साहनव्याजेन परमपुरुषायलक्षणं माध्यामभनया वेदान्ति स्वविषयं ज्ञानकर्मानुगृहीतं भक्तियोगमवतारवामान ।

(Ramānuja's introduction to his गीताभाष्य Madhusūdana repeats the aim (प्रयोजन) of the Gītā as stated by Śaṅkara (सद्देतुकस्य समारम्भात्प्रस्तावनात्मकम् । परं निश्चयम् गीताशास्त्रस्योक्तं प्रयोजनम् ॥—Gudhārthadīpikā, v. 2, on Bhāg. Gītā I), and he says that Bhakti is the only means to Mokṣa and that it is three-fold, i.e., Bhakti mixed with (i. e., helped by) Karman (Bhāg. Gītā I-VI), Pure Bhakti (Bhāg. Gītā VII-XII) and Bhakti mixed with Jñāna (Bhāg. Gītā XIII-XVIII). Each of these three forms of Bhakti is by itself the means to Mokṣa and is, according to Madhusudana, taught respectively in the first, second and third Sargas of the Gītā. He writes in the introduction to his commentary on the Bhagavadgītā as follows —

वर्मोपास्तरतथा ज्ञानमिति काण्डत्रय क्रमात् ।
 तद्रूपवादादशुभ्यायी गीता वाण्डत्रयारम्भिका ॥ ४ ॥
 एकमेकेन षट्केन काण्डमत्रोपलक्षयेत् ।
 वर्मोपाशाननिष्ठे कथिते प्रथमान्त्ययो ॥ ५ ॥
 यत ममुच्चया गतिस्तथास्तदतिविरोधत ।
 भगवद्भक्तिनिष्ठा तु मध्यमे परिकीर्तिता ॥ ६ ॥
 उभयानुगतता सा हि सर्वविघ्नान्नोदिनी ।
 कर्मविधा च शुद्धा च ज्ञानविधा च सा त्रिधा ॥ ७ ॥
 (Gudhārthadīpikā, v 4-7.)

Thus, he does not realize that the Gītā admits and teaches more than one Path to Mokṣa. Tilak holds that the Gītā has a primarily ethical teaching and that the नमोपाय helped by jñāna, dhyāna bhakti, etc., is the Means to Mokṣa which is the goal of the Gītā's (ethical) teaching.

In our opinion the central lesson of the Gītā is 'योग' "Disinterested Action" and each Adhyāya of the Gītā teaches one aspect of this Yoga. Along with this, some Adhyāyas of the Gītā say that the particular aspect of योग (ध्यान in Adh. VI, भक्ति in Adh. XII, ज्ञान in Adh. XIV) if carried to an extreme and accompanied even by सत्यास serves as a Path to Mokṣa, which is the goal of all human activities. The Gītā says that there are various

Paths and that the Yoga (Disinterested Action) is a Path which has many aspects Each Path of the Gītā includes within it as subsidiary to it the features of the other Paths as we shall show in our Notes on Adhyaya XIII 24-25 Thus भक्ति being prominent and having ज्ञान, कर्म, ध्यान the idea of स्याम, etc , will be the Path of Devotion according to the Gita For these reasons it is not correct to divide the 18 Adhyayas of the Gita into three groups of six Adhyayas each though there may be an explanation for the theory of the three षट्क, ११८, that discussion of योग based upon कर्म, भक्ति and ज्ञान in turn preponderates in the Adhyāyas concerned

Tilak opposes the theory of the three षट्क because according to him only कर्मयोग is the central teaching of the Gita

O (1) Some editions of the Gita read one more verse at the very beginning of this Adhyaya, ११८,

अर्जुन उवाच-

“ प्रकृतिं पुरा चैव क्षेत्र क्षेत्रमेव च ।

एतद्वेदितुमिच्छामि ज्ञान त्रेय च केशव ॥ ”

Sankara takes no notice of this verse at all Hill says that this verse is generally considered to be a later interpolation

We also believe that this verse is a later interpolation Moreover there seem to be several verses in this Adhyaya, which make the traditional *pāṭha* of this Adhyaya as preserved by Sankara doubtful We give our reasons for our suggestion below We must, however, note that in spite of our doubt as to the genuineness of several verses in this Adhyaya, we believe that as this *pāṭha* is a very old *pāṭha*, older even than Sankara's commentary, it is the duty of an interpreter to try to interpret this Adhyaya with the verses in their traditional order and to see if a self-consistent doctrine can be made out from the entire Adhyaya

Now, we state our reasons for doubting the genuineness of several verses of this Adhyāya —

(i) The verse प्रकृतिं पुरुषं चैव is not accepted by Sankara, Rāmānuja and other ancient authorities.

(ii) This verse enumerates only some topics and drops others discussed in this Adhyāya, e. g. (1) परः पुरुष described in verse 22, (2) the different Paths to Moksa (verses 24-25) and (3) क्षेत्रिन् (verse 23)

(iii) The beginning of this Adhyāya, as preserved in the tradition of Sankara is in agreement with the beginning in some other Adhyāyas where also the Lord begins to tell Arjuna some doctrines without his asking Kṛṣṇa any question, e. g., Adhyāyas VII. 1-2, IX 1-2, X. 1, and XIV 1-2. In accordance with the style of these Adhyāyas 'इदं शरीरं कौन्तेय' would be the first verse,

(iv) If 'प्रकृतिं पुरुषं चैव' be the first verse, it will contain a question put in a form unlike the questions of the beginning of Adhyāya VIII

(v) This verse (प्रकृतिं पुरुषं चैव) is not in agreement with the title of the Adhyāya (क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग) which indicates that only two topics क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ and an aspect of योग based upon their knowledge are discussed here

(vi) The mutual relation of the verses of this Adhyāya suggests that there are interpolations between the original verses, e. g. verse 26 (दासत्वजायते किञ्चित्स्व स्यादरजङ्गमम् ।) should be immediately after verse 6 (एतक्षेत्र समाप्तेन साविकारमुदाहृतम्).

(vii) The order of the topics enumerated in the verse प्रकृतिं पुरुषं चैव is not the same as the order of the topics in Kṛṣṇa's answer in this Adhyāya, while in Adhyāya VIII the order of Arjuna's questions and that of Kṛṣṇa's answers is the same. The order in this Adhyāya is as follows. —

क्षेत्रक्षेत्रज्ञ (v 2-6), ज्ञान and देय (v 7-11 and 12-17),

प्रकृति and पुरुष (v. 19-23), योगs about which there is no question from Arjuna (v. 24-25), once again क्षेत्रक्षेत्रज्ञ (v. 26), some miscellaneous topics (v. 27-32), and last of all क्षेत्र and क्षेत्रिन् (v. 33)

(viii) Verse 2 of Sankhara Patha makes it clear that the क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ are not the topics but only ज्ञान as in Adhyaya VII 1, IX. 1 and X. 1 is the topic of Adhyāya XII. (Cf. क्षेत्रक्षेत्रज्ञार्हान् यत्तज्ज्ञानं ननु मम with the ज्ञानम् in these Adhyayas). Also note ज्ञानं ननु ज्ञानमग्न इति सर्वस्याधिष्ठितम् (v. 17) Verses 7-11 and 12A would thus appear to be later additions within an original text (?)

(ix) As already stated verse 26 (यादत्तनायने किञ्चिद्) should have immediately followed verses 5-6 Similarly verse 26 seems to be closely connected with verse 33 (यथा प्रकाशस्यैव etc.), which is itself connected with verse 34.

(x) Verses 19-23 describe प्रकृति and पुरुष (and also पर-पुरुष about which no question was asked by Arjuna) Verse 29 repeats what is told about प्रकृति in verse 20 The पुरुष, i. e., the individual soul is described in verse 19-23 and again in verses 27-28 and 31 As these verses 19-23, 27-28 and 29 deal with the योग "Disinterested Action" the central topic of the Gītā which will justify the title of the Adhyāya which refers to योग (क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग), we suggest that they were introduced into some text with a few verses about क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ and thus a chapter called 'क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग' was presented

(xi) In interpreting the Adhyāya as having a single doctrine we have to take it granted that प्रकृति of verse 11 is the same as, or an aspect of, the अव्यक्त of v. 5 which is one of the विकारसु of क्षेत्र No verse in the Adhyāya mentions the relation of प्रकृति of verse 11 and the अव्यक्त of verse 5 It is not stated that प्रकृति is the same as अव्यक्त, and, yet, verse 11 starts as if the relation of प्रकृति to the अव्यक्त were well-known to the reader. The विकारसु

of प्रकृति referred to in verse 11 cannot be different from the विकार of क्षेत्र (verse 6), and yet we are not told that प्रकृति and क्षेत्र are two names of the same principle. Thus, though the genuineness of either of verses 19-23 and verses 5-6-7 can be doubted, they have to be explained as if the terms प्रकृति, क्षेत्र, अयत्न were well known and did not require any explanation when originally these verses were put together.

(xii) Verse 4 (कर्मिभिरनुवा गीत उ-रोभिर्विविधै पृथक् । प्रह्वम् । पदैश्वैव हेतुमद्भिर्विनिश्चितैः) is doubted by several scholars to be an interpolation.

(xiii) Verses 24-25 mention the योगs discussed in Bha GI I-XII without explaining any of them and without a question of Arjuna about them.

All these points make us doubt the originality of the various verses of this Adhyāya, though this Adhyāya does deal with the योग the central teaching of the गीता as a whole

We suggest that this Adhyāya simply enumerates certain principles and explains them with reference to the योग "Disinterested Action". Unlike other Adhyāyas this Adhyāya does not aim at giving one particular method of explanation (प्रक्रिया) of the Advaita Doctrine. To give an example, it is in our opinion impossible to explain the relation of प्रकृति with क्षेत्र and of पुरुष with क्षेत्र प्रकृति which is said to have विकारs (v 19) cannot be other than the विकारs of क्षेत्र but one of the विकारs of क्षेत्र is the अयत्न (v 5b) which again, must be identified with प्रकृति. To give another example मङ्गलम् in which Kṛṣṇa is the higher principle (अनादि मत्परम् v. 12, as we shall interpret it) is mentioned in verses 12-17 and we are not told in the work itself what is the relation of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ respectively to अनादिब्रह्म and Kṛṣṇa. As we shall show क्षेत्र is मङ्गलम् itself. It is therefore quite proper to assume that this

Adhyaya does not present any particular form of the Vedānta Doctrine, but only collects some diverse topics current in those days and explains through them the योग the central teaching of the Gīta about Disinterested Action. It seems that these topics belonged to different Vedānta thoughts. Verse 4 expressly says that the ultimate Reality called क्षेत्र in verse 3 has been explained in various ways. This would mean that अनादि मत्पर ब्रह्म (v. 12), and प्रकृति पुरुष चैव विद्म्यनात् उभावपि (v. 19) are two different methods of explanation of the same principles as क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ " बहुधा गीतम् " is illustrated by these three groups (1) क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ (2) अनादि मत्पर ब्रह्म and (3) प्रकृति पुरुष चैव विद्म्यनादी उभावपि. Considered from this standpoint the क्षेत्रज्ञ ऋक (प्रकृति पुरुष चैव क्षेत्र क्षेत्रज्ञमेव च । एतदेदिदं मिच्छामि हान हेय च कथय ॥) really explains the exact situation of the topics dealt with in this Adhyaya, it is only a simple casual enumeration of several pairs of philosophical thoughts known in those days that the author of the Gīta is here giving. As ' बहुधा गीतम् ' suggests, there is no wonder why four Paths are stated together in verses 24 25. Just as the same Brahman (or क्षेत्रज्ञ) is stated diversely by the sages so they have also stated diverse ways of realizing the Reality. In our interpretation of the verses of Adhyaya XIII we should always remember this result of a critical test applied to the text of this Adhyaya.

(2) This verse enumerates three pairs of philosophical thoughts and from the question-form it is clear that Arjuna wants to know separately about each pair. It is not that Arjuna wants to know six topics or that these six topics make one particular system of Philosophy.

The answer of the Lord to the first pair, ८ : , प्रकृति पुरुष चैव विद्म्यनादी उभावपि (Bhag. Gl. XIII. 19) and वक्ष्ये वेत्स्यसे च प्रकृतिं च पुरुषं च (Bhag. Gl. XIII. 23) also shows that it is a pair about which Arjuna is anxious to know.

(3) It is very well known that the word प्रकृति occurs in the Svetāśvatara Upanisad; but there it seems to occur in the sense of the higher Nature, the spiritual Nature, the Aksara-Brahman. The pair of प्रकृति and पुरुष, however, seems to us to be first mentioned in मैत्रियुपनिषद्, viz., in भोक्ता पुरुष भोज्या प्रकृति (Maitri Upa VI. 10). The pair occurs also in MBh. XII. In the Gita there are so many passages where प्रकृति or पुरुष is mentioned, but passages or verses in which the two principles are mentioned as a pair of philosophical conceptions are found only in this thirteenth Adhyāya (V. 0, 19, 23).

(4) पुरुष in this pair is the individual soul, as will be clear from verses 21-23.

(5) क्षेत्र क्षेत्रज्ञमेव च—This is another pair. The answer of the Lord (v. 2-3 and v 26) also shows that the question of Arjuna pertains to a pair of philosophical thoughts.

(6) These words occur in the Svetāśvatara Upanisad :-

एकैकं जालं बहुधा विकुर्वन्नरिमक्षेत्रे सचरत्येष देव ।

भूय सध्त्वा यतयतधेशं सर्वाधिपत्यं कुरुते महान्मा ॥

(Sve. Upa. V. 3)

And स विश्वकृद्दिश्विदात्मयोनिर्ज्ञं कालकालो गुणी सर्वविद् यः ।

प्रधानक्षेत्रज्ञपतिर्गुणेश संसारमोक्षरिधित्वन्पदेतु ॥ (Ibid VI. 16)

There is no detailed description of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ in the Sve. Upa, but in our opinion the Upanisad contains no statement to contradict our view that क्षेत्र means परं ब्रह्म called अक्षर and क्षेत्रज्ञ is the पुरुष higher than अक्षर ब्रह्मन्.

The word "क्षेत्रज्ञ" also occurs in the Manusmṛti—

योऽन्तरात्मन कारयिता त क्षेत्रज्ञं प्रचक्षते ।

य करोति तु कर्माणि स भूतात्मोच्यते भुवै ॥ १२ ॥

जीवसञ्ज्ञोऽन्तरात्मान्य सहज सर्वदहिनाम् ।

येन वेदयते सर्वं सुख दुःख च जन्मसु ॥ १३ ॥

तावुभौ भूतसंपृक्तौ महान्क्षेत्रज्ञ एव च ।

वचावचेपु भूतेषु स्थिते त व्याप्य तिष्ठत ॥ १४ ॥

× × ×

सौ भर्म पश्यतरस्तस्य पापं चातन्द्रितौ सह ॥

मान्वा प्राप्नोति संपृक्तः प्रेत्येह च सुखासुखम् ॥ १९ ॥

In these verses of Manusmṛti 'क्षेत्रज्ञ' along with महान् is the साक्षिन् of the actions of the जीव and क्षेत्रज्ञ is also the prompter of the जीव (कारयित्) and the जीव is only the भोक्तृ of सुख दुःख while the actual करुं is a principle called महान् or भूतात्मा.

The words क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ occur in the MBh. XII but not frequently. क्षेत्र there means the निराकार aspect of the Reality, as we shall see in our Notes on verses 5-6.

(7) ज्ञानं देवं च क्षेत्रज्ञ—The word ज्ञान occurs in (a) Tai. Upan. II. 1. 1 (सत्यं ज्ञानमनन्त ब्रह्म) and Katha III. 13 (सदच्छ्रेयज्ञान आत्मनि). But the pair ज्ञान and देव does not occur in any of the principal Upanisads. It occurs only in the later Mahābhārata, e. g., in MBh. XII. 306-308 they appear as philosophical entities.

(8) From the terms of this Adhyāya we can infer that this Adhyāya, unlike Adhyāyas II-XII, is chronologically near the later MBh. than the principal Upanisads.

2. Verse 2 (1) A clearly says that, according to one explanation, this body (the body of a man) is called "क्षेत्र". 'Verse 2 talks of all क्षेत्रज्ञ' i. e., 'all bodies.

(2) क्षेत्रज्ञ—This word seems to have been used in the sense of आत्मन् the soul in the body. Cf. अहमात्मा गुहाकेन सवभूताशयस्थित. 'I am the soul in the heart of every being' (Bha. Gl. X. 20). क्षेत्र is something to be known, i. e., जड, the object; आत्मन् or क्षेत्रज्ञ is the knower, the subject. This is the sense of verse 2B. The Gītā does not seem to use 'क्षेत्रज्ञ' in the sense of the साक्षिन् described in Adh. XIII. 22, though according to Manusmṛti (XII. 19) क्षेत्रज्ञ means the साक्षिन्.

(3) वापि—This means: 'And also know Me to be the क्षेत्रज्ञ in all bodies'. It does not mean: 'Know Me to be both क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ in all क्षेत्रज्ञ'.

(4) क्षेत्रज्ञ मां विद्धि—This clearly identifies the आत्मन् in all bodies with Kṛṣṇa and we have already explained this by quoting 'अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयस्थितः' (X. 20)

Sankara makes out two very important doctrines of his system from this verse (2 A) ११, (1) That in all bodies there is only one soul (एकजीववाच), and (2) That this soul is identical with कृष्ण or परमात्मन्. From this interpretation of his he further draws several conclusions, one of which is that the individual soul is in its state of a soul owing to Ignorance (अविद्या or माया). Rāmānuja fails to interpret literally the identity of the soul and the Lord stated beyond doubt in this verse. The situation of the two Ācāryas, Sankara and Rāmānuja, in this verse is the reverse of their situation in their भाष्यs on Bhag GI II 12 (न चैव न भाविष्याम सर्वे वयमत परम्।)

The fact is that the Gītā does not start with the idea of solving the difficulties which confronted the Acāryas in working out their respective systems from the Scripture. The Upanisads taught some kind of identity of the जीव and ब्रह्मन्, the Gītā does not reject this identity, though it seems sometimes to modify it but it was only the Mahabhārata Yoga School in MBh XII 308 which gave up the identity of जीव and परमात्मन् and rejected the texts like तत्त्वमसि and अहं ब्रह्मास्मि in their literal sense and for the first time in the history of our philosophy put forth a view that ब्रह्मन् or पुण्य had nothing to do with birth and death while the soul was the only entity experiencing birth and death. We have shown in our Thesis (Akāra A forgotten Chapter, pp 69-78) that the idea of God in the Yoga School originated from a critical examination and ultimate rejection of the identity of जीव and ब्रह्मन् expressed in तत्त्वमसि and अहं ब्रह्मास्मि and not from falsifying the idea of God on an atheistic साध्य as scholars have till now assumed.

We may here add that Bra S: II, 3 28 (वृष्युपदेशात्)

seems to us to mean that the individual soul is different from Brahman, because the Scripture teaches the difference between the two. This difference remains till he is a soul, but disappears when he becomes Brahman (Bra. Su. II. 3. 30-31).

(5) Verse 2 B. This would mean that क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ have much deeper meaning than that explained in Verse 1 and 2 A.

3. (1) Śankara calls this the संयद्श्लोक of the entire thirteenth Adhyāya. But, as shown by us in our introduction to this Adhyāya, क्षेत्र is only one out of so many topics of this Adhyāya.

(2) This verse also shows that verses 1-2 do not complete the sense of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ. So, we have to take verses 1 and 2 A as only a kind of introduction to the knowledge of both क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ emphasised in Verse 2 B and stated subsequently.

(3) तत्क्षेत्रम् etc., The two meanings of क्षेत्र. viz, (a) the human body and (B) the क्षेत्र or the principle called क्षेत्र of which this body is an effect are suggested in this verse by the Lord's promise to tell Arjuna what (यत्) is that क्षेत्र (body—v. 1), like what it (body) is, what effects it (body) has, and "from what (reason) what it is (यत्)".

We suggest that the answer of 'what it (the क्षेत्र—body) is' is contained in verses 5-6 where we are told 'here the क्षेत्र is described briefly together with its effects' (the two meanings of क्षेत्र (viz. क्षेत्र the body and क्षेत्र the principle so called being implied by the word क्षेत्र). Verse 4 in its context tells us that the क्षेत्र is described in a variety of ways (बहुधागीतम्); so this is a reply to 'यद्वत् ('like what the क्षेत्र is')'; here also both the meanings are identified in the word क्षेत्र. In our opinion the answer to यद्विकारि 'what विकार the क्षेत्र has' is contained in verses 5-6 where the Lord says that He has described the क्षेत्र along with its effects' (क्षेत्र = the body of v. 3 and the principle so called of v. 6).

As to the last part of the Lord's promise, *॥३॥*, 'यत्तद-
 यत्' 'From what (reason,) what it is', it seems to have
 been answered in verse 26, which would mean "the क्षेत्र
 produces all moving and immovable beings on account of
 its contact (सयोग) with the क्षेत्रज्ञ".

We believe that if the answer to the four problems about
 the क्षेत्र, stated in verse 3 A, is to be found out from this
 Adhyāya, they may be as suggested by us above. In all
 the four topics 'क्षेत्र' has a double sense in which it simul-
 taneously means (1) the body and (2) the principle
 called क्षेत्रज्ञ, the questions are suggested with reference
 to क्षेत्र the human body (इह शरीरम्) in verse 3A and the
 answers are given with reference to the principle called
 क्षेत्रज्ञ (यत् in v. 5-6, यादृक् in v. 3, यदिकारि in v. 6 6d,
 यत्तद यत् in v. 26)

(4) यत्तद यत्—Hill notes that 'The second यत् is
 difficult' (The Bhagavadgītā, P 223). Hill has adopted
 Sankara's view *॥३॥*, 'And whence is what', Sankara
 writes 'यतो यस्माच्च यत्कार्यमुत्पद्यते इति वाक्यशेषे " Ramānuja takes
 it to mean "यत्तद यत् हेतु इदमुत्पन्न यस्मै प्रयोजनावीत्यत्रमित्यर्थः ।
 यत्तत्त्वरूप चेदम् ' , i. e. , the cause (हेतु), i. e. , the aim (प्रयोजन)
 for which the body is produced, and the nature which the
 body has' Hill does not seem to be correct in explain-
 ing रामानुज's interpretation of यत् as its origin, because
 रामानुज himself explains ' हेतु as प्रयोजन'.

(5) Madhusudan explains the four problems in verse
 3 A so as to make them refer solely to the body (and not
 to the principle called क्षेत्रज्ञ)—यच्च स्वरूपेण जघदृश्यपरिच्छिन्नप्रतिस्मात्तम्
 यादृक् चञ्छादिधर्मकम्, यदिकारि यैरीन्द्रियादीनिकारियुक्तम्, यत्तद कारणात्-
 त्कार्यमुत्पद्यत इति शेषः । अथवा यत् प्रकृतिपुरुषसयोगाद्भवति, यदिति यः
 स्वभावजन्यमादिभेदैर्भिरङ्गमित्यर्थः ।

But the answers do not support the view that तत् in
 verse 3A refers only to the body stated in verse 2 as the
 meaning of क्षेत्रम् (and not as the क्षेत्रज्ञ itself, because the
 body is only a part of the meaning of क्षेत्रम्).

(6) स च This should also refer to क्षेत्रज्ञ in a double sense (1) क्षेत्रज्ञ as the individual soul, the आत्मन् in the body and (2) the principle called क्षेत्रज्ञ

'स च य' 'And who that क्षेत्रज्ञ (the soul and the principle called क्षेत्रज्ञ) is'. 'यत्प्रभावश्च' And what is the prowess of the क्षेत्रज्ञ (the soul and the principle so called)

In our opinion verse 4 applies to क्षेत्रज्ञ also, though there is no item with reference to क्षेत्रज्ञ like the item वाङ्मू stated in verse 3a with relation to क्षान् It would mean that क्षेत्रज्ञ is also variously described (बहुधा गीत)

The author of this Adhyaya seems to discuss these two points 'स च यो यत्प्रभावश्च' in verse 26-33 क्षेत्रज्ञ is परमेश्वर and hence though he resides in the body as the soul itself, he is not the agent, all actions being done by the प्रकृति which may be identified with अव्यक्त in verse 5b In verse 26 क्षेत्रज्ञ is said to be परमेश्वर. That he is no agent and hence he is not stained with the results of the actions seems to us to be the answer to स च य About the answer to 'यत्प्रभाव (च)', we suggest that निर्दोषत्व 'to be unstained with the results of one's actions' is a corollary of the soul's nature as परमेश्वर and hence it is not the प्रभाव of the क्षेत्रज्ञ, so the fact of क्षेत्रज्ञ producing all moving and immovable beings when in union with क्षेत्रज्ञ (v 26) should be taken as explaining the प्रभाव of क्षेत्रज्ञ (the principle called क्षेत्रज्ञ)

(7) Sankara—य प्रभावा उपाधिकृता इकवो षय स यत्प्रभावश्च Sankara adds 'उपाधिकृता' to explain the doctrine of the Gītā in harmony with his system of Vedānta The context of the verse does not say that the प्रभाव or प्रभाव are उपाधिकृता (mere adjuncts) Madhusudana follows Sankara in the interpretation of "यत्प्रभावश्च".

4 (1) Sankara takes this verse as referring to both क्षेत्रज्ञ and क्षेत्रज्ञ as we have also proposed to take it.

(2) This verse is very important for the discussion

of the Date of the Bhagavadgita, which turns on the question ' What are the works referred to by छन्दोभि and ऋक्सूक्तपदै ?', particularly whether the latter definitely refers to the work ऋक्सूक्त of वादरायण or to a work on the same topic which may have preceded our present ऋक्सूक्त

(3) छन्दोभि विविधै — There seems to be little doubt that this refers to the hymns of the Vedas. It may refer not only to the few philosophical hymns of the Vedas, the Rgveda (पुरुषसूक्त, नागदायसूक्त, etc) and the Atharvaveda but to all the hymns of the Veda, if we take the author of this verse as holding the view expressed in Rgveda itself that the one Being is described in various forms in the hymns —

इन्द्रं मित्रं बर्हणमग्निमाहुषो दिव्यं स सुपर्णां गुरुमान् ।
एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यम मातरिश्वानमाहु ॥

(RV. I 164 46)

Thus बहुधा in Bhag. Gī XIII. 4 is a reflection of बहुधा in RV. I 164 46. The view about the teaching of the Vedic Hymns taken here will be different from the view about the same in Bhag Gī XV. 1 (छन्दासि यस्य पर्णानि) which makes the Vedas subsidiary to the field of the प्रकृति which a seeker has to cut down. It will also be different from the attitude of the Gita to the three Vedas and their religion, which is that of an adverse criticism rejecting the Vedas in their original (काम्य) sense (e. g. IX. 20-21) and giving them a secondary status in the scheme of the Gita (e. g. Bhag Gī XVIII 5) after modifying the very injunctions (विधि) laid down by the Vedas. But if this meaning of ' छन्दोभि ' is the meaning which alone suits the context, there seems to be no harm in accepting it. It may be that here (XIII) is a different scheme about the position of the Vedas (सद्विप्रा) than those in Bhag. Gī IX. 20-21 and XVIII 5, and after all all the three schemes are meant to give a new interpretation to the Vedas. In

our opinion ऋषिभि and छन्दोभि विधिभि decide the nature of the works referred to It is well know that every hymn has a ऋषि, a छन्द a देवता Cf. पश्यामृचि तामृचं यदापैव तमृचि वा देवतामभिधोऽन्वस्यात्ता, देवतामुपधावेत् ॥ ९ ॥ येन छन्दना स्तोत्र्यन्स्यात्तच्छन्द उपधावेत् ॥ (Cna Upa. I 3. 9-10) Even the Bhagavadgītā and several later śāstras have a ऋषि, a छन्दस, a देवता and also वाच, शक्ति and कीलक The word 'छन्द' (metre) will not be applicable to the Oldest Prose Upanisads, nor are छन्द and ऋषि mentioned with the Principal Upanisads

(4) बहुधा would refer to the various names, पुरुष in (पुरुषसूक्त), तदकम् (in नाहदीवसूक्त) and it would include also the names of the deities which are here supposed to be the names of the one Reality एवम् will mean that the ऋषिः have sung this Reality, each in his own way, each in a separate text

(5) ब्रह्मसूत्रपदै—it is particularly this word in the interpretation of which there is a great difference of opinion among the Ācāryas and among the modern scholars also

In our opinion ब्रह्मसूत्रपदै refer to not the complete Upanisads but to those portions of the sentences (of the शास्त्राणि and उपनिषद्) in which a short rule or precept is written about ब्रह्मन् This would mean that the mimamsā portion (e.g. Cna Upa. I etc) and the story-portion of the Upanisads is not the portion in which ब्रह्मन् is to be found. Perhaps such Srutis about Brahman as are collected in Brahmasūtra I are meant by ब्रह्मसूत्रपदै. The ब्रह्मसूत्र of Badarāyana may have got its name from this name of these Srutis, because Badarāyana's book is called ब्रह्मसूत्राणि, this plural form would mean that each Sruti collected and discussed is one Sūtrapada, all of them collectively being called ब्रह्मसूत्रपदानि or ब्रह्मसूत्राणि The adjective हेतुमद्भि will also point to the हेतुः in these Srutis, pointed out also as हेतुः by Bādarāyana So, it was already believed that these ब्रह्मसूत्रपदै of the Upanisads had हेतुः to justify

their being looked upon as dealing with ब्रह्मन्, though they appeared to discuss आकाश प्राण ज्याति etc etc, and the author of the ब्रह्मसूत्राणि simply collected those हेतुस and put them separately along with the Srutis (सूत्रपदस) in question To give an example, सर्वाणि इ वा ज्ञानानि भूता-या काशादेव समुत्पद्यन्त आकाश प्रत्यस्त यत्साकाशा ह्येवैभ्या ज्यायानाकाश परा यणम् (Chā Upa I 9 1) is a ब्रह्मसूत्रपद out of the whole passage in the Upanisad, in it ब्रह्मन् is called आकाश and the हेतु for this statement is that the appearance of beings from and their disappearance into आवास is mentioned in the Sruti This latter statement is actually given by बादरायण as the हेतु for proving that आकाश means ब्रह्मन् So the ब्रह्मसूत्रपद itself contains the हेतु All the श्रुतिस discussed in ब्रह्म सूत्रा have, as pointed out by the Sutrakara, clear हेतुस to show that their topic is ब्रह्मन्, though it is called variously (बहुधा गातम्—referring to आकाश, प्राण, ज्योति ज्ञान, etc)

(ऋषिभि) हेतुमद्भि विनिश्चितै ब्रह्मसूत्रपदै बहुधा गातम् ' cannot apply to the text called ब्रह्मसूत्राणि because it has not sung or called ब्रह्मन् by various names it has rather proved what the Gita says, viz, that the Upanisads contain definite (= not vague-विनिश्चितै -plu) small statements about ब्रह्मन् (and not about any other principle) which have also the required हेतुस If the reading were विनिश्चितम् (as we find in some recensions) * e neu nom sing, the Gita would be undoubtedly referring to a text called ब्रह्मसूत्राणि or ब्रह्मसूत्रपदानि " ब्रह्मसूत्रपदै बहुधा गातम् ' cannot refer also to several books called ब्रह्मसूत्रपदानि because they also if they ever existed, would not be calling ब्रह्मन् by various names, but would be only proving that the principle called by various names (in the Upanisad-Srutis) is ब्रह्मन्

As to the relation of the present ब्रह्मसूत्र and the Gita, it is proved beyond doubt that several sutras of the ब्रह्मसूत्र refer to the Gitā (Vide our Notes on Bhag Gi VIII which is referred to in Bra Su IV 2 21-योगिन प्रति च स्मरन्ते स्मार्ते चैत—where the Sutrakāra rejects a view

of the Bhagavad Gītā. There are several other Sūtras which clearly refer to the Bhagavadgītā, e. g., (1) स्मृतेश्च-Bra. Sū. I. 2. 3 (Bhag. Gī. XVIII. 61), (2) अपि न स्मर्यते-Bra. Sū. I. 3. 23 (Bhag. Gī. XV. 6), (3) उपपद्यते चाप्युपलभ्यते च-Bra. Sū. II. 1. 36 (Bhag. Gī. XV. 3), (4) अपि न स्मर्यते-Bra. Sū. II. 3. 45 (Bhag. Gī. XV. 7), (5) दर्शयति चापि अपि स्मर्यते Bra. Sū. III. 2. 17 (Bhag. Gī. XIII. 12) .

(6) स्मरन्ति च-Bra. Sū. IV. 1. 10 (Bhag. Gī. VI. 11) . In our Interpretation of the Brahmasūtra and also elsewhere we have shown that the present Brahmasūtra not only refers to the Gītā, but also gives a new interpretation to those doctrines of the Gītā which were in the opinion of the Sūtrakāra not in harmony with the Upanisads. We have proved that the स्मृतिपाद (Bra. Sū. II. 1) chiefly deals with the Bhagavadgītā. As the author of the Brahmasūtra refutes the views of the Gītā on certain points, it is not possible that the same author wrote both the Gītā and the Brahmasūtra.

(6 A) We may also state that in the Sūtra literature there are often several sūtras which refer to Brahman, e. g., Āpastamba Dharmasūtra I. 8. 22 deals with the nature of Brahman Atman.

Vide our remarks on Hill's view about Bhag. Gī. XIII. 4 in (1) infra.

(7) (a) For the above reasons we cannot accept Tilak's view who holds that the same व्यास is the author of the Bhagavadgītā and the Brahmasūtra and that he wrote both the books simultaneously. According to Tilak छन्दोमिः and हेतुमद्भिः ब्रह्मसूत्रपरैः refer respectively to उपनिषदः and ब्रह्मसूत्र. (Vide Gītā Rahasya, First Guj Ed, pp. 536-543). But "छन्दोमिः" cannot refer to बृहदारण्यक, छन्दोग्य and other very old prose उपनिषदः; ब्रह्मसूत्र of बादरायण do not describe Brahman in a variety of ways (बहुधा); on the contrary they refute the views of the Gītā so often; 'हेतुमद्भिः' means the हेतुः in the Śrutis themselves which are pointed out by बादरायण

Tilak's argument that if the Gītā mentions उपनिषद्, it must at the same time mention ब्रह्मसूत्र which systematizes the scattered remarks on ब्रह्मन् in the Upanisads, is not acceptable for obvious reasons. The Gītā seems to mention, e. g., the ब्राह्मण, but does not seem to know anything about the कल्पसूत्र or जैमिनिसूत्र (Vide Note on Bhag. Gī. II. 41).

(b) Śāṅkara-छन्दोगिः refers to ऋगादीनि छन्दाणि and ब्रह्मसूत्रपर्यैः to " ब्रह्मणः सूक्तानि वाक्यानि ब्रह्मसूत्राणि तैः " e. g., आत्मैत्येवोपासीत (Br. Upa. I. 4. 1).

(c) Ānandagiri on शाकर भाष्य explains ब्रह्मसूत्रपर्यैः as referring to both the उपनिषद् and ब्रह्मसूत्र.

(d) Rāmānuja takes ब्रह्मसूत्रपर्यैः as ' ब्रह्मवातिपादनसूत्राख्यैः पर्यैः शारीरकसूत्रैः ; but in his commentary, on ब्रह्मसूत्र Rāmānuja accepts that the गीता is older than ब्रह्मसूत्र. So Rāmānuja is not consistent in his view.

(e) Madhusūdan does not take Gītā XIII. 4 as referring to the Brahmasūtra at all. According to him ऋषिभिः refers to योगशास्त्र written by बलिष्ठादि, विविधैः छन्दोगिः to ऋगादिमंत्र and ब्राह्मण, i. e., to कर्मकाण्ड ; and हेतुमद् ब्रह्मसूत्र and ब्रह्मसूत्र (into which he divides the expression ब्रह्मसूत्रपर्यैः) refer to two kinds of sentences of the उपनिषद् only. As an optional interpretation of ब्रह्मसूत्रपर्यैः he gives the same view as that of Śāṅkara.

We may add that if ब्रह्मसूत्रपर्यैः can be divided into ब्रह्मसूत्र and ब्रह्मसूत्र, then ' ब्रह्मसूत्र ' can also refer to ' तज्जलान् ' इति शान्त उपानीत, तत्त्वमसि, अहं ब्रह्मास्मि, सर्वं खल्विदं ब्रह्म, सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म, etc.

(f) C. V. Vaidya ~ ' ब्रह्मसूत्र ' in Gītā XIII. 4 does not refer to the Sūtra of Bādarāyana. He gives a detailed refutation of Tilak's view and says : It is a common wrong notion that कृष्ण द्वैपायन and बादरायण are one and the same persons. Bādarāyana has nothing to do with the MBh., of the Gītā Bādarāyana is wrongly called व्यास. (The author of ब्रह्मसूत्र is बादरायण (व्यास) who is आद्वैत and the other कृष्णद्वैपायन व्यास is पाराशर्य or बामिष्ठ.

According to C V Vaidya छ दामि विविधै refers to Rgveda Mantras and इतुमद्भि विनिश्चितै पदै to logical definite expressions (in prose) by ऋषि, e g to some Sutra current before पाणिनि who mentions a मिसुत्र by पाराशर्य and better still to the Upanisad sentences C V. Vaidya points out that वादरायण is an Ācarya not a ऋषि

Among the other arguments which according to C V. Vaidya show that the Gita is much earlier than the Brahma sutra, he refers to the refutation of साख्य and योग (and also पाञ्चरात्र) in the ब्रह्मसूत्र We have shown in our Aksara A Forgotten Chapter, that the Gita knows nothing of साख्य and योग as Schools of thought and in our Interpretation of Brahma sutra III 2 14-IV we have also proved that the philosophical views of the Gita about अक्षर-पुरुष are refuted in the Brahma sutra

We must add that originally Gita seems to us to be an effort like the Brahma sutra, to explain the Upanisads so as to support its own योग (= कर्मयोग) 'Disinterested Action' So, it was originally not a प्रधान at all, just as वादरायण's ब्रह्मसूत्र was also not meant to be a प्रधान, but only a commentary on the उपनिषद्

(g) Dr Belvalkar takes 'ऋषिभि (कर्तृवृत्तीया) ब्रह्मसूत्रपदै (साधनवृत्तीया)' as referring to several works called ब्रह्मसूत्र by different authors (ऋषि s) and suggests that these authors were such as वासकृष्ण आश्वमेध and others referred to as authorities in the present Brahma sutra and by this interpretation of ब्रह्मसूत्रपदै he seems to support his view about the प्रतिसृष्टीय ब्रह्मसूत्र (Basu Mallic Lectures, P 99 and P 140)

We do not know if Dr Belvalkar takes छ दामि विविधै as referring to the Vedic Hymns and also to the principal Upanisads The latter, particularly छन्दोग and बृहदारण्यक (whose प्रतिसृष्टीय ब्रह्मसूत्र are postulated by Dr Belvalkar) cannot be referred to as composed in metres (छन्दोगि) And if so, the verse of the Bha Gī (XIII 4)

refers to such ऋक्सूत्र works without referring to the Upanisads on which those सूत्रs were based.

We agree with him that ऋषिभि must be supplied along with ऋक्सूत्रपदै, but this would make the expression refer to the बृहदारण्यक छान्दोग्य and other Upanisads.

(e) Garbe takes छन्दोभि in Bhag GI XIII 4 as referring to the Upanisads as he clearly states in the foot-note to his translation of the Gita (Die Bhagavadgita, P. 140) He takes ऋक्सूत्रपदै as the well established words of the ऋक्सूत्र which is known to us, "because as yet we know of no other ऋक्सूत्र . He approves of Bohtlingk's correction of विनिश्चिनै to विनिश्चितम् and says that the various explanations of Indian and European scholars (based upon विनिश्चिनै) have not been clear to him

We suggest that " छन्दोभि " meant the hymns of the संहिता, and the Gītā (XIII 4) may be interpreting the hymns in accordance with Rg. I 164 46 (एक संहिता बहुधा वदन्ति) and must have found the Upanisadic sentences dealing with ऋक्सूत्र very well defined, as compared with the vedic hymns So, there is no necessity of changing विनिश्चिनै to विनिश्चितम् as proposed by Bohtlingk and accepted by Garbe

Having interpreted Bhag GI XIII 4 as referring to the current Brahmasutra, Garbe takes the verse as an interpolation

Garbe also says that Bhag. GI XIII 4 is an interpolated verse because the reference to Upanisads and to the Brahmasutra (i. e., to Vedantic sources) suits the context the least, as in what follows the nature of the body is described according to the doctrine of the Samkhya-Yoga (Die Bhagavadgita, P 170). Vide also Garbe's Introduction to the Bhagavadgita, Eng. Trans., Bombay, 1918, P. 31, where he says that in XIII 5 the principal doctrines of the Samkhya-Yoga are set forth

with unadulterated purity, and P. 36 where he says that the physiological conceptions regarding the inner organs and the senses are those of Sāṁkhya system.

Dr. Belvalkar has replied to Garbe that the original Sāṁkhya-Yoga was theistic and that the Gītā is trying to philosophically harmonize the Sāṁkhya-Yoga and the Vedānta teachings. He says that Garbe is wrong in assuming that the Sāṁkhya-Yoga of the Gītā was atheistic. We hold that Gītā does not know any system called Sāṁkhya or Yoga or even Vedānta distinguished from Sāṁkhya-Yoga, and hence there is nothing objectionable in a reference to what is stated in Hymns and the Upanisads. Verse XIII. 4 does not refer to any system called वेदान्त; it rather refers to a want of system both in the Hymns and the Upanisads.

(f) Deussen.—छन्दोभिः = the hymns of the Vedic poets and वेदसूत्रभिः ब्रह्मसूत्रैः = a reference to the aphorisms on Brahman (ब्रह्मसूत्र).

(g) Prof. Das Gupta.—“Since there is no other consideration which might lead us to think that the Gītā was written after the Brahmasūtra, the verse (XIII. 4) has to be either treated as an interpolation or interpreted differently” (H. P. I., Vol. II., P. 549).

(i) Hill.—छन्दोभिः refers to the hymns of the Veda, and ब्रह्मसूत्रैः perhaps includes Upanisadic passages and verses current in the Vedāntic schools.

Hill takes गीतने as implying verses also. If it be necessary to explain गीतने as implying verses, then, the term 'पद' would also help such an interpretation because it also means a quarter of a stanza (e. g., त्रिपदा गद्यपदी). Then, ब्रह्मसूत्रैः would refer to the Earlier Metrical Upanisads, like Mundaka and Katha, which have undoubtedly influenced the language and doctrines of the Gītā.

(j) Dr. Bhandarkar.—छन्दोभिः = verses of various metres

and महासुत्रपदैः = words of the Brahmasūtra (Vaiṣṇavism, Śaivism, P. 21).

(k) Rudolph Otto takes महासुत्रपदैः as referring to the Brahmasūtra (The Original Gitā, P. 94).

(8) बहुधा—The Gitā believes that the sages of the hymns and the (prose and metrical) Upanisads do not agree among themselves on certain points.

(9) ऋषिभिः—The Gitā seems to refer to the sages as if they were the authors. The theory of अपौरुषेयत्वं of the Sruti or a part of the Sruti does not seem to be supported by the Gitā.

(10) गीतम्—Of. योनिश्च हि गीयते (Bra Sū. I. 4. 27) which refers only to the metrical Upanisads where only महान् is described as the योनि (of beings) wherein the पुरुष lays His seed. If we take गीतम् as 'sung' and as applicable to the metrical Upanisads, then the Gitā would be admitting that the Oldest Prose Upanisads do not support its view. In the Brahmasūtra we often find that a view probably based upon the EMU and the Gitā is refuted on the strength of a view based upon the OPU (Vide our Interpretation of the Brahmasūtra on Bra. Sū. III. 3. 1-4, III. 3. 31).

5. (1) Vide our Notes on Buag. GI. VII. 4-7.

(2) महाभूतानि and इन्द्रियगोचराः—The Bhagvadgitā and also the Mahābhārata do not know the distinction between the gross elements and the subtle elements. They distinguish rather between the gross elements and the objects of senses, as noticed by Kieth.

(3) अम्यक्त—This seems to be the जडप्रकृति, because अम्यक्त should be the principle which is the cause of बुद्धि. Moreover, it seems to be one of the विकार of क्षेत्र (v. 6B). Therefore क्षेत्र would itself be the चेतनप्रकृति. Thus, अम्यक्त and क्षेत्र would correspond to the अपरा प्रकृति and परा प्रकृति respectively of Adhyāya VII.

(4) Thus, the total number of principles will be 5 विषय+5 महाभूत+10 senses+1 mind (एकं च)+अहकार+बुद्धि+अश्वक (=जडप्रकृति)+क्षेत्र=25. And क्षेत्र is to be added on the strength of verse 26, so we get the number 26; the name "पञ्चविंश" is given to the पुरुष the साकार aspect of the Reality in the Aupanisada schools of MBh. XII, as shown by us in Aksara: A Forgotten Chapter.

This proves that the doctrine in v. 5-6 is one of the Aupanisada Doctrines collected in the Gītā, and [not a साख्य doctrine

(5) Sankara takes महाभूत as सूक्ष्मभूत and इन्द्रियगोचराः or विषयाः as सूक्ष्मभूत Vide Kieth's view given above, which is historically correct

(6) Sankara takes अश्वक as the cause of बुद्धि; but explains it as माया

(7) Sankara interprets एव to mean that only the eight principles stated in 5A are the अष्टधा भिन्ना प्रकृति.

(8) तान्येनानि माहवाक्शत्रुर्विधाति तत्त्वान्याचक्षुने—Sankara

6 (1) मया—This word literally means 'union' 'combination', 'association. In the साख्य कारिका (मयातपरायखाद्—Sāmkhyakārikā) it is used in the sense of the physical body which is an assemblage of senses, etc. But here the word 'क्षेत्र' is itself used in the double sense of a body and the principle called क्षेत्र. Moreover, the other members of this list suggest that स्यात् is a feeling, perhaps the feeling of touch (स्पर्श), just as धृति 'patience' is also a feeling.

Sankara explains स्यात् as the body (इन्द्रियाणां सङ्घतिः).

(2) In the (later) वैशेषिक school इच्छा etc. are आत्मगुणः. And in the classical साख्य these are included in the मनः. The Gītā puts them along with the 24 principles. So the divisions of the योग are not scientific and systematic. This also shows that here the साख्य system has not at all influenced the author of the Gītā. It gives one of the Aupanisada Schools.

(3) इच्छा—The word *क्षेत्र* and the *इन्द्र* of *शुद्ध* and *दुःख* show that *इच्छा* here means *राग*.

(4) Instead of saying that these (*इच्छा* etc.) are the attributes (*धर्म*) of the *क्षेत्र* the *Gītā* makes a group out of them and says that this group comprizes *क्षेत्र*.

(5) चेतना-भूतानामस्मि चेतना—Bhag. Gī. X, 22. It is the life-principle in all beings. It is a *विभूति* of the Lord. This shows that *क्षेत्र* is not a *जड* or material principle. It is the consciousness + so many other feelings. So, *क्षेत्र* is the *जीवभूता परा प्रकृति* of *Adhyāya VII. 5-6*.

Sankara explains *चेतना* as the reflection of the consciousness of the *आत्मन्* (soul) in the inner sense. But this is not the literal sense. *Sankara's* explanation also shows that the principle which has *चेतना*, or rather is *चेतना*, is *Ātman*.

(6) For the correct meaning of *क्षेत्र* the following verses of the *Mahābhārata* should be considered :—

(a) *यवसायात्मिका बुद्धिर्मतेऽप्याकरणात्मकम् ।

कर्मनिष्ठानाद्रिच्छेयं स जीवः क्षेत्रमेवक ॥ MBh. XII 252. 11.

We have shown in our *Aksara* A Forgotten Chapter that *क्षेत्र* is the life-principle, the *परा प्रकृति* which is also *प्रदान्* the *निराकार* aspect of the *Reality* We have also shown that *Deussen* (*Aksara* A Forgotten chapter, P. 37) has failed in making out a sense of this and other similar verses, because he could not imagine the *Aupanishada* schools of 26 principles of *MBh. XII*

(b) ममास्त्रैत्रवाहिन्यस्त्र बुद्धयेत योविनः ॥ ७ ॥

प्रथया क्षेत्रभूतास्ता नरा क्षेत्रहस्तयुगा ॥ MBh. XII. 213. 7-8A.

(c) शानादिष्ठानमव्यक्त बुद्धयर्हकारणयुग्म् ॥ १२ ॥

तदीजं देविनायाद्गु रतद्वर्जिं जीवमैवितम् ॥ MBh. XII 213. 12-13

अव्यक्त is called *जीव* and it is the source of souls. Cf. *परा प्रकृति* of *Adhyāya VII*.

(d) तस्मादुपासस्व परं महच्छुचि शिवं दिगोष्ठं विमलं पवित्रम् ।
क्षेत्रं ज्ञात्वा पापित्तं ज्ञानयज्ञमुपास्य वै तत्त्वमृषिर्मानिष्यसि ॥

(याज्ञवल्क्य addresses जनक) MBh. XII. 318. 111.

These and several other verses (e. g., MBh. XII. 241. 18-20) have not been considered by Hopkins (in his *The Great Epic of India*) and has not been translated by Deussen even to his own satisfaction, as he indicates by the sign of interrogation, in his *Vier philosophische Texte des Māhābhārata*, Leipzig, 1906, p. 256, 368, 398. Sôrenzon gives some more references under the word " क्षेत्रम् ".

7. (1) Śankara says that क्षेत्रं यत्प्रवक्ष्यामि describes क्षेत्रम् ।

(2) ज्ञानसाधनत्वात् ज्ञानशब्दवाच्यम्—Śankara. But, may it not be that ज्ञान produces these and hence these are called ज्ञान, being themselves the effects of ज्ञान in its real sense? If a man has not got these qualities, he has no ज्ञान, though he may discuss and understand the various problems.

Moreover (मयि) अन्वभिचारिणी भक्ति is also called ज्ञान, but this seems to be in one way the result of ज्ञान. The identification of भक्ति with ज्ञान does not mean that the Gītā, like Śankara, does not believe in the distinction between ज्ञान and भक्ति. It only means that ज्ञान was not worth having if it did not produce these results in the sage.

(3) There are several lists of virtues even in the Gītā itself, as each Adhyāya is meant to be a self-sufficient unit. The Bhāgavata and other Purānas give still bigger lists. Cf. मारुत in Bhag. GI. X. 4-5, the देवीसंपद in XVI. 1-4, and the त्रिविध तप in XVII 14 etc.

The well-known five great virtues अहिंसा सत्यमस्तेयं शौच-
मिन्द्रियनिग्रहः । परं सामासिकं धर्मं चातुर्वर्ण्येऽन्वीक्ष्यतुः ॥ (Manu X. 63)
These can be traced to Chā. Upa. VIII 15 1. They should be compared with the जैन and बौद्ध महाव्रतसः. Our present passage mentions by names अहिंसा, शौच, आत्मविनिग्रहः.

(4) सन्यासी ज्ञानिनिष्ठ—Sankara is not right in saying that the one who has this knowledge is an ascetic, because such a view will be inconsistent with the fact that this sage has not abandoned his family, he has rather given up "the attachment" to his children and wife (v. 9A) As the words 'विविक्तमेवा' and 'अतिर्जननमदि' show, the man having this ज्ञान can be either a कर्मयोगिन् or a सन्यासिन्, but not invariably a सन्यासिन्

In fact the list seems to have been meant to lay emphasis on the fact that this sage is a कर्मयोगिन्, that the true ज्ञान consists in योग as much as in सन्यास

Vide Note 4 on v. 11 *infra*

8 (1) Sankara's second interpretation of दुःखसरोपासुरचनम् reminds one of the Buddhist dictum "सर्वं दुःखं दुःखम्"

(2) एव ज्ञानद्वयलाज्ज्ञानमुच्यते जन्मादिदुःखसरोपासुरचनम्—Sankara We have already suggested that these are probably the effects of ज्ञान rather than the means of ज्ञान

9 (1) असक्ति—Sankara Absence of liking for the objects of senses which cause an attraction and attachment.

But the Gitā uses the word in the sense of non-attachment to one's actions as distinguished from their renunciation

Cf (a) न त मां तानि कर्माणि निबन्धन्ति धनत्रय ।

उदासीनवदासानमसक्त तेषु कर्मसु ॥ Bbag GI IX 9

(b) यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियन्तारमण्डजुन ।

कर्मिन्द्रियैः कर्मयोगमसक्त स विशिष्यते ॥ „ III 7

(c) परमादसक्त सतत चर्यं कर्म समाचर ।

असक्तो ह्याचरन्कर्म परमाप्नोति पूरुष ॥ „ „ 19

(d) सत्ता कर्मण्यविदासो यथा कुर्वन्ति माते ।

कुर्यादिद्रोस्तथासक्तश्चिक्रापुर्लोकसमग्रम् ॥ „ „ 25

Also see असहृदय in Adh XV. 3 and मुचसह in Adh III 9 and XVIII 26 See also सह in such verses as सहात्मनायत्रे वाप

in Adh. II. 62 and several other verses.

Gandhiji has called his interpretation of the गीता "अनासक्तियोग".

The author of the Gītā makes अमलम् an attribute of ब्रह्मन् in अमलं सर्वभूतैव—Adh. XIII. 14c.

So, अमक्ति is a term suggestive of कर्मयोग.

(2) अनभिस्वप्नः पुत्रदारगृहादिषु—Śankara—अभिस्वप्नो नाम सक्ति-विशेष एवानन्वात्मभावनालक्षणः (of the nature of complete identification with another).

So, this expression also is indicative of योग (= कर्मयोग). It means 'non-attachment to पुत्र, दार, गृह etc. rather than their renunciation

(3) समचित्तत्व—Cf. समत्वं योग उच्यते—Adh. II 48; also सममुद्दिबिदिश्वते Adh. VI. 9, पंडिताः समदर्शिनः—Adh. V. 18. स्थितप्रज्ञ is समचित्त. So, समचित्त also is an attribute of the योग (निष्कामकर्मयोग).

10. (1) मक्ति is called ज्ञान. But Śankara who has always explained मक्ति in the Gītā as ज्ञान cannot quote this verse in favour of his interpretation of मक्ति, because these are rather the results of ज्ञान. "अभ्यन्विचारिणी"—this adjective of मक्ति favours our suggestion that मक्ति here is the result of ज्ञान, though there is also another form of मक्ति which is the means of ज्ञान.

From the standpoint of the goal (attainment of ब्रह्मन् or पुरुष), we can say that मक्ति, ज्ञान, कर्म (and, in the Gītā, ध्यान) are all the same because the goal is the same. But from the stand-point of the temperament of the seeker there is an essential difference among all these four means and it cannot be denied, even by Śankara, as is made clear by Madhusūdana who wrote his मक्तिप्रधान टीका on the गीता.

(2) अलम्पयोगेन—In Adh. XIII. 24-25 four योगs are mentioned; two of them are actually called योगs (साधुयोग and कर्मयोग). The Gītā calls each of its Adhyāyas a particular

योग. So, अनन्ययोग seems to mean that when a man selects one out of these four or eighteen योगs, he must stick to it firmly.

Sankara, according to whom the Gita teaches only one योग, viz, स-वासयोग, to which व्रमयोग is a first step, takes अन्य in अनन्य to refer to some deity other than भगवद् वासुदेव. He takes योग as समाधि and explains अनन्ययोगेन as अपृथक्प्रमाधिना

But in this interpretation शंकर does not consider the fact that अन्ययोग would be one of the several योगs of the गीता itself, as explained by us. Perhaps 'अन्यभिवारिणा' has the sense which Sankara brings out from the word अनन्ययोग.

(3) विवक्तदेशसेवित्वम् and अरनिजनसमाधि Cf. यथेवाग्रता तत्रा विशेषात् Bra Su IV 1 II

11 (1) The word नित्यत्व in अद्यात्मज्ञाननित्यत्वम् shows that all these characteristics are the results of ज्ञान and not the means to ज्ञान

(2) तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम्—This also can only be the result of ज्ञान. Sankara explains तत्त्वज्ञानार्थं as मोक्ष, but it may mean the topics of philosophy, viz, परा प्रकृति, अव्यक्त, अपरा प्रकृति, प्रकृति, पुरुष, ब्रह्मन्, माया, पुरुषोत्तम, अधिदैव, अधियज्ञ, etc, etc. The realization or clear understanding of these topics is the result of the achievement of ज्ञान

(3) अज्ञानमविवक्षा—If there is absence of these characteristics it may be due to the seeker being in an earlier stage or a novice but the reverse of these will be due to the positive Ignorance (अज्ञान) "अविवक्षा" is interpreted by Sankara as मानित्वम्, दमित्वम्, विज्ञा etc

(4) It will be seen from the above explanation of all the characteristics in this list that none of them will force us to say that renunciation of all actions is a necessary or even an optional part of this ज्ञान. 'अरनिजनसमाधि' means that the ज्ञानिन् does not give up contact with the ordinary people, but ceases to have such attachment to

them as would bind him to the world. The presence of "अरतिर्जनसंसदि" in this list shows that 'विविच्छदेऽश्वेतम्' is not a mere repetition of अरतिर्जनसंसदि and hence does not mean 'residing in a solitary place'. It may mean 'residing in a detached or pure place'. So, we are inclined to infer that this list is offered with the idea of making ज्ञान an aspect of योग "Disinterested Action".

12 (1) हेयं यत् तत्प्रब्रह्मवि— I shall now tell you what is called 'हेयं' 'the object to be known'.

(2) अनादिमत्पर (मद्ग) — It is well known that among the Ācaryas there is a difference of opinion as to the division of the expression अनादिमत्परम्

(a) Sankara takes it as अनादिमत् + परम्, "The Supreme Brahman which is without a beginning (i e, eternal)".

(b) But Sankara quotes a predecessor of his who divided the expression as अनादि + मत्परम् and who argued that the termination मत् in the compound अनादिमत् would be redundant because the compound "अनादि" is sufficient to convey the sense of "without a beginning". (Vide Sa. Bhāṣya on the verse) This predecessor of Sankara interpreted this verse as . The beginningless Brahman which has myself as its higher one, i e, as its Power (अहं वासुदेवात्मना परां शक्तिर्यस्य तन्मत्परमिति—Ibid). Sankara refutes this view by saying that the grammatical objection of the predecessor would have been accepted, if the sense of अनादि + मत्परम् were possible (सत्यमवमपुनश्च स्वार्थश्चेत्सम्भवति) and then explains how he thinks that the sense is not possible (Vide our foot-note to the Text of Sā Bhāṣya)

(c) Rāmānuja takes it as अनादि + मत्परम् and explains it by saying that मद्गम्, i e, the inner आत्मन्, i e, the जीव, is the body of the Bhagavat and is the श्रेय (the controlled) while भगवत् is the श्रेयिन् the controller (अनादि आदिर्यस्य न विद्यते-तरनाद । अस्य हि प्रत्यगात्मन उत्पत्तिं विद्यते ।मत्परम् अहं परो वाच्य तन्मत्परम्...भगवच्छरीरतया भगवत्श्रेयिणैक रस आत्मस्वरूपम्— The individual soul enjoys only in the idea that he is

the शेष of (i. e. controlled by) the Lord.

It will be seen that Rāmānuja is wrong in interpreting ब्रह्म as जीवात्मन् (Vide further his भाष्य on the verse—*शरीरपरिच्छिन्नत्वं चास्य कमंकृतं कमंबन्धान् मुक्तस्थानन्त्यम् । आत्मन्वापि ब्रह्म-
शब्दः प्रयुज्यते*). Moreover this verse of the Gīta is not in accordance with the अन्तर्यामिब्राह्मण on which Rāmānuja has founded his theory of शेषशेषिभाव of जीव and परमात्मन्; it is rather based upon अम्यक्तात्पुरुषः परः (Katha Upa. III. 11), अश्वरा-
त्परतः परः (पुरुषः)—(Mn. Upa. II. 1. 2-3), etc., and upon the Gīta's identification of कृष्ण and पुरुष (not ब्रह्मन्).

(3) Madhusūdana says that the commentator who wishes to split up the expression as अनादि + मत्परम् should solve मत्परम् as मत्स्युवाद् ब्रह्मणः परं निर्विशेषरूपं ब्रह्मः " The un-
conditioned ब्रह्मन् (निर्विशेष ब्रह्मन्) is higher than myself the conditioned ब्रह्मन्, " He says that the interpretation offered by Śāṅkara's predecessor is a wrong one (अहं
वायुदेवाख्या परा शक्तिर्भवेति त्वप्य्याख्यानम्) because the one with Powers (i. e., सविशेष = कृष्ण) cannot be meant here because the निर्विशेष ब्रह्मन् alone is the topic to be established (प्रतिपाद्य-निर्विशेषब्रह्मणः प्रतिपाद्यत्वेन तत्र शक्तिमत्त्वस्यावश्यकत्वात्). This objection is also mentioned by Śāṅkara. But there are many verses in the Gīta which clearly say that पुरुष or कृष्ण is higher than (i. e., the foundation of) the निराकार ब्रह्मन्, e. g., Adb. XIV. 27 infra and VIII. 22.

So, Madhusūdana accepted the grammatical objection and gives an explanation suitable to the Śāṅkara School.

(4) Denssen follows Śāṅkara (' It is the beginning-
less highest Brahman ').

(5) Garbe takes this whole passage (XIII. 12-18, 27, 28, 30-33) as a Vedantic interpolation. His interpretation is the same as Śāṅkara's.

(6) Dr. Belvalkar follows Śāṅkara (Basu Mallik Lectures, P. 99 and P. 130).

(7) Hill also follows Śankara.

(8) In our opinion the निर्विशेष ब्रह्मन् (of Śankara's School) is not the प्रतिपाद्य here. The idea of the Highest Reality here is that 'The beginningless ब्रह्मन् higher than which I am is the हेय'. Kṛṣṇa or the साकार aspect called पुरुष with whom Kṛṣṇa is identified in the Gītā is the Highest Aspect and ब्रह्मन् is therefore lower than He and this ब्रह्मन् is "the Jñeya."

But "Kṛṣṇa and Brahman" taken together make one complex Reality, but not two Realities. This seems to us to be the sense of the description in XIII 12-18.

Many verses in the Gītā can be quoted to show (1) that the साकार and the निराकार aspects of the Reality are not identical and (2) that the साकार is in the Gītā higher than the निराकार. The verses for the latter are, e. g., Adh VIII. 20-22, XIV. 27, etc.

The sense of 'साकार aspect being higher than the निराकार' is that though the two are aspects of the Reality and both are goals for the mumukṣu, the निराकार is the abode (dhāman) of the साकार (Adh. VIII. 21) and is the प्रकृति (the higher Nature) with the help of which the साकार (पुरुष) produces all beings. As we have already shown, this view of the Gītā was first taught in the Earlier Metrical Upanisads (Katha and Mundaka) and has been developed in the MBh (XII) and finally criticised by the author of the Brāhmasūtra. And we find that a predecessor of Śankara interpreted this verse (XIII. 12) in a way supporting our view of the history of the relation of these two aspects, though we have no exact copy of the text of Śankara's predecessor's work.

As to the splitting up of the expression into अनादि + मायम्, we should say that

(a) The compound अनादि occurs in Adhyāyas XIII. 31 (अनादिःशान्तिर्गुणसाधु), XI. 19 (अनादिमध्यान्तम्), X. 3 (ये नामजननादि च

वेत्ति), and XIII 19 (प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्यमानादी उभावपि). The Katha (III. 15-अनाद्यनन्त महत् परम्) and the Sve. Upa (V 13 अनाद्यनन्त कलिलस्य मध्ये) use this compound. The form अनादिमद् is not found in the Gītā nor in the Upanisads.

(b) "मत्पर" is an usual expression in the sense of "one which takes Me to be the Highest", used, of course, with reference to a devotee in Bha Gī II 61 VI 14 and XVIII 57.

(c) Cf तत्परम् in त्वमक्षर सदसत्त्वरम् च यद् in XI 37d So, अनादि+मत्परम् is the proper division of the expression.

Prof Das Gupta's view also favours this interpretation at least so far as some passages of the Gītā are concerned. In our opinion it is the view about the relation of अक्षर and पुरुष throughout the Gītā and its origin, development and discussion reveals a forgotten chapter in the history of Indian philosophy.

Sankara's arguments that Brahman is निर्दिशेय and the method of expressing it is that of denying all attributes of it, are wrong. Brahman has two aspects साकार and निराकार, and 'नेति नति' denies only the भाकार and not all गुणः. When ब्रह्मन् is said to be निर्गुण, it means without the three गुणः, सत्त्व, रजस् and तमस् (Vide XIII 4d below)

(9) न सत्त्वासदुच्यते—As 'उच्यते' shows सत् and असत् are here two terms by which some philosophers before the Gītā attempted to designate अनादि ब्रह्मन्

The different Adhyāyas of the Gītā take up different attitudes about this ancient terminology [Cf. नासदासीत् नोऽमदासात्तदानोम्—Rg X 129 1, सदेव सोम्येदमग्र आसीत्—Cha Upa VI 2 1 सता सोम्य तदा सम्पन्नो भवति—VI 8 1 (also VI 9 2, VI 10 2); असदेवेदमग्र आसीत्—Chā Upa III 19 1, also Tai. Upa II 6 1 and Mu Upa II 2 1 (सदसदरेष्यम्)]

In Bhagavadgītā IX. 19 the Lord says that He is both सत् and असत् (सदसदाहमर्जुन) and in XVII 27 सत् is said to be one of the three designations (or one part of the

three-fold designation) of Brahman. Similarly in XI. 37 Arjuna tells Kṛṣṇa that he is both Sat and A-Sat (समक्षरं सदसच्छरं च यत्).

But in the present passage (XIII. 12) we are told that the Highest Reality is called neither सत् nor असत्.

As each Adhyāya of the Gītā has its independent terminology and also its own प्रक्रिया—method of explaining the स्वगतमेव within the Reality, 'there is no wonder that the Gītā does not show a uniform attitude in this matter.

It is not correct to say that “न सत्तन्नामदुष्यते” proves that the Gītā believes in the निर्विशेष ब्रह्मन् (Vide Śā. Bhāṣya and also Madhusūdana's commentary), because such a view is inconsistent with the attributes सर्वतः पाणिपादम् etc. (v. 13). सर्वेन्द्रियगुणभारतम्, सर्वमृत्, गुणभोक्तृ (v. 14) भूतमर्तु (v. 16).

The purpose of XIII. 12d is here to describe the (complex) Reality in contradictory terms, as can be seen from similar mutually contradictory terms used in verses 13, 14, 15 and 16. The statement “It is called neither Sat nor A-Sat” presents a self-contradictory description of the Reality.

The ultimate sense of the passage as a whole seems to us to assert that ब्रह्मन् (described as अनादि+मत्परम्) is both साक्षर and निराक्षर.

13. (1) सर्वप्राणिकरणोपाधिदारेण तदस्तित्वं प्रतिपादयन्—Śāṅkara says that the hands, the feet, etc. mentioned here are really those of all beings in the world and here ब्रह्मन् is said to have these through the hands, the feet, etc. of all beings, which are the उपाधिस (adjuncts) of Brahman.

There is no authority for this explanation in the Gītā itself. From the context this विश्वरूपदर्शन appears to be one of the methods of the meditation (उपासना) on the साक्षर aspect, as explained by us in our Note on Adhyāya XI and - the result of this realization is also बोध.

Śāṅkara says that the existence of क्षेत्रज्ञ is indicated by the उपाधि in the form of the sense-organs of all living beings, (because there must be self-consciousness at the back of their activity). But in this उपासना of the पुरुष as विश्वरूप there is no idea of the विश्वरूप being a मिथ्यारूप; rather the Supreme Principle is realized also as having this रूप.

(2) 13 and 14A are exactly the same as Śve. Upa. III. 16-17A. But in the Śve. Upa. the passage is preceded and followed by noteworthy verses. It is preceded by

सहस्रशीर्षा पुरुषः सहस्राक्ष सहस्रपाद ।
 स भूमि विश्वतो वृत्वात्यतिष्ठदशाङ्गुलम् ॥ १४ ॥
 पुरुष एवेदस्सर्वं यद्भूतं यच्च भाव्यम् ।
 उतामृतत्वस्थेशानो यदग्नेनाति रोहति ॥ १५ ॥

It is followed by :—

अपाणिपादो जवनो अर्हीता पश्यत्यक्षुः स शृणोत्यकर्णः ।
 स वेत्ति वेद्यं न च तस्यास्ति वेत्ता तमादुरउयं पुरुषं महान्तम् ॥ १९ ॥
 अणोरणोयान्महतो महीयानात्मा गुहाया निहितोऽस्य जन्तोः ॥ २०A. ॥

It is clear that this is an उपासना of पुरुष the साकार aspect. It is also clear that the purpose of this description is not to show that the पुरुष has actually so many hands, feet, etc; but, rather, it is intended to say that the functions of the feet (to run quickly), of the hand (to seize), of the eye (to see), of the ear (to hear) are performed by this Purusa who is without the feet, the hand, the eye, the ear, etc.

According to Śāṅkara the feet, the hand, etc., of the beings are said to be those of the Purusa by उपाधि. If so, how can the Śruti say that the पुरुष is quick in going, is able to seize, to see, to hear? Śāṅkara would naturally say that these functions are also मिथ्या in the Purusa. But this Sruti does not say so. The Almighty has these functions in Him actually performed (according to the word of this Śruti); and so, He may be meditated upon

as having feet, hands etc everywhere

14 (1) सर्वेन्द्रियगुणभामम्—The functions of all senses do appear in Brahman though it is without all senses. So, भामम् has the sense of "being present" and not of 'illusory appearance' Otherwise there will be no contrast or self contradiction in 14 A, which is rather intended here

Sankara is not correct in interpreting भामम् as (सर्वेन्द्रियव्यापारैः व्यापृतम्) इव and in quoting व्यापतीव etc. His explanation of Sve Upa III 19 (अपानिपाद etc) is based upon his own theory of अपरा विद्या and परा विद्या and his own logic the original Sruti describes the functions of running etc as actually possible and taking place in the Supreme Reality. Sankara's method of interpretation makes half of the description real and the other half मिथ्या or illusory.

(2) गुण in सर्वेन्द्रियगुण seems to mean functions (of all senses) This is not the sense of गुण in the Classical साह्य.

(3) 'अमक्तम् and सर्वभृत्' makes a self-contradiction. It maintains all, but, in doing so it remains unattached (to all) Vide the meaning of अमक्ति in verse 9 above We have explained अमक्ति as an attribute of याग "Disinterested Action" So, here also 'अमक्त' means 'निष्काम', without any interest or attachment at all

Sankara explains अमक्तम् as having no contact with the world it maintains (सर्वसंश्लेषवर्जितम्) But to us "अमक्तम् सर्वभृत्" seems to have the purpose of explaining the Supreme One as the ideal of योग (= Disinterested Action). It is अमक्त though it supports all Sankara forgets the usual meaning of अमक्त and modifies the sense by interpreting सह as physical connection 'संश्लेष'.

(4) निर्गुण गुणभोक्तृ च—It is devoid of the three गुण (सरर etc), but it can and does enjoy the गुण without being itself tainted by their results This is also the Gita's

teaching for the the individual soul. In verse 20 (= जीव) is said to be the भोक्तृ without being the कर्तृ

Sankara's method of interpretation will make निर्गुण refer to ' परा विद्या ' and गुणभोक्तृ to ' अपरा विद्या ', but this is not meant by the text.

(5) Dr Bhandarkar says :—"And thus the description of godhead (in Bha GI XIII. 12-18) proceeds in the words of the Upanisads (Vaisnavism, etc, P 21)" Dr Bhandarkar (Ibid., P. 22) and Tilak (Gitarahasya, 1st Gaj Ed, P. 798) and Hill (The Bhagavadgita, P. 225-226) have pointed out the passages from the Sve. Upa (III. 11-21, particularly 14,), Katha Upa. (V. 15), Mu. Upa (II 2-10, III 1.7), Isa. Upa (5) and also the Nāsadiya Sukta of the RV (RV X 129) to which parts of this description of the हेय can be traced. But it is not possible to trace the idea of verse 14B (असक्त सर्वभूतैश्च निर्गुणं गुणभोक्तृ च) to any of the old Upanisad, though असक्त can be compared with Br Upa. III 8 8 (अनाकाशमसङ्गम् which is a description of the निराकार aspect, also III 9 26-असङ्गो नहि सञ्जते) and निर्गुण with Sve. Upa. VI. 11 (साक्षिं चेता केवलो निर्गुणश्च) ' निर्गुणं गुणभोक्तृ च ' can be compared with अस्य निर्गुणो भोक्ता in मै युपनिषद् (VI 10) which is not included in the old Upanisads. As we have already stated above this verse (14B) seems to us to have been meant to present the new teaching of the Gita about योग " Disinterested Action ". We have already explained that ' असक्त ' means ' unattached ' to the objects of the senses (III 6-7), to the actions themselves (III 19, 25), etc.

Hill translates असक्त as ' detached ', and Deussen, ' without any attachment to the world ' (Der Gesang des Heiligen, P 92) It would appear as if these scholars take असक्त in the sense of ' transcendent ', but it is a term of the योग (= कर्मयोग) The Gita is here giving a new idea under older terms, which is its own.

15. (1) बाहिरन्तश्च भूतानाम्—Cf. सबाह्याभ्यन्तरो ह्यनः—Mu. Upa. II. 1-2.

(2) दूरस्थं चान्तिके च तत् Cf. Īsa. Upa. 5 and Mu. Upa. III. 1-7.

16. (1) विभक्तमिव च स्थितम्—Both these are facts, viz. ब्रह्मन् is undivided (अविभक्त) and it is actually like a piece of gold divided into as many pieces as there are ornaments.

'इव' does not mean any illusion about the divisions; the divisions are facts. Brahman is both अविभक्त and विभक्ते like gold which is divided into ornaments.

विभक्तं वस्तु इव (= सुवर्णादिवत्) स्थितम् is the construction of the sentence when completed. Sāṅkara draws his doctrine of māyā and illusion from इव. Tīlak (Gītā-rahāśya, P. 799) follows him and says that the entire Gītā teaches Sāṅkara's doctrine of world or diversity as an illusion. Sāṅkara gives the example of आकाश being divided. But this is not meant by the Gītā, as we find no इव in verse 16B. It is a fact that ब्रह्मन् is भूतमर्तु, प्रसिष्यु and प्रमविष्यु. There is no इव in the characteristics of Brahman stated in verses 12-15, though they are mutually contradictory. So, like आभास (which mean real appearance-) in verse 14a, इव is meant to give an example of a fact, and the example of gold being divided into as many pieces as there are ornaments made out of it is the proper example. The author of the Brahmasūtra says that the creation of आकाश, वायु, etc., from Brahman has taken place by Brahman being divided into as many divisions as the numbers of the effects of Brahman, वाचदिकारं तु विभागो तु लोकवत् (Bra. Sū. II. 1. 7). So this 'विभाग' is not an illusion. There is likeness between the विभाग of ब्रह्मन् and that of gold; there is no likeness between ब्रह्मन् and gold in so far as there is no undivided piece of gold after the divisions are made while there is undivided ब्रह्मन् after the divisions of ब्रह्मन् into its effects take place.

(2) The meaning of this (16A) is that Brahman is twofold (1) in the nirakāra aspect Brahman serves as the प्रकृति and as such it is divided into its effects आकाश, etc., and (2) in the sākāra aspect it is not divided at all. This interpretation of 16A can be suggested on the strength of passages which describe the creation of beings from the परा प्रकृति (VII. 6-7), अभ्यक्त (Adh. VIII. 18-20), मद्गुणम् (Adh. XIV. 3), प्रकृति (Adh. IX), etc. "विभक्तमिव" is here stated so far as the creation of beings is concerned, and not that of आकाश, वायु, etc. But the मद्गुणकार definitely says that the souls are not created, while आकाश, वायु, etc. are created and that ब्रह्मन् is divided into so many parts. About the beings (भूतानि in भूतभर्तृ etc.—16B)—the Sutrakāra (Bra. Su. I. 1) interprets all the Śrutis describing the appearance, continuation and disappearance of भूत as dealing with ब्रह्मन् in the name of आकाश, प्राण, ज्योति, etc. The Gīta seems to deal with the creation of भूत in verse 16, and not with that of आकाश etc. From the stand-point of the अक्षर or अभ्यक्त aspect the Reality is विभक्त like a lump of gold and from the stand-point of the पुरुष aspect it is undivided. The latter is पर higher than (अनादि+मत्परम्) the अक्षर aspect.

(3) प्रमविष्णु—Sankara—यथा रज्ज्मादिः सर्पादि—मिथ्याकल्पितस्य—
This example is not guaranteed by any verse in Adh. XIII 12-18 or elsewhere in the Gīta.

(4) We have already commented upon Bha. GI IX 5 Bhagavadgīta IX 5. and XIII 16 are interpreted by Sankara as stating the मायावाद, but in our opinion they describe Brahman in both its aspects (अनादि मत्पर ब्रह्म—XIII. 12).

Sankara often quotes Br. Upa. II 4 14, IV. 4 19, IV 3. 7 and says that इव in 'यत्र द्वैतामेव भवति', "य इह नानेव पश्यति" etc., is the explanation of इव in विभक्तमिव. But

the Br. Upa. has its own view and the Gītā also has its own view.

(5) With 16A cf. सर्वभूतेषु येनैकं भावमव्ययमीक्षते ।

अविभक्त विभक्तेषु तज्ज्ञानं विदि सारिबकम् ॥

XVIII 20

This verse also proves that the विभाग is not an illusion. This verse as well as XIII. 16 refer to the विभाग of Brahman among the भूत (souls in bodies), देहिनः.

(6) The Author of the Brahmasutra discusses a question whether the partition of Brahman is possible or not (कृतप्रमक्तिरित्यवतत्त्वकारकोपो वा—Bra. Su II 1 26) and says that the Sruti speaks of both - Brahman being divided and Brahman remaining undivided, so सत्त्वं is both, and the word alone (not a logical argument) is the foundation of the interpretation of the Sruti (सुनेत्यु उच्यते—Bra. Su. II 1. 27).

(7) In the case of the Gītā, we get a suggestion from verse 12 itself that the अविभाग and the विभाग respectively refer to Krishna who is higher than Brahman and to Brahman (or the निराकार aspect) itself

17. (1) ज्योतिषामपि तन्वदोति — Cf Br. Upa IV. 4. 16 and Sra. Upa. III 8. There are many Srutis which describe the Reality as the Light and we have already noticed that the Sutrakāra refutes a पूर्ववत् believing that Brahman is the Light, by saying that it is only like the Light (Bra. Su. III. 2. 15-19).

In Bhagavadgītā XV. 6-14 the Light nature of Brahman is described Brahman is said to be the ईशान in our stomach in verse 14.

(2) इ नवमम्—Sankara—दानम्.

दान, ज्ञेय, दानम् are in the Later MBh. (XII) technical names of certain principles, e. g., दान means the जट ग्रहण (Vide Akṣara A Forgotten Chapter, P. 46)

' ज्ञेय ' in this passage also is a technical term rather than a pot. participle of दान ' to know '.

(3) इति सर्वस्य विद्धितम्—Śāṅkara reads विद्धितम्. Cf. v. 22; cf. also "सर्वस्य चाहं ह्यदं सन्निविष्टः"; so here the साक्षिरूप of the पुरुष is referred to. On the strength of this verse, we cannot say that the soul is God Himself.

(4) One important point to be discussed about this passage (XIII. 12-18) which is the only passage of its type in the Gītā is its exact meaning.

We suggest that its meaning is here indicated by अनादि मत्परं ब्रह्म. The Brahman which is numerically one and which is eternal has Kṛṣṇa (or पुरुष) as the पर or higher principle in itself. This view is supported by several other passages of the Gītā, the commentary of Śāṅkara's predecessor, and the Pūrvaṅkṣa in Bra. Sū. (III. 3.31), and several passages in the Katha and Mundaka Upanisads. So, Brahman is a complex entity in which the साकार aspect is higher than the निराकार. If we analyse this description (XIII. 12-18) we find that some of its attributes belong to the निराकार aspect, e. g., सर्वेन्द्रियविवर्जितम् (इन्द्रिय suggest the human shape—पुरुष), विमलनिव and 16 B (Bra. Sū. I. 1), सदितन्तश्च and दूरस्थं चाङ्गितके च (v. 15), सूक्ष्म (v. 15), while other attributes belong to the साकार aspect, e. g., सर्वं पाणिपादं.....सर्वेन्द्रियगुणामासम् (v. 13 and 14a), अमल सर्वभूयैव निर्गुणं गुणभोग्यं च (v. 14 B).

So, here we have a mixing of the attributes of the साकार and the निराकार aspects of the one Reality. The nature of the attributes (senses, अमलं सर्वभूयैव suggesting the पुरुषाकृति, सर्वेन्द्रियविवर्जितम् suggesting अपुरुषविष or अरूप) proves this. Besides, we have the very statement that the Entity consists of (1) पुरुष or पुरुष as the higher principle in it and (2) Brahman or the निराकार than which the पुरुष is higher, both however making one Entity.

We suggest that in the Scripture when we find a similar description e. g. अपाणिपादो ज्वनो महीता etc. (Śve. Upā. III.

ज्वनः and प्रदीप्त to the साकार aspect.

It may be noted that in explaining these passages the Ācāryas have differed according to their pre-conceived different doctrines. Śankara, as already stated, takes अवाग्निवादः as the real description of ब्रह्मन् which is निर्गुण, and ज्वनः and प्रदीप्त are according to him attributes of the comparatively real ईश्वर.

Rāmānuja holds that ब्रह्मन् is सकल कल्याणगुणसहित (दया, etc.) and अखिलद्वेषगुणरहित (e. g. क्रौर्यं) and explains what he thinks to be सगुण and निर्गुण Srutis accordingly. Vallabha says that all divine (दिव्य) attributes and all worldly (प्राकृत) attributes are respectively asserted and denied of Brahman by the Srutis ; thus, according to him, ब्रह्मन् has no प्राकृत देह, but it has a दिव्य देह.

It may be added that the negative attributes अवाग्निवादः, अशुद्ध, अनगु, etc. do not mean निर्गुण but only the निराकार aspect of ब्रह्मन्, because अशुद्ध (of Br. Upa III. 8 8) which is the निराकार has the attribute of प्रज्ञान. So पुरुष is not सगुण but the साकार aspect.

The Brahmasūtra says that Brahman which is पुरुषविष and अपुरुषविष (साकार and निराकार—Bra. Sū. I. 1-3, etc, etc) and that the Srutis describe पुरुष with the attributes of अशुद्ध (अपुरुषविष) and *vice versa* (III. 3. 37) and that therefore the Srutis proved in Bra. Su. I. 2 and 3 (सर्वसंकल्प etc.—मत्यादय—Bra. Su I 2. 1 and पुम्वापावन—Bra. Su I. 31 as dealing with the साकार aspect may be at the desire of the meditator taken in the meditation on the निराकार (III 3. 38, 39. Vide our Interpretation of the Brahmasūtra, Vol I). This attitude of the Sūtra-kāra (Bra. Sū. III. 3. 37-42, 44-54) solves a question about Śankara's भाष्य, viz., why it is that Śankara who explains अशुद्ध in Mu. Upa. I. 1.6 as dealing with his निर्गुण ब्रह्मन् in his उपनिषद्भाष्य has to explain the same Śruti in his सूत्रभाष्य (Bra. Sū. I. 2. 21) as dealing with the सगुण (= साकार) ब्रह्मन्. We mention this discussion in the Brahma-

śūtra here because it throws light on the interpretation of the Gītā.

(5) We have shown elsewhere (Aksara: A Forgotten Chapter, P. 89) that the conception of Brahman in the Pāñcarātra School of MBh. XII. 334-351 believed in Brahman which was a combination of the निराकार and the साकार aspects and that in describing their नारायण the पाञ्चरात्रs identified these two aspects and described नारायण with the attributes अशूल, अनगु, अह्व, अपाणिपाद; etc. and also as having a human form and performing functions which only one that has a (human) figure can perform. From this नारायण the जड प्रकृति is produced and from that the world (ibid., P. 86)

We suggest that Bha. Gī. XIII. 12-18 is a forerunner of the conception of Brahman in this पञ्चरात्र school, which is undoubtedly later than the Gītā (Ibid., Pp. 84-85).

(6) This conception of the Reality is peculiar to Adhyāya XIII only.

(7) In all the other chapters these two aspects are not at all identified, e. g., Bha. Gī VIII 3-4, 20-22, XIV. 27, etc., etc

18. मद्भाव—The liberated soul becomes one with the Lord Vide our notes on Bha Gī. XIV 2. Different chapters of the Gītā have different conceptions about the state of the liberated soul.

19 (1) अनादि—About प्रकृति and पुरुष vide Notes on v. O. 'अनादी' must mean eternal, just as the word अनादि in अनादि मत्परे ब्रह्म (III. 12).

प्रकृति and पुरुष are अनादी. A question may be asked: "Does this view present the dualism of the later classical Sāṃkhya?" The answer, we believe, is to be found from verse 22. Verses 19-23 make a complete section. As God is mentioned in this section in verse 22, we suggest that प्रकृति

and पुरुष are eternal (अनादि) in the sense that they form part of the Reality which is a complex one (स्वगतभेद-विशिष्ट), and also an eternal (अनादि) one. The पर-पुरुष, the पुरुष and the प्रकृति—these three at least form the Reality. What is their mutual relation we are not told.

'अनादि' makes it clear that the प्रकृति is not an effect of the पर-पुरुष or God.

(2) The विकारसु must be (some out of) the विकारसु stated in verses 5-6, i. e., except the 'अव्यक्त' to which the प्रकृति would correspond. The विकारसु of the प्रकृति were well known and hence they are taken as known in Adhyāya XIV. 5 the प्रकृति is introduced as if it were well known to the hearer or the reader.

(3) The गुणसु constitute the प्रकृति. So, we may take the विषयसु classified as सत्त्व, रजस् and तमस् to be the effects produced from प्रकृति.

(4) अनादि—Sankara says that these two प्रकृतिसु are 'नित्य' because they belong to the नित्य ईश्वर. One must note that he uses the word ईश्वर and not the word ब्रह्मन्. So, he uses the word नित्य (= अनादि) in the sense of comparatively eternal, i. e. अनादि in the sense of अविनाशकुर्यात्.

(5) न आदि अनादी इति तत्पुरुषममात्रं वाचिद्वर्णयन्ति ।. Sankara Bhaṣya

Sankara here notices the view of a predecessor of his, who held that 'अनादी' means 'created at some time or other', 'not existing at first', 'not eternal', and that by this interpretation (only) the Lord would be proved to be the cause of the world (तेन हि किलेश्वरस्य कारणत्वं सिध्यति). Sankara refutes this view from the stand-point of his own doctrine (Vide the foot-note in the text) — But we may note that according to the Gīta (II. 26-27) there was one school which held that the जीव was subject to birth and death and still eternal. There may have been a school, which interpreted the Srutis

about the appearance, continuation and disappearance of beings (discussed in Bra. Su. I 1) from मद्गन् called आकाश, आनन्द, प्राण, ज्योतिः, etc., as dealing with the birth and death of beings and also believing, as stated in these Srutis, that the death or disappearance of beings took place in Brahman.

(6) As already noticed in our Note on १०, the terms प्रकृति and पुरुष form a pair of principles, which make an independent part of the question of Arjuna and also the answer of Kṛṣṇa. Therefore, we have not to expect any connection of प्रकृति and पुरुष with क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ, just as we have to take शां and श्च as two terms connected neither with क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ nor with प्रकृति and पुरुष

The commentators as well as most of modern scholars who have interpreted the Gītā have tried to identify प्रकृति and पुरुष with क्षेत्र, क्षेत्रज्ञ and क्षेत्र, as the case may be, with the idea of making out a System from the various principles discussed in this Adhyāya. They have also gone further; they have tried to identify the principles of this Adhyāya with परा प्रकृति, अपरा प्रकृति, अभ्यक्त, etc. which have been discussed in the other Adhyāyas of the Gītā with the intention of making out a system of the whole Gītā. We believe that the result of their efforts shows that there was no such intention on the part of the author or authors of the Gītā

In our opinion the aim of Adhyāya XIII is to present different stand-points of योग 'Disinterested Action' by discussing some well known pairs of philosophical categories of the days of the Gītā

20 (1) कार्यकरण—Of न तस्य कार्यं करणं च विद्यते (Sve Upa. VI. 8), where कार्यं and करणं mean the body and the senses.

There is a reading 'कार्यकारण' (noted, e g., by Sankhara and Jacob—उपनिषद्भाष्यकोश) which may mean the प्रकृति- and-विकृति classification of the Sāṃkhya. But such a

classification seems to be not meant by the context at all, though Sankara tries to give such an interpretation

(2) कर्तृत्व 'and मोक्षत्व The central teaching of the Gita is concerned with the origin of all actions and, hence also with the मोक्ष resulting from the performance of actions

One answer to this problem is that the soul is by nature उदात्तान and should get his 'indifference' once again and the actions and their results are within the province of the प्रकृति or स्वभाव alone (e g, in Adh V 14) This Adhyāya (XIII 19-23) gives another solution of the problem which takes an optimistic view of the soul The soul is a भोक्तृ without being a कर्तृ and he can remain a भावतृ without being subject to transmigration if while enjoying the objects he can avoid attachment to the objects (verse 21)

This theory is the reverse of the theory of the author of the Brahmasutra who seems to hold that कर्तृत्व belongs to the ज्ञान, but he can, by his wish and by becoming indifferent to the results of the actions stop कर्तृत्व and thus avoid transmigration (Bra Su II 3 33-40)*

(3) पुरुष भाक्तत्वे हेतु —The प्रकृति which is जड cannot be the cause of the experience of pleasure and pain the existence of only a conscious principle can explain the experience of सुख and दुःख And this conscious principle is पुरुष or ज्ञान (not God, as stated in verse 21)

Here the ज्ञानमन् is definitely separated from the पर पुरुष - God, who is also भोक्तृ but who has never been in transmigration and hence is unlike the soul

(4) हेतु —The cause of कर्तृत्व and the cause of भोक्तृत्व

* In our opinion Sutra II 3 41 (परात् न च्छन्ने) refers to the कर्म being obtained from the Supreme One The Sutrakāra says that the soul is a कर्तृ, because he has got no समधि 'indifference to the results of the actions' (समाध्यभावश्च—Bra su II 3 38)

i. e., that by which the existence of activity and of the experience of सुख and दुःख can be explained. Cf. कारण in Adh. VI 3A and 3B. The word हेतु was regularly used in the place of कारण in the Buddhist and post-Buddhist works, e. g., गौडपाद's कारिकाs on the माण्डूक्य उपनिषद् (in the 4th chapter of which हेतु is used ten times in the sense of cause, viz., in IV. 14, 15, 16, 17, 18, 20, 23, 37, 53, 76 and 78) The corresponding Buddhist word for the कार्य = the effect is फल, e. g.,

हेतोरादिः फलं येषामादिहेतु फलस्य च ।

तथा जन्म भवेत्तेषां पुत्रान्जन्म पितृवशा ॥ (Ibid. IV. 14 and 15)

The Gita uses the word फल in the sense of the result of actions and the fruit (पत्र पुत्र फल तोयम्), but never in the sense of the effect (of a cause) The use of the word कारण, the only occasional use of ' हेतु ' and the absence of the use of ' फल ' in the sense of an effect prove that the Gītā is pre-Buddhistic.

(5) Sankara has missed the very aim of this verse by interpreting कर्तृत्व as उत्पादकत्व ' one who creates ', and he interprets verse 20A to mean : The Prakṛti is the cause of सस्र (transmigration) because it is the producer (or creator) of the body and the senses (एव कार्यकरणकर्तृत्वेन सस्रस्य कारण प्रकृतिः ।) The context (= the presence of भोक्तृत्व) shows that कर्तृत्व is the performance of actions, not creatorship.

Sankara's statement that the association of the soul and the प्रकृति is of the nature of भविषा is not supported by the text of the verse.

Hill and Rudolph Otto accept Sankara's meaning of कर्तृत्व (production—The Bhagavadgita, P 227 and product—The Original Gita, P. 93). We may also add that Tilak also follows Sankara and has not been able to notice the support these verses (19-21) give to his conception of the Central Teaching of the Gita

(6) Sankara says that भोक्तृत्व means संसारित्व (end of his Bhāṣya on v. 20 and his introduction to verse 21). But this is wrong. संसारित्व is सदसद्योनिजन्म 'a birth in good and bad forms of existence' and the cause of this is not भोक्तृत्व but गुणमग्न "attachment to the objects of senses." Mere भोक्तृत्व does not create bondage (बन्धन) and transmigration (सदसद्योनिजन्म).

21. (1) Sankara explains प्रकृति as अविषा.

(2) प्रकृतिरयं would mean 'associated with प्रकृति', not cutting off his connection with प्रकृति, though not attached to the गुण of the प्रकृति

Sankara explains प्रकृतिरयं as प्रकृतिमात्मत्वेन गत 'believing प्रकृति (and its actions) to be himself (and his own actions). But this addition of आत्मत्वेन is unwarranted by the context 'प्रकृतिमात्मत्वेन गत' will be, of course, the sense of 'गुणमग्न'.

(3) भुङ्क्ते--Sankara--सुखी दुःखी मूढ पण्डितोऽहमित्येवम्। 'अहम्' is a misleading addition. Without identifying oneself with the प्रकृति and its गुण, the soul can enjoy the गुण or the objects of senses. There is no question of "दुःखी" and "मूढ अहम्", just as there is no possibility of this soul (a sage) believing that he himself is सुखी 'भुङ्क्ते' simply means 'experiences' without any attachment. Cf. the word भोक्तृ in verse 22 where the Lord or पर पुरुष is said to be an enjoyer (भोक्तृ).

(4) सदसद्योनिजन्मसु--Sankara's second interpretation adds अयं समासश्च

22. (1) उपदर्श is one who sees (the activities of) the soul by standing near him, i. e., residing with him in the body.

(2) अनुमन्तु--The Lord within the human heart is a witness of the deeds of a man and approves of his deeds if they are righteous. Cf. यमो वैवस्वतो देवा यस्त्यैव हृदि स्थितः । स न चेदविवादस्ते मा गदा मा कुरुन्मनः ॥ (Manu. VIII 92). Here

“ तेन अविवादः ” means that if the soul has the approval of this inner witness of his actions, he need not go to the Ganges or the Kurus for any purification.

(3) भवतु—The master, the sustainer of the soul in all his right activities.

(4) भोक्तु—“ An unstained Enjoyer ”. The principal Upanisads do not seem to mention ‘ उपद्रष्टृ ’ and ‘ अनुमन्तृ ’ and also ‘ भवतु ’. But sometimes they describe the Witness in the heart as an Enjoyer, and sometimes as only an Onlooker. Cf. the following verses where the individual soul and the universal soul are both described as being present in the human heart :—*ऋतं पिबन्तौ सुकृतस्य लोके गुहां प्रतिष्ठौ परमे परार्थे । छायातपौ ब्रह्मविदो वदन्ति पञ्चामयो मे च निगाचिद्येताः ॥* (Katha Upa. III. 1). Here “*ऋतं पिबन्तौ*” would mean that the individual soul can enjoy the objects of the Prakṛti if he does not get attached to them and that the universal soul always ‘enjoys them without ever getting attached to them. Again, *द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिप्लव्यते । तयोरन्यः पिप्पलं स्वादस्यनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति ।* (Mu. Upa. III. 1. 1. and Śve. Upa IV. 6). Here the soul is described to be enjoying the objects (without getting attached to them) while the Lord, the friend of the soul, is present only as an onlooker (lit. he looks on without tasting the pippal). The soul who enjoys the objects of senses and gets attached to them is described in Mu. Upa. III. 1. 2. In Bhagavadgītā IX. 18 we have a description of God being भवतु and साक्षिन्.

(5) परमात्मैति—This witness is called उपद्रष्टृ etc. and also ‘ परमात्मन् ’.

(6) पुरुषः परः—The soul is called पुरुष in this passage (XIII 19-23); and God present as the Witness in the body is called परः पुरुषः.

(7) We have already stated above that as God is mentioned here, even as the Witness, the प्रकृति and the पुरुष

(6) Sankara says that भोक्तृत्व means सत्सारित्व (end of his Bhāṣya on v 20 and his introduction to verse 21). But this is wrong सत्सारित्व is सदस्योनिजन्म 'a birth in good and bad forms of existence' and the cause of this is not भोक्तृत्व but गुणसङ्ग "attachment to the objects of senses" Mere मातृत्व does not create bondage (बन्धन) and transmigration (सदस्योनिजन्म)

21 (1) Sankara explains प्रकृति as अविद्या

(2) प्रकृतिस्थ would mean 'associated with प्रकृति', not cutting off his connection with प्रकृति, though not attached to the गुण of the प्रकृति

Sankara explains प्रकृतिस्थ as प्रकृतिमात्मत्वेन गत 'believing प्रकृति (and its actions) to be himself (and his own actions) But this addition of आत्मत्वेन is unwarranted by the context 'प्रकृतिमात्मत्वेन गत' will be of course, the sense of 'गुणसङ्ग'.

(3) मुहूर्त्ते--Sankara--दुःखी दुःखा मूढ पण्डितोऽहमित्येवम्। 'अहम्' is a misleading addition Without identifying oneself with the प्रकृति and its गुण, the soul can enjoy the गुण or the objects of senses There is no question of "दुःखी" and "मूढ अहम्", just as there is no possibility of this soul (a sage) believing that he himself is दुःखी 'मुहूर्त्ते' simply means 'experiences' without any attachment Cf. the word भोक्तृ in verse 22 where the Lord or पर पुरुष is said to be an enjoyer (भोक्तृ)

(4) सदस्योनिजन्मसु--Sankara's second interpretation adds अथ समारम्भ

22 (1) उपद्रष्टृ is one who sees (the activities of) the soul by standing near him, i. e., residing with him in the body

(2) अनुमद्--The Lord within the human heart is witness of the deeds of a man and approves of his deed if they are righteous Cf. यमो वैवस्वतो देवा यस्तवैव हृदि स्थिता एन वेदविवादस्ते मा गदा मा कुरुगम ॥ (Manu VIII 92) Her

in verses 19 are not two independent principles ; but they seem to be two parts or aspects of the Reality which is, of course, a complex one. Dr. Bhandarkar says that by thus introducing the Witness, i. e., God, the atheism of the साख्य system (as indicated by प्रकृति and पुरुष in verse 19) is studiously avoided, as is usually done in the Gītā whenever there is a reference to its doctrines.

Śankara takes this 'परः पुरुषः' as the individual soul in his true nature, and explains उपद्रष्टृ, अनुमन्तु, मर्तु, भोक्तृ and महेश्वर as referring to the individual soul, e. g. उपद्रष्टृ means the individual soul who sees the activities of the body and the senses (कार्यकरणानां सन्वापारानां सामीप्येन द्रष्टोपद्रष्टा); similarly, अनुमन्तु is one who approves of the activities of the body and the senses. We have already explained how "उपद्रष्टृ" means one who sees the activities of the individual soul. Śankara takes परः in पुरुषः परः as meaning अव्यक्तपरः while the context indicates "पुरुषात् परः" higher than the पुरुष stated in verses 19-21 or higher than both प्रकृति and पुरुष. Śankara's identification of पुरुषः in 19-21 with पुरुषः परः in verse 22 is wrong also because the verses about the Witness quoted above (Mu. Upa. III. 1. 1 and Katha Upa. III 1) mention two spirits as being present in the heart.

Tilak has simply followed Śankara. According to both Tilak and Śankara, the verse (22) does not at all mention what is called 'साक्षिन्' in the Upanisads and also in the Vedānta School, e. g. सता सोम्य तदा संपन्नो भवति (Chā. Upa. VI. 8 1)

(8) Śankara's commentary on this verse is noteworthy because he gives three explanations for each of उपद्रष्टृ and अनुमन्तु.

(9) His interpretation of मर्तु and भोक्तृ as referring to the individual souls is also misguided.

23. (1) This is a कर्मभूति and indicates that the discussion of प्रकृति and पुरुष begun in verse 19 ends here.

(2) सर्वथा वर्तमानोऽपि = No matter whether he be a कर्मयोगिन् or a संन्यासिन्. It is not necessary for him to be an ascetic. Thus, योग 'Disinterested Action' is recommended here.

Śankara interprets 'सर्वथा वर्तमानोऽपि' as if the knower of प्रकृति and पुरुष is allowed to behave in the world as he likes, even immorally (अपि यथात् किमु वक्तव्यं स्व-वृत्तस्थो न जायते इत्यभिप्रायः—Śā. Bhā.) In our opinion no kind of licence is allowed to a ज्ञानिन् in the Gītā Cf. also Bra. Sū III. 4. 37, not even the freedom of eating any kind of food he likes (Bra. Sū. III. 4., Vide our Interpretation).

Tilak accepts Śankara's interpretation of सर्वथा वर्तमानोऽपि 'in whatever way he might behave himself'. Hill translates—'however he may be placed' and R. Otto—'In whatever condition he may abide'.

For our meaning of सर्वथा etc cf सर्वथा वर्तमानोऽपि न योगो न वि वदते—Adh VI 31, कृत्वापि न निवृत्त्यते—IV. 22, कुर्वन्नपि न लिप्यते—V. 7, सर्वकर्मण्यपि मदा कुर्वन् XVIII. 56

As सर्वथा वर्तमानोऽपि is the वस्तुतः, it is quite evident that the purpose of XIII. 19-23 is to present one more aspect of योग 'Disinterested Action'

Verse 24 also suggests that 'सर्वथा वर्तमानोऽपि' refers to the Paths of योग and स-दान

(3) Vide the foot-note to the text for the nature of the actions which are burnt by ज्ञान.

24. (1) We have explained above that 'सर्वथा वर्तमानोऽपि' refers to the Paths of योग and स-दान (or, we may add, भक्ति, ध्यान, सास्य, etc.) This meaning of " सर्वथा etc. " is supported by verses 24 and 25 which mention some of the Paths of realizing Paramātman.

(2) केचिद्, अन्ये and अपरे and अन्ये तु (in verse 25) make it clear that the different paths are meant for the guidance of persons of different temperaments and that ध्यान, etc., are not steps on one and the same Path.

(3) ध्यानेन—' ध्यान ' ' meditation ' is taught as a Path to Mokṣa, e g, in Adhyāya VI 14, 15, 20, 21, 23

(4) आत्मानम्—As verse 25 suggests, this Ātman is the Paramatman, the Lord

(5) आत्मना (पश्यन्ति) is distinguished from those who rely upon the precept of others and perform the worship (उपासते) according to that precept, as stated in verse 25.

अभ्ये स्वैरमत्रान्त — in verse 25 shows that the people with the knowledge of प्रकृति and पुरुष (verse 23) which is referred to by ' एवमत्रान्त ' are able to realize God by self-help, while those who have not got this knowledge rely upon others.

(6) सांख्येन योगेन and कर्मयोगेन—We suggest that here two aspects of योग ' Disinterested Action ' are meant The सांख्ययोग is described in Adhyāya II which is called सांख्ययोग is not a path of स-यास, but an aspect of योग based upon the knowledge of the soul, associated with सांख्य, the fight, the duty of a warrior We have also shown that in the other Adhyāyas ' सांख्य ' does not mean ' सन्यास '. Even here there is no word to suggest that सांख्ययोग is स-यास

Sankara and other Ācaryas who take सांख्य as सन्यास do not find any support from any verse of the Gīta The other commentators and also modern scholars including Tilak even follow Sankara and do not seem to have made an independent inquiry about the meaning of सांख्य in the Gīta, because they also cannot quote any verse from the Gīta in their support.

(7) कर्मयोगेन—The Third Adhyāya is called कर्मयोग—An aspect of ' Disinterested Action ' based upon कर्म, i e, action itself

(8) Śankara explains आत्मानम् as प्रत्यक्षवतनम् and आत्मना as ध्यानवस्तुहेतुना कर्मणेन But ' आत्मना ' is to be contrasted with the statement in verse 25

(9) Sankara's explanation of 'संख्य' as referring to the three गुणः cannot be supported by any quotation from 'the Gītā'. He depends upon the साख्यकारिका, etc. for taking संख्य as referring to the three गुणः, which are not at all meant by संख्य in Adhyaya II 39.

(10) कर्मयोगेन—Sankara adds 'तेन सर्वबुद्धिज्ञानोत्पात्तिद्वारेण चापरे'. Thus, Sankara not only makes unwarranted additions to the verse, but even contradicts his own words in his introduction to verse 24 in which he says that ध्यान, साख्ययोग and कर्मयोग are उपायविकल्पा 'optional or alternative paths'.

(11) Prof. Das Gupta criticizes Sankara's interpretation of साख्येन योगेन in XIII. 24 as follows—

"Sankara explains this passage to mean that साख्ययोग means the realization of the self as being absolutely different from the three गुणः—गन्ध, रजस् and तमस्. If this is साख्य, the meaning of the word योग in this passage (अन्धे साख्येन योगेन) is not explained. Sankara does not expound the meaning of the word योग but explains the word sāmkhya and says that this sāmkhya is yoga, which seems to be an evasion."

(12) Prof. Das Gupta also says that though in the immediately preceding verses reference is made to प्रकृति, पुरुष and गुणः, there is no reason to suppose that the phrase *sāṅkhyena योगेन* refers to the wisdom recommended in the preceding verse for this verse (XIII 24-25) summarizes the different paths of self-realization..... (IHP, P. 456)

After a discussion of the passages in which the word साख्य occurs in the Gītā Prof. Das Gupta concludes that "there is no proof that the word sāmkhya in the Gītā means the discernment of the difference of prakṛti and the guṇas from puruṣa as Sankara in one place suggests (Gītā XIII 25), or that it refers to the cosmology and ontology of prakṛti, the guṇas and their evolutes of the

traditional Kapila-Sāṃkhya The philosophy of the *gunas* and the doctrine of the purusa were, no doubt, known to the Gīta, but nowhere is this philosophy called *sāṃkhya* *Sāṃkhya* in the Gīta means true knowledge (*tattva-jñāna*) or self-knowledge (atma-bodha) ”

With the above view of Prof Das Gupta one may contrast the following view of Garbe —It has long been well known that the doctrines of the Sāṃkhya-Yoga are, taken as a whole, the foundation of the philosophical discussions in the Gīta and that in comparison with them the Vedānta takes a considerably inferior place How often are the Sāṃkhya and Yoga mentioned by name, while the word Vedānta occurs only once (Vedāntakṛt XI 15) and in the sense of Upaniṣad (Garbe, Introduction to the Bhagavadgīta, Bombay, 1918, P. 8)

(13) Grabe—The knowledge to be reached along the quietist way of salvation is described in several passages of the Gīta (XIII 13, XIV 19) entirely in the sense of the Sāṃkhya system as the distinguishing between spirit and matter and as a consequence of this distinguishing (XIII 23), without regard to the conduct of the one who knows (सर्वथा वर्तमानोऽपि), deliverance from the necessity of re-birth is set forth in prospect This may be regarded as an isolated recognition of the genuine Sāṃkhya ideal In general, the knowledge that redeems is not, . . . salvati n (Garbe's Introduction to the Bhagavadgīta, Bombay, 1918, P 38)

25 (1) For the explanation and importance of “एवमज्ञातं तं श्रुत्वा यश्च” vide notes on केषुचिद् and ज्ञानम् in verse 24 supra.

(2) उपासने seems to mean worship सम्मान, साख्य, याग and ध्यान have been already stated in verse 23 (सर्वथा वर्तमानोऽपि) and verse 24 But भक्ति is not stated there, so we suggest that उपासन means भक्ति as a means to realization

(3) Verse 25 admits the intermediary in religious

matters Cf आचार्यवान् पुरुषो वेद, as interpreted by the Ācaryas.

(4) श्रुति = What precept they are orally given by the आचार्य, Cf श्रुति in Gītā II. 56

(5) Just as Adhyāya XIII mentions a variety of principles, it shows also the various Paths here

26 (1) Here (v. 26-34) the description of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ is resumed. We have already discussed the context of the verses of this Adhyāya Verse 26 is connected with verse 6.

(2) We have already compared all the verses of the Gīta in which the creation of the beings from the चेतन प्रकृति or ब्रह्मन् itself and पुरुष the साकार aspect is mentioned. As we have suggested there, क्षेत्र would be ब्रह्मन् or the निराकार aspect and क्षेत्रज्ञ the साकार aspect on the strength of the Śrutis on the same topic in the Upanisads and their discussion in Bra. Su. I. 1 "सर्व रथावरजद्रमम्" = भूतानि all beings, all souls in the bodies

(3) Verse 26 explains the प्रभाव of क्षेत्रज्ञ referred to in verse 3

(4) वाक्—whatever, without any exception.

(5) Sankara discusses the nature of the सयोग of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ He says that this सयोग is not अवयवसंश्लेष (the contact of some part of both the things connected with each other), nor समवायलक्षण, but अध्यासलक्षण. He takes क्षेत्र as जड and क्षेत्रज्ञ as चेतन But we have shown that क्षेत्रज्ञ is चेतन, it is rather the ब्रह्मन् itself. So this discussion is not in harmony with what the Gīta seems to us to hold

(6) According to Sankara's introduction to this verse, it is intended to explain the reason why क्षेत्रज्ञ (i. e, the जीव) and ईश्वर are identical, as interpreted by Sankara in verse 2.

It is a fact that in the pair of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ the latter and the जाव are one This is also stated in verses 27, 28 and 31 Vide infra

27 (1) परमेश्वरम्—The individual soul is called परमेश्वर.

(2) सर्वेषु भूतेषु—In all भूतs (the souls in bodies), the क्षेत्रज्ञ or परमेश्वर (the साकार aspect) is the जीव the soul He is the eternal, imperishable in the perishable ones (the bodies)

(3) समम्—As the soul is identical with क्षेत्रज्ञ or परमेश्वर and as परमेश्वर is one, all souls are one and the same

As the context of verse 29 shows, the purpose of verses 27-28, i e the purpose of the doctrine of समत्व or sameness of all souls or the sameness of the soul in all भूतs, is to emphasize the fact that the actions do not influence the nature of the soul, that the actions do not make a difference in the souls of ब्राह्मण, गौ, हरितन्, श्वन् and श्वपाक

This was also the point at issue in Gītā V. 18-19 where also the समत्व (of ब्राह्मण etc) is emphasized (पण्डिता समदर्शिन and निर्गोष हि सम ब्रह्म in verses 18 and 19 respectively) In verses 18-19 of Adhayaya V the soul was identified with the निराकार aspect, here it is identified (XIII 27-28) with the साकार aspect

The sense of the verse is that the soul in all beings is the same (being identical with परमेश्वर) in spite of the difference of their actions, as ब्राह्मण, गौ, हरितन्, श्वन् and श्वपाक (examples of beings)

(4) The identity of the individual soul and God (परमेश्वर) is here asserted, but the purpose is to present an argument in favour of योग (=निश्चामकभयोग), as in Gītā V. 18-19.

According to Sankara the purpose of verses 27-28 is to give the right knowledge (सम्प्रदर्शन-शा मा) and the फल of this सम्प्रदर्शन is stated in verse 28, viz मोक्ष And according to him the verses (27-28) have nothing further to mean.

In our opinion the समदर्शन is सम्पददर्शन, and मोक्ष is the फल, and it is mentioned here because no rule of conduct or behaviour in the world (by a गृहस्थ even), called योग (e. g. in the colophon of the गीता), can be inconsistent with the attainment of मोक्ष. The Gītā offers योगs or aspects of योग, Disinterested Action, which are in harmony with the achievement of मोक्ष, because they must be so according to Hinduism whose ultimate ideal of life is मोक्ष. Thus, the mention of मोक्ष comes in, only, in order to justify the योग as a योग (a rule of moral conduct and behaviour in the world).

We may repeat once again our method of interpretation of these verses (26-34). Verse 26 describes the appearance of all भूतs from the two aspects of the Reality. On the strength of that verse, the identity of the soul and the साकार aspect is asserted in verses 27-28, and the achievement of मोक्ष is also mentioned. This identity and मोक्ष are mentioned because thereby the योग (कर्मयोग) is to be supported. We make this suggestion because we interpret verses 27-28 as connected with verses 29-33 in which the निर्लेपत्व of the soul in spite of his performing his duties is mentioned and not a word is said about the renunciation of all actions. In addition to all these links in the chain of the argument, the title of the Adhyāya (क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग) must, in our opinion, be considered in explaining these verses. 'योग' in [the title is 'योगः कर्मसु कौशलम्' 'an aspect of Disinterested Action, based upon the proper knowledge of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ (and the identity of the soul with क्षेत्रज्ञ, the कर्तृत्व of the प्रकृति-v. 29, the निर्लेपत्व of the soul-verses 31-32)."] Moreover the purpose of the Gītā as a whole must also be kept in view, and it is also योग ("योगशास्त्र"). The Gītā does not primarily proceed to explain the path or paths to मोक्ष.

(5) Not only the Ācāryas, but most of the modern

scholars and even Tilak have simply followed Sankara in saying that the primary purpose of these verses (26-33) is to teach मोक्ष and its means

Are only प्रकृतेः कर्तृत्वम् and जीवात्मनः वर्गेण अल्पित्वम् the means to मोक्ष? Why only one particular means is prescribed and other means not at all touched?

28 (1) For समन् and ईशम्, vide notes on verse 29

(2) १ हिनस्तथात्मनात्मानम्—To believe that the souls are (or the soul is) influenced by the actions done is to destroy the soul by one's self. This is to be illustrated by the diversity of actions of a ब्राह्मण गौ, हरिन्, श्वन् and श्वपाक and the identity of the soul (or souls) in them (with the निराकार मद्यन् in Gita V 18-19 and with the सत्वार मद्यन् in Gita XIII 27-28) To degrade the soul on account of the actions done by him is to kill the soul by means of the soul

Sankara says that every man is आत्महा—'a self-killer' in the sense that he proceeds by having taken the अनात्मन् as his आत्मन्. But this explanation of 'हिनस्ति आत्मानम्' is neither given in verses 27-28, nor supported by the context of प्रकृतेः कर्तृत्वम् and जावत्य निर्वैपत्यम् (verse 29 and verses 30-33 respectively)

Hill—This is confirmation of अहिंसा (non-injury), by the identity of the Brahman-Ātman in the smiter as well as in the smitten (The Bhagavadgita P 96)

29 (1) य पश्यति स पश्यति Cf य पश्यति स पश्यति in verse 27 Both these are सम्बन्धश्च In fact verse 29 shows us the key of interpreting verse 28 (as also Gita V. 18-19)

(2) प्रकृति must be taken as the अव्यक्त in verse 5 of this Adhyāya Here प्रकृति is a part of the क्षत्र and क्षेत्रज्ञ teaching This mention of प्रकृति should not be confounded with the same in verses 19-23, which form an independent passage by itself The identity of the view in verse 29 and verse 20 (बाधकरणवदुत्थ as explained by us, not as

explained by Śankara) does not prove that the same doctrine is taught or continued in verse 29 as in verse 20. It only shows that the scheme of प्रकृति and पुरुष in verses 19-23 and the scheme of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ (verses 1-6 and 26-33) are each of them an independent scheme for supporting योग.

30. (1) This verse refers to verse 26 in which all beings are traced to the two aspects of the Reality which is, of course, one (एकस्थम् in the verse).

We have already stated the purpose of this mention of the creation of all beings in this context. Verse 30 is preceded and followed by verses which emphasize the fact that the soul neither does the actions nor is affected by his actions, though residing in the body. The actions are really not his.

(2) Dr. Bhandarkar—The sage sees that all the products of physical nature arise from and exist in one cosmic Matter, which itself issues from one Absolute Spirit (Vaisnavism, etc.). But we believe that क्षेत्र is the चेतन ब्रह्मन्, and not the जड प्रकृति.

(3) परमात्मा—Identity of जीव and the साकार aspect of the Reality is here the doctrine about the relation of जीव and ब्रह्मन्.

(4) निर्युगत्वम्—प्रकृति consists of three गुणः. The जीव who is identical with परमात्मन् is निर्युग 'devoid of the सत्त्वं, रजम् and तमम्'.

The word निर्युग used here is a clue to the interpretation of the same word used in verse 14 where Śankara also takes the word निर्युग in the same sense.

Note that this word निर्युग is not used in the sense of the Śāṅkara Vedānta, viz., absolutely devoid of all attributes.

(5) भनादिष्वान्—Since प्रकृति is said to be the कर्तुं in verse 29 and since the soul is said to be अवन् and अक्षित because

he is beginningless, shall we conclude that प्रकृति in verse 29 is सादि or a created principle, an effect of Brahman ? If प्रकृति in verse 19 is सादि i. e. an effect, it will surely be in harmony with the fact that the अव्यक्त which means प्रकृति is said to be a विकार of क्षेत्र in verse 5. Moreover, this inference about the nature of प्रकृति mentioned in verse 29 will also justify us in taking प्रकृति and पुरुष stated in verses 19-23 as a pair of principles different from the pair of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ, this प्रकृति (verse 29) being identical with अव्यक्त, a विकार of क्षेत्र.

प्रकृति in verses 19-23 is अनादि and मयुण and it is the कर्तृ. The body and senses are सादि and मयुण and they are कर्तृ. Now, प्रकृति in verse 29 is सादि and मयुण and hence will be कर्तृ like the body and senses in the scheme of the pair of प्रकृति and पुरुष stated in verses 19-23.

(6) About the relation of जीव and परमात्मन् which is here (verses 27-28, 31) that of identity, we should notice that this is not the relation between these two principles throughout the Gītā. To give an example, Bha. Gī. XV. 7 says that the relation between जीव and परमात्मन् in that Adhyāya is that of अंशाधिभाव. So, we may conclude that just as in the case of the प्रक्रियाs of अद्वैतवाद and in the case of the Paths the Gītā gives an option of choice from among the various प्रक्रियाs and various Paths, so also it would give an option about the explanation of the relation between the जीव and परमात्मन्; [it may be explained as अंशाधिभाव, वेदाभेदवाद, विश्वप्रतिबिम्बवाद, अवच्छेदवाद, or भाग्यवाद according to the choice of the individual seeker. The Gītā only insists that the two are not numerically two, nor one also.

31. (1) शरीरस्योऽपि-Of. नाहि देहमुत्रा शक्यं लोके कर्माणि सर्वशः ।

So the body will force the जीव to do actions. But it is the body and senses which do all actions. The soul does not do them of his own accord and is not therefore stained with their rewards.

(2) न करोति—He does not do out of his own initiative; or he does not do any action himself; he realizes that the body and senses do all actions.

(3) अत एतस्मिन् परमार्थभास्वदर्शने स्थितानाम्.....कर्माधिकारो नास्ति । Śā. Bhā. Śankara concludes from the verse that संन्यास is prescribed for the sage here. But no word meaning सन्यास is used here. “न करोति” does not mean that “he renounces all actions though he is in the body (शरीरस्थोऽपि)”. Such an interpretation would mean that he commits suicide, because it is already said in the Gītā that a soul in a body can never give up all actions (unless he does so by committing suicide).

The context tells us only about the निर्लेपत्व of the soul. So, ‘न करोति’ means that “he allows his body and senses to function” and does not identify himself with the agent of his actions. So, the ज्ञानिन् should not renounce his actions but should do them disinterestedly.

32. (1) सौक्ष्म्याद्—The आकाश is सर्वगत ‘ present everywhere and therefore it must be stained by the defects or evils of every place. But it is not stained because it is सूक्ष्म ‘subtle’ So, the individual soul though residing everywhere in the body is not stained (or besmeared with sin), because it is सूक्ष्म, like the sky.

(2) देहे सर्वत्रावस्थितः shows that the soul is देहपरिमाण or rather देहैकदेशपरिमाण (verse 33).

The Gītā here gives various arguments for the soul doing his duties and yet remaining unstained. सौक्ष्म्याद् is one of these arguments—Cf अनादिस्वाद् and निर्गुणत्वाद्.

(3) सर्वगत of 32A corresponds to देहे सर्वत्रावस्थित in 32B.

33 (1) The one small sun reveals the entire world. So the क्षेत्र-*owner* reveals the entire क्षेत्रम्. This means that the soul is अणु and resides in only one part of the body; though sitting in that one part, he illuminates the whole body (क्लृप्तम्).

(2) क्षेत्री is the क्षेत्रज्ञ.

(3) रविदृष्टान्त उभयायोऽपि भवति—Śā. Bhāṣya. According to Sankara the comparison of the soul with the sun clears two points:—viz.; (1) The one single Ātman resides in all क्षेत्रs, as does the one Sun in all places, and (2) the आत्मन् is untainted (not contaminated) in all क्षेत्रs like the Sun.

This meaning is contradicted by 'कृत्स्नं क्षेत्रम्' which means 'the entire body', not all bodies. So, it only implies the अणुत्व of the आत्मन् and explains how the अणु Ātman illuminates the मध्यम-परिमाण शरीर.

34. (1) (a) भूतप्रकृति-मोक्षम्—(i) This can and may mean the liberation of beings from the प्रकृति. In verse 21 the cause of bondage (or transmigration-सदस्योनिजन्मसु) is stated to be the attachment to the गुणs of प्रकृति. So, the release (मोक्ष) would be the freedom from (the attachment to) the Prakṛti. (ii) Can it mean the मोक्ष of the beings into the प्रकृति of the भूतs? Verse 30 says that the origin of all beings is ब्रह्मन् (or क्षेत्र as in verse 26), so the मोक्ष is the return to the ब्रह्मन्.

(b) But Tilak takes it as (भूत i. e.) मूलभूतायाः प्रकृतेः (gen. sing.) मोक्ष. According to the सांख्यकारिका, it is the प्रकृति which is released (Sāṃkhyakārikā). But this isolation of the प्रकृति is never mentioned in the Gītā. Tilak holds that the original sense of the Gītā was based upon the metaphysics of the सांख्य. But this is wrong because, in our opinion, the Gītā knows nothing about the सांख्य school.

(c) Sankara takes the compound as भूतप्रकृतेः (gen. sing.) मोक्षणमभा वणनम्. This view is followed by Tilak. Vide supra.

(d) Rudolph Otto—The release (of the self) from the elements and (the whole of) Nature (प्रकृति). We suggest that भूत should be translated as beings; and that we may take the compound as if it were प्रकृतिभूतमोक्षम्.

"the release of the beings from the प्रकृति". In वास्तविके's रामायण we come across such compounds as require the transposing of the members. Cf. also दिव्यानेकोपतायुष्म-Adhyāya XI, verse 10, which is equivalent to अनेकदि-बोपतायुष्म (Cf., अनेकदिव्यामरणम्).

(e) Garbe.—The release of the beings from the Matter (Die Bhagavadgītā, p. 144). He notes that according to Śaṅkara the compound means the disappearance (dissolution) of the material nature of the beings.

(f) Deussen.—The release of the beings from the Prakṛti.

(g) Hill.—The release from Nature, the cause of beings. But the अहं प्रकृति cannot be said to be the cause of beings.

(2) The Adhyāya is called 'क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोगः' Disinterested Action based upon the knowledge of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ. We have also explained that the scheme of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ like the other two schemes of प्रकृति and पुरुष and of ज्ञान and ज्ञेय is a plan to support the योग which is the central teaching of the गीता.

Some have called the अध्याय "प्रकृतिपुरुषविवेकयोगः". The existence of this title, in our opinion, justifies our explanation of क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग. There is in this Adhyāya ample evidence in the form of the verses to show that the original purpose of the Gītā (निष्काम कर्मयोग) is still kept in view, though it is presented through new philosophical thoughts and theories, as is the case in the various Adhyāyas of the Gītā.



Adhyāya XIV

Introduction

(1) This Adhyaya begins a detailed description of the three-fold classification which the Gita calls गुणसत्त्वान (Adh. XVIII 19), i.e., the distinction of सत्त्वं, रजस् and तमस्, the three *gunas* which constitute the प्रकृति. The same is also the topic of many verses in Adhyāyas XVII and XVIII.

Garbe holds that the original Gita taught the Samkhya philosophy, as known in the classical school. Others like Dr Bhandarkar believe that in the Gita we have a pre-classical Samkhya, as in the Mahabharata, which also according to Hopkins is the atheistic Samkhya with the idea of God superimposed on it by a re editor (The Great Epic of India)

As we have already noticed in our Notes on Adhyaya XIII 24-25, Prof. Das Gupta holds that "The philosophy of the *gunas* and the doctrine of *purusa* were, no doubt, known to the Gita, but nowhere is this philosophy called *samkhya* (H I P, Vol II, P. 458) This is the opinion of Prof. Das Gupta, though he does believe that the old philosophy of *prakṛti* and *purusa* (and also *gunas*) forms the basis of the philosophy of the Gita (H I P., Vol. II, P 461)*

About the *gunas*, we must note that in the Gita they

* In spite of this belief, Prof Das Gupta summarizes the philosophy of the Gita under the title "Samkhya Philosophy in the Gita". This seems to us to be likely to mislead the reader (Vide Das Gupta, H I P, Vol. II, P 461)

seem to mean qualities (rather than constituents) and that in the Gītā they are produced* from the Prakṛti. This is the relation of the *gunas* to the Prakṛti in all the passages which mention that relation (Bha. Gī. III. 5, 27, 29, XIII. 21, XIV. 5, XVIII. 40).

Another and more important point that should be noted about the treatment of the subject of the three *gunas* in the Gītā is that the Gītā does not emphasise the fact that the प्रकृति consists of (or produces) the three *gunas*, but it is interested in telling us that the Disinterested Action called योग (or कर्मयोग) is associated with the सत्त्वगुण and therefore it is the best Path to be followed in our daily conduct, not as compared with सांख्य, ध्यान, भक्ति etc., but as compared with राज्स्व and तमस्व. In other words, the Gītā classifies all things and all ideas into the then well-known three classes of सत्त्व, राज्स्व and तमस्व and says that the Gītā's own Central Teaching is supported by the सत्त्वगुण out of these three which exhaust all possible classes and that therefore the (कर्म)योग is the best to be followed. (Vide the description of (i) रजोगुण in Bha. Gī. XIV. 7, 9, 12 and 15 (where दुष्णासङ्ग and कर्मवङ्ग are said to be the result of राज्स्व), (ii) of गुणः in general in Bha. Gī. XIV. 19-20 (where गुणः alone are said to be the कर्तृ also गुणा गुणेषु वर्तन्त...), सात्त्विक यज्ञ in XVII. 11, सात्त्विक तपः in XVII. 17, सात्त्विक दान in XVII. 20, सात्त्विक ह्यग्न in XVIII. 9, सात्त्विक कर्म in XVIII. 23, सात्त्विक कर्तृ in XVIII. 26, सात्त्विकी बुद्धिः in XVIII. 30. The conclusion of Prof. Das Gupta at the end of his section which he calls " Sāmkhya Philosophy in the Gītā ", is favourable to this our suggestion about the Gītā's गुणसंस्थान. He writes : " All this (summary of the Gītā's doctrine of the three गुणः) goes to show that the *gunas*, *sattva*, *rajas*

* Note that the Māyā is said to be गुणमयी (VII. 14) and that in one passage the गुणः are said to belong to प्रकृति (III. 27).

and *tamas* are determinants of the tendencies of, or rather the stuff of, the moral and immoral, pleasurable and painful planes or characteristics of our experience *Sattva* represents the moral and supermoral planes, *rajas* the ordinary mixed and normal plane, and *tamas* the inferior and immoral characteristics of our experience" (Prof. Das Gupta, H. I. P., Vol. II, P. 470).

Hill does not seem to us to have noticed this ethical importance of the theory of the three *gunas*, which the author of the *Gītā*, in our opinion, had surely in view. Though Hill notices that character and duty depend on the three *gunas*, and vary according to their proportion in each being, he mentions this fact as only one of the several facts about the *gunas* (The *Bhagavadgītā*, P. 32), and he rejects the translation of सत्त्वं as "goodness" on the ground that 'that word has too definitely an ethical significance' (Ibid, P. 231) and he prefers to explain the conception of सत्त्वं as 'that of purity and luminosity' (Ibid, P. 231).

Garbe, as already stated above, believes that the theory of the three *gunas* described in *Adhyāyas* XIV, XVII and XVIII prove his conclusion that originally the *Gītā* had the *sāmkhya* philosophy. "Generally speaking, all the views regarding matter found in the *Bhagavadgītā* play here the same part as in the *Sāmkhya* system: they, by their influence, cast the soul into fetters (XIV. 5ff) and the consequences of their activity make themselves felt in life at every step, as is minutely worked out in Hymns XVII and XVIII." (Introduction to the *Bhagavadgītā*, P. 36). So, according to Garbe, the aim of the description of सत्त्वं, रजस् and तमस् in these *Adhyāyas* is to show the greatness and importance of the three *gunas* themselves. About the सत्त्वं यत् (Adh. XVII, 11-13) Garbe writes:—"The author in these verses brings under review the various kinds of offerings which were known to him from the cultured life of his people, in order

to bring them under the scheme, *sattva*, *rajas* and *tamas*, but without thereby recommending the Vedic offerings and the doctrines of the *Mīmāṃsā*. This holds good of the reverence paid to the Brahmans in verse 14 and the practice of reciting the Veda in verse 15 (The Bhagavadgītā P. 9).

We believe that in these verses the author of the Gītā is presenting a quite new view about the यज्ञ etc. in harmony with his general doctrine of योग (निष्काम कर्म=योग), and that he does this not by accepting the यज्ञ that was current in his days, but by denouncing the same as involving a desire for its reward and hence binding the sacrificer to the world. Further, in our opinion, it is with the aim of preaching this new standpoint of योग that he takes the help of the already current doctrine of the three gunas. We fail to understand how the importance of the theory of the three गुणः can be emphasized by bringing under them the sacrifices, etc., if the renunciation of all actions was the very foundation of the सत्त्व philosophy of which this theory was a part.

Rudolph Otto, pupil of Garbe, has gone deeper into this problem than his Guru. He seems to think that Adhyāya XIV which has the ideal of going beyond the three gunas including also the सत्त्वगुण which is described in XIV. 6 as one that binds the soul, is in harmony with the Sāṃkhya doctrine. But he holds that Adhyāyas XVII and XVIII in which the सत्त्वगुण is described as the ideal one and in which actions (यज्ञ, दान, तपः, कर्मा) in harmony with the सत्त्वगुण (यज्ञ-XVII. 11, तपः-XVII. 17, दान-XVII. 20, also XVII. 25 which mentions the मोक्षसाधिकाः, सात्त्विकगुण-XVIII. 9, सात्त्विक कर्म-XVIII. 23, सात्त्विक कर्तुं-XVIII. 26, सात्त्विक बुद्धि-XVIII. 30, सात्त्विकी धृति-XVIII. 33,), rather than the प्रकृतिदुस्वविवेक, are stated to be the means to Moksa and the ideal state of conduct (instead of prescribing renunciation), is a degradation of "the sāṃkhya doctrine". Writing about Adhyāyas XVII and XVIII he says that in them "the three-

fold system of virtue, defect and vice (सत्त्वं, रजस्, and तमस्) is developed (by the author of Adhyāyas XVII and XVIII) in accordance with the outstanding problem and controversies ' which probably agitated its (i. e. the Section's) own day...in XVIII. 26-28, is the agent (कर्तुं) regarded as himself the subject, while all the emphasis of the exhortation falls on the truth that *sattva* itself is the actual ideal, and not any specific knowledge about the Purusa (= ब्रह्मविद्येयविवेक or अकर्तृत्व of 'पुरुष'). No genuine *sāṃkhya* could summarize his principles as has been done in XVIII. 49;* this author, however, knows the *guṇa* doctrine and develops it quite logically. Nevertheless do I think that it is seriously incorrect to place this system without more ado on the same level as the Sāṅkhya; on the contrary, the ancient *guṇa* principles seem to me to have become, within the Sāṅkhya system, diverted from their own original tendency. (Then Rudolph Otto tries to explain this statement about सत्त्वं in the Gītā by assuming that once सत्त्वं had something to be received and preserved, rather than to be overcome, as in the Classical Sāṅkhya School.) Vide Rudolph Otto's *The Original Gītā*, PP. 188-189.

Our reply is that there is no reason to be sorry here, because prior to the Gītā and even in the Gītā we have no Sāṅkhya School. The doctrine of the three *guṇa*s is in the Gītā a part of several Upaniṣada doctrines and the Sāṅkhya as a School of Philosophy developed very late, at the time of the later MBh. There was, then, no Vedānta system even. Rudolph Otto is quite right in saying that ' any reference to specific Sāṅkhya principles must imply solely the definite tenet of the difference between the " knower of the field ", and " the field " itself (*kṣhetrajña* and *kṣhetra*), together with the attainment of " salvation "

* Probably he means XVIII. 48, viz., सद्ब्रह्मं कर्म फलमेव सुदोषमपि न त्वरेत् । सर्वारम्भा हि दोषेण घृतेनादित्तिव्याहृताः ॥

not so much by any moral conduct as substantiating *sattva*, but rather by the intellectual activity of differentiating (*viveka*) between "Kshetrajña and Kshetra" (The original *Gītā*, P. 190). But the fact that such a reference to the *sāmkhya* is not met with in the *Gītā* should have been admitted as proving that the *Gītā* is pre-*Sāmkhya*. In our opinion the *Gītā* is earlier than any system at all; it is earlier than even the Vedānta as a system.

As to the theory of the three *guṇas* Kieth and others have shown that it originated in the *Chāndogya Upanisad*. (VI. 4), that it is also found in the *Śve. Upa.* (L. 4), and that the names *Sattva*, *Rajas* and *Tamas* occur for the first time in the *Maitrāyaṇī Upanisad* (II. 5; V. 2) Kieth also shows that the *guṇas* originally meant the elements as in the *Chāndogya Upanisad*. The *Sāmkhya* had only later on adopted them (Kieth, *The Sāmkhya System*, PP. 10-12).

To those who like Garbe and Rudolph Otto believe that the *Gītā* was originally a work of the Classical *Sāmkhya*, we point out the following facts;—

(i) As already stated above the words *सत्त्व* and *योग* (and even the word *वेदान्त*) do not mean in the *Gītā* the *śāstras* of those names; (ii) in the *Gītā* the *Prakṛti* appears to be like an ultimate principle co-existent with and in God; (iii) the *guṇas* do not constitute the *Prakṛti* but the *Prakṛti* produces the *guṇas*, and (iv) lastly, it cannot be denied that the *Gītā* theory of *puruṣa* is much looser than the later *Sāmkhya* theory. (Vide Prof. Das Gupta, H. I. P., Vol. II, PP. 463-468.)

Moreover, if the origin of a philosophical doctrine like the *Sāmkhya* doctrine of the *Prakṛti* is to be traced, it should be traced to some text where we find it arguing for itself, and we have shown (in *Akṣara: A Forgotten Chapter*, P. 46) that the *MBh. Sāmkhya* (*MBh.* XII. 300-307, 309-317) originated by combining the two *śāstras* or the two *अनवकास* into the one *शक्ति* or one *अवकास*. Prof. Das Gupta has by his own researches sug-

field (in the days of the *Gītā*) was that of *Sāṅkhya* which had already come into existence in the days of the later *Upanisads*, *Katha* and *Kena*. The theory of *Purusa* and *Prakriti* and twentyfour *Tatvas*, as well as of three *Gunas* was well established, though not quite orthodox and the *Gītā* propounds this philosophy as it was then known, not the later *Sāṅkhya* of the *MBh.* or that of the *Kārikās*. It even expands the doctrine of the three *Gunas*, by applying it to many things, vide chapters 17 and 18. But the *Gītā* improves, upon and reconciles it with the orthodox systems by adding the entity of *ब्रह्म* in the 15th chapter which is the finest conception in the *Gītā*" (*Sanskrit Literature, the Srouta Period, Section IV, PP. 26-27*). Again, in C. V. Vaidya's opinion, it is a vivid fact that the author of the *Gītā* strives to harmonise all the systems of thought that were current in its days. And the *Sāṅkhya* was one of them (*Ibid P. 24*).

Thus, C. V. Vaidya seems to hold that the *Sāṅkhya* in the days of the *Gītā* was already an atheistic School and that the *Gītā* improves upon it.

Sir S. Radhakrishnan—"The terms *Sāṅkhya-Yoga* when they occur in the *Gītā* do not represent the classical schools of *Sāṅkhya* and *Yoga*, but only the reflective and the meditative methods of gaining salvation. Besides, during the period of the *Gītā* there was no clear-cut distinction between the *Sāṅkhya-Yoga* on one side and the *Vedānta* on the other, (which alone can justify Garbe's interpretation). Fritz-Édward Hall is more correct when he says: "In the *Upanisads*, the *Bhagavadgītā*, and other ancient Hindu books, we encounter, in combination, the doctrines, which after having been subjected to modifications that rendered them as wholes irreconcilable, were distinguished at an uncertain period into what have for many ages been styled the *Sāṅkhya* and the *Vedānta* "

field (in the days of the *Gītā*) was that of Sāṅkhya which had already come into existence in the days of the later Upanisads, Katha and Kena. The theory of Purusa and Prakriti and twentyfour Tatvas, as well as of three Gunas was well established, though not quite orthodox and the *Gītā* propounds this philosophy as it was then known, not the later Sāṅkhya of the MBh. or that of the Kārikās. It even expands the doctrine of the three Gunas; by applying it to many things, vide chapters 17 and 18. But the *Gītā* improves, upon and reconciles it with the orthodox systems by adding the entity of *ब्रह्मविद्या* in the 15th chapter which is the finest conception in the *Gītā*” (Sanskrit Literature, the Srouta Period, Section IV, PP. 26-27). Again, in C. V. Vaidya's opinion, it is a vivid fact that the author of the *Gītā* strives to harmonise all the systems of thought that were current in its days. And the Sāṅkhya was one of them (Ibid P. 24).

Thus, C. V. Vaidya seems to hold that the Sāṅkhya in the days of the *Gītā* was already an atheistic School and that the *Gītā* improves upon it.

Sir S. Radhakrishnan—“The terms Sāṅkhya-Yoga when they occur in the *Gītā* do not represent the classical schools of Sāṅkhya and Yoga, but only the reflective and the meditative methods of gaining salvation. Besides, during the period of the *Gītā* there was no clear-cut distinction between the Sāṅkhya-Yoga on one side and the Vedānta on the other, (which alone can justify Garbe's interpretation). Fritz-Edward Hall is more correct when he says: “In the Upanisads, the Bhagavadgītā, and other ancient Hindu books, we encounter, in combination, the doctrines, which after having been subjected to modifications that rendered them as wholes irreconcilable, were distinguished at an uncertain period into what have for many ages been styled the Sāṅkhya and the Vedānta ”

Sir S. Radhakrishnan explains the points of similarity between the later atheistic Sāmkhya and the philosophy of the Gīta in his own way (H I. P., Vol. I, P. 527-529) He also writes : " The theory of the gunas or qualities is accepted. "

We wish to emphasize the following points in this connection —

(1) In the Gīta the word ' sāmkhya ' means a Path of Action (कर्ममार्ग) without a desire for any reward, particularly originally connected with sāmkhya the battle, the duty of a Ksatriya (Vide our Notes on II. 39 and V. 5). It pertains to the consideration of a slaughter on the battle-field and its effect on the soul as distinguished from the body.

(2) Even in Bha GI. XVIII 13-15 ' साध्ये कृतान्ते ' seems to mean ' when a death is done, pertaining to a war ' or ' in case of Death on the battle-field '.

Thus the word ' sāmkhya ' does not mean ' sannyāsa ' (Edgerton, AJP., 1924), atma-bodha (Das Gupta), the name of a theistic sāmkhya (Bhandarkar), the name of an atheistic sāmkhya (Garbe), the name of the vedānta school itself (Sankara), the name of a reflective method (ज्ञानयोग ?—Sir S Radhakrishnan).

(3) The gunas are mentioned and their nature is discussed with the purpose of saying that गुण गुणेषु वर्तन्ते and thereby supporting the कर्मयोग or for the purpose of asking a man to go beyond their influence (XIV. गुणतीत) or for the purpose of explaining the कर्मयोग as the सत्त्व aspect of the Nature (XVII and XVIII).

The gunas are not mentioned simply to explain the nature of the Prakṛti (as most scholars believe), or (in Bha GI. XVII and XVIII) to propound an incorrect sāmkhya theory that सत्त्व is the ideal state instead of the correct one

that one must go beyond even the सत्त्वगुण as stated in Adh. XIV.

(4) The Gītā does not know even the Vedānta as a Darśana. Its different Adhyāyās mention different forms (प्रक्रिया—methods of approach) of what may be called the Upanisadic philosophy, just as we find the various forms of philosophy or various doctrines in the various Upanisads or often in one and the same Upanisad.

Perhaps the form out of these forms, which comes nearest to the later Sāṃkhya school (of MBh. XII), is that stated in Bha. Gl. XIII. 19-23 (Vide our interpretation).

The doctrine of two Prakṛtis (VII. 3-7) or two Avyaktas (VIII. 18-22) with Puruṣa as their Master is a doctrine which led to the rise of the earliest form of the Sāṃkhya known as samkhya, which is to be found in some Adhyāyās of MBh. XII.

In our opinion there was no atheistic सत्त्व prior to the Gītā (as Garba supposes), nor a theistic one, nor a Vedānta school called सत्त्व. And historically it is not correct to identify the characteristics and the terms of the classical atheistic samkhya with those in the several Adhyāyās of the Gītā believing that these Adhyāyās taken together teach only one system.

(5) We have already stated how the Gītā differs from the Classical Samkhya on several points of प्रकृति, पुरुष, etc etc on the strength of the views of 'Prof. Das gupta (Vide also Sir S. Rādhakrishnan's views on this subject in his H I P, Vol. I, PP 528-529)

(6) As there were no darśanas in the days of the Gītā, in our opinion, the Gītā does not try to reconcile them. The contradictions in the Gītā can be explained (i) as various alternative प्रक्रियाs of the Upanisada philosophy of अद्वैत and (ii) as the various aspects of the योग ' Disinterested Action '.

(7) The Gītā does not teach any idealistic view, not at least any idealistic samkhya doctrine.

Owing to these facts we believe that the Gītā does not know any philosophical doctrine called "संख्य." Its साध्य is a Path, viz., a Path of Action, in which prominence is given to a certain kind of Knowledge (e. g., not one but three views on the Jivātman in Adh. II).

1. (1) Śankara gives two explanations of the relation of this Adhyāya with the preceding Adhyāya : (i) This verse is a continuation of XIII. 26, or (ii) this Adhyāya (XIV) shows that क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ are not independently the cause of the world, but they depend upon the Lord and this Adhyāya also gives an explanation of the गुणस stated in v. 19 and 21 of Adhyāya XIII.

According to Tilak who has, as we have already stated, devoted one entire chapter to the question of the mutual relation between the (successive) Adhyāyas of the Gītā, Adhyāya XIV continues to describe the ज्ञान of Adhyāya XIII and traces the diversity in the world to the three गुणस, and gives a picture of the गुणातीव exactly like that of द्वितमश्च (II) and मक्तिम् (XII). Vide गीतारहस्य 1st Guj. Ed., PP. 468-469.

Also see R. Otto's explanation of the relation of Adh. XIV to Adh. XIII on P. 179 of the Original Gītā. He also finds the connection to be very loose. He looks upon XIV. 1 as " an editorial Introduction. "

In our opinion each Adhyāya gives an independent aspect of Yoga (= कर्मयोग) and in doing so presents a philosophical doctrine (मक्तिया only) for the particular Adhyāya only. This Adhyāya emphasizes the गुणत्रयविभाग-योग ' Disinterested Action based upon a discrimination of the three gunas of the Prakrti ', as stated particularly in v. 16 (कर्मणः सुकृतस्वाधुः सारिषकं निर्मलं फलम् ।), and v. 19. (नाभ्यं युगेभ्यः कर्तारं यदा दद्यात्पश्यति ।). We do not see any reason why the name ' महद् ब्रह्मन् ' should be used in Adhyāya XIV if

the author wanted to describe क्षेत्र (and क्षेत्रज्ञ) of Adhyāya XIII and why the author should not even tell us that मद् नक्षत्रं is used as a synonym of क्षेत्र and why the same doctrine (ज्ञान) be repeated at all. The gunas are referred to in most of the preceding Adhyāyas, e g. in Adhyāya II. 45 (त्रेगुणविविधा वेदा निरुक्तैर्गुण्यो भवानुन ।) and in that verse निरुक्तैर्गुण्य who may be called गुणातीत is also mentioned; so, on account of the गुणवर्णन Adhyāya XIV can be connected with any previous Adhyāya and on account of the description of गुणातीत with Adhyāya II. 45. But that does not seem to us to be the context of Adhyāya XIV.

(2) We have already said that on account of the similarity between the terminology, thoughts and language Adhyāya XIII and those that follow it and the same in the chapters of MBh. XII, we suspect that Adhyāyas XIII etc. of the Gītā are nearer the MBh rather than the Upanisads. The Gītā may contain the philosophical texts written during the period between the Upanisads and the MBh., and revised from the standpoint of योग. Perhaps the terminology, thoughts and language of Adhyāyas XIII, etc. differ from the same in Adhyāyas I-XII. As an example from Adh. XIV, we may refer to the expression मद् नक्षत्रं in v. 3 and the doctrine of v. 2 (Vide infra).

Garbe—" I admit, without qualification, that the latest hymns shew a falling off from the level of the preceding ones; but I would not venture on this account to declare them in the lump to be a later addition, but rather assume that, as is so often the case, the power of the author grew enfeebled towards the close (Introduction, P. 11.).

(3) Cf. the beginning of Adhyāya VII. 2 and IX. Under the same प्रतिज्ञा different topics are discussed in different Adhyāyas (VII, IX, XIV). Cf. also the beginning of Adh. VIII and XIII, This independent but similar

beginning for the treatment of similar topics also proves that different aspects of योग are dealt with in the different Adhyāyas of the Gītā.

(4) ज्ञानानाम् Śankara-पञ्चादिवैव वस्तुविषयाणाम्. But 'ज्ञानानाम्' may refer to the different प्रक्रियासु of the various Adhyāyas. Moreover v.1 seems to be simply a formal introduction of the topic of a new Adhyāya (XIV).

2. (1) Two very important doctrines are stated in this verse for the first time in the Gītā, viz: (i) the *muktas* attain a similarity of attributes (साधर्म्यं) with the Lord and (ii) that the *muktas* continue their individual existence and are not disturbed at the time either of creation or of destruction of the world. These two ideas about the state of mokṣa stated here are more definite than the various ideas about it in the preceding Adhyāyas. The question here is whether the मुक्तः becomes Brahman or like Brahman and whether the मुक्तस्वरूप is eternal or not.

(2) साधर्म्यम्-In Bha. Gl. XIII. 18 we have "मद्भाव." So there the *mukta* is declared to become identical with Puruṣa (= Kṛṣṇa) or Brahman. But here (XIV. 2) he is stated to possess attributes like those of Kṛṣṇa. The other statements, अमृतत्वं याप्सि; अनादृच्छं याप्सि, अद्वयनिर्वाणं गच्छसि, etc. are vague, though they also explain the मुक्तावस्था in a way.

It is natural that Rānānuja lays special emphasis on this verse and particularly on the word साधर्म्यं as stating the मुक्तावस्था. But it must be noticed that the different Adhyāyas of the Gītā, like the different Upanisads, give different doctrines about the मुक्तावस्था and that therefore an attempt to interpret-'मद्भाव' in XIII. 18 as मम साधर्म्यम् in XIV. 2 or vice versa is not justifiable.

Thus, Śankara's remarks also (मम परमेश्वरस्य साधर्म्यं मत्स्वरूपतामागताः प्राप्ता इत्यर्थो न तु समानधर्मता साधर्म्यं क्षेत्रज्ञेश्वरयोर्भेदान्मुपपमाद्वेताशक्तौ) are not justifiable.

In this respect we should notice that the Upanisads mention both these conceptions of मुक्तावस्था, e. g., Mu. Upa.

III 2. 1 (यथा नम स्वप्नमाना समुद्रेऽस्त गच्छन्ति नामरूपे विहाय । तथा विद्यानामरूपादिमुक्त परात्पर पुरुषमुपैति दिव्यम् ॥) and Mu. Upa. III 1. 3 (तदा विद्वान्पुण्यपापे विभूय निरञ्जन परम साम्यमुपैति). It will be seen that the same Upanisad, and even the same section of the Upanisad in question, mentions the two conceptions side by side.

So the proper attitude about the problem seems to us to admit both these states as possible and as left to the option of the seeker.

The author of the Brahmisutra seems to hold the view that the liberated soul keeps up its individuality by its original form becoming manifest in the state of liberation (Bra. Su IV. 4 1 which depends upon Cha. Upa VIII-12. 3—पर उच्येति रूपस्यैव स्वेन रूपेणाभिर्भवति) and either has a body also or has no body at his option but does enjoy enjoyments in either way (Vide our Interpretation of Bra. Su. IV. 1 10-14) The Sutrakara appears to be not justified in giving up those clear-cut statements of the Upanisads according to which the soul of the मुक्त merges into Brahman and, hencefore, it has no individuality (नामरूपे विहाय).

Sir S Radhakrishnan has devoted a special section to this problem in his chapter on the Gita. He collects both the types of statements in the Gita. In his list of the passages in which, in his opinion, the author of the Gita seems to believe in a continuance of conscious individuality even in freedom (मोक्ष), he mentions several verses of the Gita. But in our opinion none of them is so clear as Bha. Gī XIV. 2 (not even विशिष्यति मय्येव अत्र ऊर्ध्वं न सद्यः—Bha. Gītā XII. 8) He also examines the attitude of Rāmānuja and Sankara to both these types of statments. He says "The controversy is only a particular application of the general problem whether the absolute Brahman or the personal Purusottama is the highest reality . . . To make out that the two,

the absolute and the personal God, are one, the Gītā says that in the highest reality impersonality and personality are combined in a manner that is incomprehensible to us. Even so the freed spirits may have no individuality, and yet have one by self-limitation." (Sir S. Rādhakrishnan, H I P., Vol. I, P. 578).

Thus, Sir S. Rādhakrishnan decides the point in favour of Śāṅkara. But, in our opinion, about the relation of the personal and impersonal aspects of the ultimate Reality, we should depend on the verses of the Gītā itself, e. g., on the last verse of this very Adhyāya (XIV. 27) which, as Prof. Dasgūpta shows clearly, places the personal on a higher level than the impersonal, not by way of a concession to those unable to grasp the subtle and incomprehensible Brahman, but by way of the very nature of the Reality itself. From this standpoint 'सत्त्वं' is an independent view and not intended by the author (of this Adhyāya at least) to be explained in the fashion of the Śāṅkara system.

Tilāk does not take any special notice of 'मद्भावं' in XIII. 18 or 'मम सत्त्वं' in XIV. 2. But as he generally adopts the Śāṅkara doctrine about the two aspects of the Reality, he may be taken as favouring the same view in this connection also. And he does not also explain how Kṛṣṇa can be called the प्रतिष्ठा the ultimate support (or abode) of ब्रह्म in his commentary on XIV. 27.

Dr. Belvalkar does not seem to have discussed "मम सत्त्वं" (XIV. 2) in his work (Basu Mallik lectures), so far as we can make it out. He explains XIV. 26-27 as meaning the identity of कृष्ण and Brahman. He says "He (Kṛṣṇa) is one with the Brahman and is the source of the Bliss eternal which salvation brings." Thus Dr. Belvalkar translates प्रतिष्ठा in two different ways; (1.) 'ब्रह्मणे हि प्रतिष्ठाहम्' means 'I am one with Brahman and 'हास्यस्य च सुखस्य प्रतिष्ठाहम्' means 'I am the source of the Bliss eternal.' Should we not say 'I am the source of

Brahman the immortal and the unchanging' ! (मदलो हि प्रतिष्ठादममृतस्यान्वयस्य च] .

Garbe retains XIV. 2 as belonging to the original Gītā but looks upon XIV. 26 and 27 as later Vedantic interpolations, because according to him the question asked in verse 21 is replied in verses 22-25 (Die Bhagavadgītā, P. 171). But Garbe in his introduction (Eng. Ed. of his Introduction only, Bombay, 1918, PP. 40-41) has got two lists of verses of the two types of मोक्षावस्था as collected by Sir S. Radhakrishnan (Vide supra) and he points to verse 2 as solving the problem. After mentioning ' मम साधर्म्यम् ' (in XIV. 2) he says :—" From this it follows that redemption, according to the Bhagavadgītā, is to be thought of as an elevation of the soul to god-like existence, an individual continued existence in the presence of God." Thus, Garbe's conclusion on this problem is exactly the reverse of that of Sir S. Radhakrishnan. Our reply to Sir S. Radhakrishnan will be also our reply to Garbe, because both of them do not seem to us to have properly followed the Gītā's relation of the साकार and निराकार aspects of the Reality. Garbe believes that the साकार aspect was the original part of the Gītā and the निराकार was a later addition, but that makes no difference, so far as our interpretation of the Gītā is concerned.

Deussen translates even ' मम साधर्म्यम् ' as " unity of being (Wesenseinheit) with me ". And, again, he interprets verse 27 as " For I am the foundation of the immortal, imperishable Brahman". ... But he does not add any remarks. As we have shown elsewhere, Deussen, like many other scholars, did not notice the importance of the problem of the साकार and निराकार as discovered by us (in Aksara : A Forgotten Chapter) and also as discussed by Prof. Dasgupta (in his H. I. P., Vol. II).

Rudolph Otto (' The Original Gītā, P. 180) says that

'साधर्म्यं' is a popular term of developed Bhakti theology. According to him one who is redeemed and freed from the world is to be distinguished from one who becomes God. The former goes to the supreme abode of God (which is a माव, a supermundane condition,—Bha. Gī. VIII. 20—परस्तस्मात्तु मावोऽव्योऽव्यक्तोऽव्यक्तसनातनः) where he will meet Isvara and receive existential attributes identical with His own (The Griginal Gīta, P. 221). Rudolph Otto also notes that this साधर्म्यं "excludes rule over the Universe" (Ibid, P. 180; perhaps he has in his mind Śankara's commentary on Bra. Sū. IV. 4. 17—जगदवापारस्तु नित्योत्पत्त्यैवे-
श्रस्य). He says that all this (साधर्म्यं) definitely does not mean Identity with God.

We are surprised that Rudolph Otto interprets मम साधर्म्यं as approach to the supreme abode of God. It can only mean the likeness, in attributes, of Kṛṣṇa. Moreover, the mukta does not receive any attributes, but they are only revealed from within himself in the state of liberation (Bra. Sū. IV. 4. 16).

Hill.—मम साधर्म्यंवापारः "likened to my nature".

(3) ज्ञानयुगाधिल.—There is nothing peculiar in this knowledge that can be pointed out as a reason why the sage of this type cannot get mokṣa of the nature of merging in to Brahman. So, 'साधर्म्यं' is only a term for mokṣa.

(4) 2 B. The मुहुररूप is not affected by a creation or by a destruction of the Universe. It is a permanent, eternal form. This statement is found only here in the entire Gītā.

The clear implication of this verse is that the mukta has a conscious individuality with which he can know things and enjoy them also, and in spite of this power of knowing and feeling, he is not affected at all by the उत्पत्ति, स्थिति and मृत्यु of the world. Those who are not मुक्त have to be re-born at the time of a new creation and

have to undergo the pain of merging into Brahman at the time of the universal destruction.

This same doctrine is taught in Bra. Sū. IV. 4. 17-21. "The form of the mukta is free from the three (कर्मणो, स्थिति and प्रलय) states of the world" (जगदुपासारवर्जम्... Bra. Sū. IV. 4. 17); and his form is not subject to change and the Śruti mentions its permanence (विकारावर्ति च तथा हि स्थितिमाह—Bra. Sū. IV. 4. 19). And the Śruti and the Smṛti show this (दशंपतश्चैव प्रत्यक्षानुमाने—Bra. Sū. IV. 4. 20, where अनुमान (= स्मृति) refers to our verse (XIV. 2). Vide our Interpretation of Bra. Sū. IV. 4. 17-21.

(5) If साक्यं meant merging into Brahman, where is the sense in saying that the mukta is not affected by the creation and destruction?

3-4. (1) महद् ब्रह्म—(a) On the strength of a comparison of the passages of the Gītā wherein the appearance of भूता (beings) is mentioned with the Śrutis about the same discussed in Bra. Sū. I. 1, we have already stated that all these verses refer to the निराकार ब्रह्मन्. So, महद् ब्रह्मन् is also the निराकार ब्रह्मन्. And Kṛṣṇa, therefore, means the साकार aspect of ब्रह्मन्.

Verse 3 uses the word भूतः used also in the Śrutis discussed in Bra. Sū. I. 1 and verse 4 uses the word मूर्तयः. We conclude that मूर्तयः means भूतानि 'all beings'. सर्वयोनियु यः मूर्तयः समवन्ति also means that "souls in bodies" are meant by मूर्तयः, because dead and lifeless bodies are not born of all wombs.

This interpretation of महद् ब्रह्मन् can be supported also by the mention of ब्रह्मन् in verse 27, the support (प्रतिष्ठा) of which is the Lord Kṛṣṇa.

In Bra. Sū. I. 4. 27 (योनिश्च हि पवित्रे) Brahman is said to have been declared in the Upanisads as the योनि of all beings. Cf. मत्तद्वेदस्यम्.....तद्भूतयोनिं परिपश्यन्ति देवाः (Mu. Upa. I. 1. 6).

Moreover, as ब्रह्मन् is used for प्रकृति in Adhyāya III. 15 (ब्रह्मं ब्रह्मोद्भव विद्धि) we suggest that महद् ब्रह्मन् may mean अक्षर ब्रह्मन्.

About the implication of योनि, धीत्र, गर्भ and भूतानां संभवः, *vide supra*.

(b) Śankara takes महद् ब्रह्म as त्रिगुणादिका प्रकृति. He explains महद् ब्रह्मन् as सर्वकारिभ्यो महत्त्वाद्भरणाच्च स्वविद्यारणां महद्ब्रह्मेति योनिरेव विशिष्यते. We suggest that महद् ब्रह्मन् here seems to be a स्तब्धशब्द having a conventional sense, and that for its sense we should depend upon the other similar passages of the Gītā and the Upanisads (and their explanation in Bra. Sū. I. 1).—Śankara says that first हिरण्यगर्भं is born and through him the beings are born. But the Gītā does not mention हिरण्यगर्भं at all.—Śankara takes मूर्तयः as only bodies (देहसंस्वानलक्षणा मूर्च्छितैराज्ञातवशा मूर्तयः). But this is wrong, because the context shows that मूर्तयः means souls in bodies. We cannot say that inanimate bodies alone are born in the various forms of existence (सर्वयोनिषु).

(c) Dr. Bhandarkar rightly draws attention to the fact that ब्रह्मन् (the निराकार aspect of ब्रह्मन्, as we say) is said to be the योनि for the पुत्र to lay his seed for the appearance of the beings in Mu. Upa. III. 1. 3 (यदा पदवः पदवते ह्रस्ववर्णं कर्तारमौष्ठं पुत्रव ब्रह्मयोनिम् । —पुत्रव whose योनि is Brahman). “The great Brahman is the womb (योनि) for Bhagavat, into which he throws seed” (Vaisnavism, etc, P. 23).

(d) Prof. Dasgupta takes महद् ब्रह्म as प्रकृति the Matter. “Prakṛti is called mahad brahma (the Great Brahma or the great multiplier as procreatress) in Bha. Gī. XIV. 3. ... Wherever any living beings (मूर्तयः) may be born, the great Brahman or prakṛti is to be considered as the female part and God as the father and fertilizer” (Dasgupta, H. I. P., Vol. II, P. 462).

He takes प्रकृति in verse 5 as the Matter and it is perhaps because of that word (in the immediately following verse) that Dasgupta is inclined to follow Śrīdhara in

the interpretation of ' महद् ब्रह्मन् '. (Vide our notes on verse 5 *infra*). Vide also Dasgupta's interpretation of verse 27 *infra*.

(e) Hill also takes महद् ब्रह्म as Not-Self and says that verses 3-4 mean that each separate being springs from the union of Self with Not-Self. We wonder how such a union be ever possible.

(f) Dr. Belvaikar says that the metaphysical viewpoint of XIV. 3-4 coincides in a very remarkable manner with that " inchoate " Sāmkhya of the first chapter of the Śve. Upa., which is both theistic and monistic (Vide Akṣara : A Forgotten Chapter, PP. 132-137).

(g) According to Deussen also महद् ब्रह्मन् means प्रकृति (of the सांख्य). *Der Gesang des Heiligen*, P. 96.

(h) Rudolph Otto takes Kṛṣṇa as the instrumental cause (*causa activa*) and महद् ब्रह्मन् as the Matter the material cause (*causa materialis*) (Vide The Original Gītā, PP. 98 and 182).

(i) Garbe also interprets महद् ब्रह्मन् as प्रकृति, and मूलेभ्यः as bodies and says that the great Brahman is the (real) योनि of whatever bodies are always built in all योनिः.— Garbe notes that the word ' ब्रह्मन् ' is here misused. He compares it with ब्रह्मन् in Bha. Gī III 15.

5. (1) प्रकृति.—(a) It must be noticed carefully that here we have no statement justifying the identification of प्रकृति with महद् ब्रह्मन्. It is self-evident that प्रकृति in verse 5 means the Matter, because the three गुणः are said to be born of it. But it is necessary to note that the भूतः are not said to be born of this Prakṛti.

We suggest that the very mention of भूतः in verses 3-4 would lead us to conclude that महद् ब्रह्मन् and प्रकृति are two different principles, and if we are at all to identify them, we should interpret महद् ब्रह्मन् as the चेतन प्रकृति of VII. 5 which is said to be the योनि of भूतः and take प्रकृति in verse 5 also as the चेतन प्रकृति, the परा प्रकृति. But as the three

गुण are mentioned here, we must take प्रकृति in verse 5 as the अपरा प्रकृति. A comparison of verses 3-4 with VII. 5-6 shows that महद् मद्गन् is परा प्रकृति and a comparison of XIV. 5 with the various verses in which the गुण are said to be born of प्रकृति (Bha. Gl. XIII. 19, XIII. 21, XVIII. 40) would lead us to conclude that this प्रकृति is the अपरा प्रकृति, or, in short, प्रकृति the Matter.

We may compare the way in which प्रकृति is mentioned in XIV. 5 with the way in which the same word occurs in XIII. 19. In both the places the author takes it granted that 'प्रकृति' will not be identified by the reader with a principle already stated (क्षेत्र in XIII. 5-6 and महद् मद्गन् in XIV).

The doctrine of Adhyāya XIV is a complex Reality consisting of Kṛṣṇa, Mahad Brahman (corresponding to परा प्रकृति) and प्रकृति (corresponding to अपरा प्रकृति of Adh. VII).

(b) The पुरुष or Kṛṣṇa is said to fertilize the महद् मद्गन् and not the प्रकृति and nowhere in the Gītā are we told that the गुण appear from the प्रकृति after it is fertilized by the पुरुष. So, Dasgupta seems to us to be not correct when he says - " The gunas are produced from the prakṛti through the fertilization of God's energy in prakṛti " (Dasgupta, H. I. P., Vol. II, P. 462).

(c) Garbe takes verse 5 as referring to the Matter. So, also, Rudolph Otto, Deussen and all Indian scholars also.

(2) सत्त्वम्, रजस् and तमस्.-Hill-Parity, Energy, Darkness. Most translators, noted by Hill, translate सत्त्व as goodness. Hill holds that " goodness " is a word which has too definitely an ethical significance, while the conception of सत्त्व is rather that of perfect purity and luminosity (Hill—The Bhagvadgītā, P. 231). But, we believe that in XVII. 11, 17, etc. and also in XVIII. 9, etc, the word सत्त्व has an ethical sense and it means an attitude of mind which does not work with the desire for any reward.

: (3) देहे निबन्धन्ति—Cf. देहयोगाद्वा सोऽपि (Bra. Sū. III. 2. 6) which means that the Bondage of the soul may also be due to his association with the body.

(4) Garbe—" The influences of सत्त्व, रजस्व and तमस्व are systematized with a genuine Indian pedantry "; he adduces it to prove that the Gītā is not the product of a truly poetic creative impulse (Introduction, Bombay, 1918, PP. 4-5).

(5) गुणा.—Hill and Rudolph Otto prefer to translate it as strands, instead of as ' constituents '.

(6) निबन्धन्ति.—Śāṅkara—निबन्धन्तीव. Note also the last sentence in his commentary on this verse.

6. (1) Dr. Bhandarkar.—Bhagavat now proceeds to detail the nature of the three Gunas, their products and their results in the future world.

Rudolph Otto—...and the Chapter proceeds to describe their interconnections and reciprocal influence, together with their separate characteristics (The Original Gītā, P. 180).

But we must notice that the distinction of सत्त्व, रजस्व and तमस्व which is a philosophical doctrine about the Nature is also a standard of ethical and moral values, and it is in this latter capacity that the गुणा are here described (Cf. e. g., सङ्ग in सुखसङ्ग in verse 6 below). This ethical purpose of the discussion of the theory of three gunas is missed by all interpreters of the Gītā, even by Tilak.

(2) सङ्ग in सुखसङ्ग and ज्ञानसङ्ग—In this Adhyāya the ideal is to surmount all the गुणा, even the सत्त्वगुण, of प्रकृति. In Adhyāyas XVII and XVIII one is asked to fix himself in the सत्त्वगुण. In Adhyāya XIV सत्त्व गुण is described as causing a सङ्ग, आसक्ति, काम, an attachment or an earnest desire, though it is for ज्ञान or सुख the happiness of a higher type. This attachment is itself a sign of bondage

(दण्डन, verse 5). Thus शास्त्रवासना is also a bondage for a ज्ञानिन्-संन्यासिन्, as stated in the जीवन्मुक्तिविवेक of विचारण्य स्वामिन्. In Adhyāyas XVII and XVIII the सत्त्व गुण is a state of non-attachment or disinterested attitude of the mind. It is therefore that Adhyāya XIV asks a man to transgress the three गुण, even the सत्त्व गुण; while Adhyāyas XVII and XVIII ask a man to fix himself firmly in the सत्त्व गुण. The word सत्त्व is thus very important in verse 6. The attachment to ज्ञान and सुख is also not to be admired; one should be निर्गुण, as the Ātman always is (XIII. 31-अनादितान् निर्गुणत्वाद् etc.).

7. वृष्णासद्गसमुद्भवम्—रजः is born of वृष्णा and आसद्ग. Vide Śankara's commentary for 'वृष्णा' and 'आसद्ग'.

In XVII. 12 the राजस वद्व is declared to be one in which the यजमान has a desire for the फल; while the सात्त्विक वद्व is one which is performed by those who have no desire, for the reward at all, but unlike that Adhyāya, here (in Adh. XIV), both सत्त्व and रजस् are attitudes implying some attachment, the former for ज्ञान, the latter for कर्म. The Gītā means that a योगिन् (= कर्मयोगिन्) who insists upon doing the actions is as bad as a संन्यासिन् who insists upon abandoning them (for devoting himself to ज्ञान). Therefore one must transgress even the सत्त्व गुण.

9. A summary of verses 6, 7 and 8.

10. One गुण is always predominant while the other two are not; though all the three are always mixed together.

11. As stated in Note on verse 10, at any time all the three गुण are working in a man; only one of them is predominant. With verses 11-13 Cf. प्रीत्यधीतिविषादात्मकाः प्रकाशप्रवृत्ति नियमार्थाः । अन्वोऽन्यामिमवाश्रयजनने मियुनवृत्तयश्च गुणाः ॥ Śā Kā. 12. With अन्वोऽन्यामिमव Cf. Bha. GI. XIV. 10.

12. प्रवृत्तिः आरमः कर्णगाम्, etc. So this is the characteristic of one who insists on doing the duties. Similarly, verse 11 shows the characteristic of one who insists on abandoning the actions for devoting himself to ज्ञान.

14 (1) 'यदा-तदा' shows the emphasis on the mental attitude at the time of departure from this world.

(2) उत्तमविदाम्—Sankara—महदादितस्त्वविदाम्,

It is not मोक्ष, which can be reached by a man dying during the preponderance of सत्त्व.

उत्तमविद्—Tisak = the स्वर्ग etc which are the worlds of gods who know the highest principle Rudolph Otto—The place of the सिद्धs—the सिद्धलोक Garbe—Some celestial worlds. Deussen—Those who are wisest.

16 (1) कर्मण सुकृतस्य—Sankara—सात्त्विकस्य कर्मण , रजस = राजसस्य कर्मण , तमस = तामसस्य कर्मण

(2) अज्ञान—Vide Dasgupta, H. I P, Vol. II., P 479.

17. A summary of verses 11-12-13

18. ऊर्ध्वं गच्छन्ति—“are born in higher stages of existence” मध्ये तिष्ठन्ति—“remain on the same plane” and अधो गच्छन्ति—“sink lower” Cf Samkhya Kārika 44

19 (1) नान्य गुणेभ्य कर्तारम्—Cf XIII 20 and 29 in which प्रकृति was declared to be the agent of all actions

(2) गुणेभ्य परम् = निर्गुणम्—'Knows himself as निर्गुण'—Vide XIII. 31.

(3) मद्भावम्—Vide Note on XIV. 2

20 (1) गुणानेतानतीत्य त्रान्—Here the ideal is to transcend the three गुणs rather than settle one's self in the सर्व गुण as in Adhyayas XVII and XVIII

(2) गुणान् देहसमुद्भवान्—The गुणs which exist in relation to the Self because it is embodied—Hill His translation is “which owe their being to the body”. But Sankara—देहोत्पत्तिर्निर्गुणान्. We have interpreted तृष्णासङ्गसमुद्भवम् in verse 7 as the cause of तृष्णा and आसङ्ग similarly, देहसमुद्भवान् should be interpreted as ‘the cause of the body’ as Sankara interprets the compound And this is the natural way of interpretation and it would be in harmony with the statement in verse 5, that the गुणs bind the soul in the body = One has to get rid of the body, and not of the गुणs

only. Hill's translation, therefore, does not seem to us to be necessary.

21. (1) It will be seen that a विगुणातीत, like a मक्त (XII) may be a कर्मयोगिन् (v. 23) or a सन्यासिन् (v 25). So, it is wrong to insist that he is only a कर्मयोगिन् or only a सन्यासिन्

(2) प्रकाश, प्रवृत्ति and मोह are respectively the functions of सत्त्वं, रजस् and तमस्

(3) न द्वेष्टि सप्रवृत्तानि—'Does not dislike or hate them if they are functioning', i. e., does not yearn after सन्यास (by putting a stop to the functions of the three gunas, because he dislikes their activity).

(4) न निवृत्तानि काक्षति—'Does not yearn after them if they have stopped some how or other', i. e., does not want to continue to do his duties (by way of कर्मयोग even), if by some reason Nature has made him free from them. In short, a real विगुणातीत will long for neither सन्यास nor कर्मयोग, and, perhaps, hence it is that we find him to be following either of the two, not necessarily only one of them.

(5) प्रवृत्तिन्—Sankara—प्रवर्तित प्रचलित स्वरूपात् । This is not meant by the context. 'प्रवृत्ति' would mean any activity, even a निष्काम activity, the sage, if he is called upon, should not hate, to do disinterested actions.

Rudolpn Otto says that the reply in verso 22 is very meagre. But it is not so, rather it exactly explains who is गुणातीत Cf. नैव तस्य कृतेनार्थो नाकृतेनेह कश्चन (III 18). An अंतरंगरनि is not to be benefited by doing his duties nor by renouncing them (अकृन)

(6) आसीन—Cf आसीन सभवात्—Bra. Su IV. 1 7.

23 (1) न निश्चरन्ने—Cf अचलत्वं चापेक्ष—Bra. Su IV. 1. 9

(2) गुणा बन्ध इत्येव यास्यतिष्ठति—Who remains steady only thinking 'The gunas are functioning, (not I)'. Thus, here in this verse the विगुणातीत is not described as a स यासिन्

24 Sanġara qualifies य with "सवामो", but "गुणधनत" does not justify that addition

समलक्ष्णमकाङ्क्षन may mean that the विद्युग्वातात् is a गृहस्थ and does not attach himself to either of लक्ष्ण, अयम् and काङ्क्षन though he every day happens to be possessed of it So also तुव्यनिदात्मसंस्तुते

25 सर्वात्मपरित्याग—This word occurs also in the description of the भक्त in XII 16 and it literally means "one who has abandoned the very actions"

Tilak tries in vain to convince the reader that सर्वात्मपरित्याग is the abandonment of selfish desires and not the abandonment of all activities He is inconsistent when he says that there are four paths in the Gġta and yet all these paths require the seeker to do निष्काम कर्मयोग

Sanġara—देहधारणमात्रव्यतिरेक्य स्वकर्मपरित्यागात्थय He is right

26 (1) भक्तियोगेन—Vide Notes on मयि चानवयोमन भक्तिरव्यभिचारिण्य in XIII 10 In the light of that verse भक्तियोग may mean 'Disinterested Action based upon devotion to the Lord, in which there is no adulteration (in the form of interested action) This interpretation of भक्तियोग will be in harmony with भक्तियोग the title of Adhyāya XII also Moreover the Gġtā believes in propitiating the Lord by a devotee's own actions which then become योग 'Disinterested Action Of, e g, "स्वकर्मणा तमन्वर्धं सिद्धिं विन्दति मानव" (XVIII 46)

This 'भक्तियोग' is a means to गुणालय which leads to ब्रह्मभूय—a state of being Brahman We may say that भक्ति योग is here a help to the attainment of ब्रह्मन् in this life

The Gġtā does not believe in unmixed ज्ञान or unmixed भक्ति or even unmixed कर्म (निष्कामकर्म) as the means to Mokṣa According to the Gġta always one of these is predominant and the rest are subordinate to that one So each of these means is a combination of all of them with the predominance of one of them

Rudolph Otto thinks that the mention of 'भक्तियोग'

as a means deprives the passage of its importance as a साख्य doctrine, because, one expected ज्ञान or the साख्य know-
ledge about the difference between पुरुष and प्रकृति to be the
means of redemption, (in accordance with verses 19-20)
but, instead of this, one finds भक्ति stated as the means
of moksa.

We believe that here ज्ञान, कर्म and भक्ति—all the three
are combined; and the ज्ञान of the three गुणः would not
essentially differ from the प्रकृतिपुरुषविवेक which may be
expected in a साख्य passage. But, in fact, this passage is
not a साख्य passage, as shown by us in the Introduction
to our Notes on this Adhyāya.

In this passage भक्ति and ज्ञान are, in our opinion, sub-
ordinated to (कर्म) योग and the ज्ञान is that of the three गुणः
all of which (even the सत्त्व) is to be surmounted by the
saga. So, this Adhyāya is deservedly called गुणत्रयविभागयोग.

(2) ब्रह्मभूयाय—Of. ब्रह्मभूयाय कल्पते in XVII. 53 and ब्रह्मभूतः
प्रसन्नः न शोचति न कांक्षति । समः सर्वेषु भूतेषु ब्रह्मैकियं कर्मे पराम् ॥
(XVIII. 54). Also ब्रह्मभूतः in म योगी ब्रह्मनिर्वाणं ब्रह्मभूतोऽधिगच्छति
(V. 24) and ब्रह्मभूतम् in VI. 27. All these uses of ब्रह्मभूय
and ब्रह्मभूत mean that it is a state of नैवमुक्ति (the Bliss
of Brahman) in this life. According to XVIII. 53-54 there
is yet a higher state than this ब्रह्मभूय and that is the
stage of the attainment of पुरुष or Kṛsna.

Rudolph Otto explains ब्रह्मभूय as the ब्रह्म mode of Being.
“ Certainly both ब्रह्मभाव and ब्रह्मनिर्वाण meant, for the pre-
sent author, no more and no other than something equi-
valent to the familiar “ eternal bliss ”. ब्रह्मभाव is simply
the ‘ wondrous state ’ which man attains when he enters
upon eternal freedom from death and equality with God ”.

Thus Rudolph Otto is not inclined to take ब्रह्मभूयाय in its
literal sense of “ becoming one with Brahman ”, but he
tries to explain it as an earlier stage of bliss reached by
the seeker in this life. The obvious reason is that
by this interpretation of ब्रह्मभूय he wants to warn
against the difficulty arising in the interpretation of

'मद्गणो हि प्रतिष्ठाइम्', if मद्गन् there means the निराकार, अक्षर मद्गन्. So, he interprets मद्ग in मद्गणो हि प्रतिष्ठाइम् as a state of bliss lower than the stage of eternal bliss (एकान्तिक सुख)

But this is a wrong interpretation of मद्गम्य, based upon a wrong understanding of the relation of the निराकार and the साकार aspects of the Reality. If we admit the view that here (as always in the Gītā) the निराकार aspect of मद्गन् is lower than the साकार one, we can easily explain both XIV. 26-27 and XVIII 53-54.

27. (1) Verse 27 gives the reason for the statement in verse 26. The ऋणुणात्ताः who propitiate the Lord by भक्तियोग is fit to become मद्गन् because the Lord is himself the foundation of that मद्गन्. One who propitiates the Lord must get the state of मद्गन् the aspect lower than that of the Purusa or the Lord.

Śaṅkara gives three interpretations of मद्गणो हि प्रतिष्ठाइम् in Bha. Gī XIV. 27. Vide our foot-note to the text. (1) The Inner Self (meant by मद्ग) is the प्रतिष्ठा of अमृतारि स्वमान परमात्मन् (मद्गन्); (2) I (= Kṛṣṇa) am the शक्ति of मद्गन् by the help of which मद्गन् proceeds to act (प्रतिष्ठते) for showing Grace to its devotees. This शक्ति and the Lord are identical; (3) Or Kṛṣṇa may be taken as निर्विकल्पक मद्गन् and मद्गन् in verse 26 as the सविकल्पक मद्गन्.

But all these interpretations are wrong in our opinion because they do not consider the relation of the two aspects of मद्गन्.

(2) We have already stated the views of several scholars on this verse (27) in our Notes on verses 3-4 of this Adhyāya. We may here add that it is only Prof. Dasgupta who by giving a literal sense to the verse and by allowing the words of the verse to speak for themselves comes to the conclusion that here we have one of those passages in the Gītā in which the साकार aspect is clearly stated to be higher than the निराकार one. Most of other scholars interpret verse 27 as teaching the identity of Kṛṣṇa with मद्गन् (neu.). But Prof. Dasgupta writes as follows:—

"But according to the Gītā the personal God as *Īśvara* is the supreme principle, and Brahman, in the sense of a qualityless, undifferentiated ultimate principle as taught in the Upanisads, is a principle which, though great in itself and representing the ultimate essence of God, is nevertheless upheld by the personal God or *Īśvara*. Thus, though in VIII. 3 and IX. 12 Brahman is referred to as the differenceless ultimate principle, yet in XIV. 27 it is said that God is the support of even this ultimate principle, Brahman". (Dasgupta, H. L. P., Vol. II, P. 476). He further says that *सद्मन्* in XIV. 27 is identical with the higher *अस्यक्त* of *Adhyāya* VIII. 20 (Ibid, P. 476).

(3) Prof. Dasgupta interprets "*सद्मन्*" in XIV. 26 in the sense of Brahmahood (Ibid, P. 474). This is not the state of the differenceless merging into the one-ness of *सद्मन्*, as in the Śāṅkara Vedānta, but, yet, "it is a state almost like a state of annihilation and yet it is described as a state of Brahmahood" (Ibid, P. 475).— We may add that if we remember that the Gītā places the *साकार* aspect above the *निराकार* one, we can easily explain why one who devotes himself to Kṛṣṇa (easily) becomes fit for Brahmahood (XIV. 26-27) or why one who has attained to Brahmahood makes a further progress and attains to the Lord ultimately (XVIII. 54-55).

(4) Rudolph Otto interprets '*सद्मन्*' not in the sense of "*सायन सुख*" itself, but as 'something equivalent to the familiar eternal bliss'. So, he says that *सद्मन्* in XIV. 27 means this lower stage of bliss and therefore Kṛṣṇa is said to be one on whom reposes *सद्मन्* (this type of bliss) and likewise the changeless, immortality, the eternal law and absolute happiness.

It is in our opinion quite clear that *सद्मन्*, like *सद्मन्* the *निराकार* aspect, is a lower stage than that of attaining to Kṛṣṇa, which is the *साकार* aspect.

Adhyāya XV

Introduction

This Adhyāya is popularly believed to be the most important and the most holy of all the Adhyāyas. The reason of this may be the fact that the Lord is in this Adhyāya called "पुरुषोत्तम" and the etymology of पुरुषोत्तम is also explained here. The word 'पुरुषोत्तम' is a technical term for the Lord in the Pāñcaratra School of the MBh (XII).

But Sankara gives a different reason for the popularity of this Adhyāya. He does not say that this is popularly held to be the most important Adhyāya. Only by way of explaining the word 'शब्द' in the last verse of this Adhyāya, he makes a few remarks which show that he is aware of the importance of this Adhyāya in the popular tradition.

Rāmanuja says that the importance of this Adhyāya lies in the fact that here the Lord is demonstrated to be 'पुरुषोत्तम' (His commentary on verse 20)

1 (1) किमु वक्तव्यमात्मनस्तत्त्वमेव सम्यग्बिज्ञानेन इत्यतो भगवानर्जुनेन अपृष्टमप्यात्मनस्तत्त्वं विबभूववाच—Sankara cannot find out any connection between this Adhyāya and the preceding one. The same is the case with Tilak and others. It shows that each Adhyāya should be looked upon as teaching an independent aspect of योग and along with it an independent mode of explaining (प्रकिया) the Advaita Doctrine.

(2) वैराग्यहेतो वृक्षरूपककल्पनया समारूपं वर्णयति—Sa Bha

(3) To describe the creation as an अश्वत्थ tree was an

“But according to the Gītā the personal God as *Īsvara* is the supreme principle, and Brahman, in the sense of a qualityless, undifferentiated ultimate principle as taught in the Upanisads, is a principle which, though great in itself and representing the ultimate essence of God, is nevertheless upheld by the personal God or *Īsvara*. Thus, though in VIII. 3 and IX. 12 Brahman is referred to as the differenceless ultimate principle, yet in XIV. 27 it is said that God is the support of even this ultimate principle, Brahman”. (Dasgupta, H I P., Vol. II, P. 476). He further says that *ब्रह्मन्* in XIV. 27 is identical with the higher *अव्यक्त* of *Adhyāya* VIII. 20 (Ibid, P. 476).

(3) Prof. Dasgupta interprets “*ब्रह्मभूव*” in XIV. 26 in the sense of Brahmahood (Ibid, P. 474). This is not the state of the differenceless merging into the one-ness of *ब्रह्मन्*, as in the *Śāṅkara* Vedānta, but, yet, “it is a state almost like a state of annihilation and yet it is described as a state of Brahmahood” (Ibid, P. 475).— We may add that if we remember that the Gītā places the *साकार* aspect above the *निराकार* one, we can easily explain why one who devotes himself to Kṛṣṇa (easily) becomes fit for Brahmahood (XIV. 26-27) or why one who has attained to Brahmahood makes a further progress and attains to the Lord ultimately (XVIII. 54-55).

(4) Rudolph Otto interprets ‘*ब्रह्मभूव*’ not in the sense of “*शासन सुख*” itself, but as ‘something equivalent to the familiar eternal bliss’. So, he says that *ब्रह्म* in XIV. 27 means this lower stage of bliss and therefore Kṛṣṇa is said to be one on whom reposes *ब्रह्मन्* (this type of bliss) and likewise the changeless, immortality, the eternal law and absolute happiness.

It is in our opinion quite clear that *ब्रह्मभूव*, like *ब्रह्मन्* the *निराकार* aspect, is a lower stage than that of attaining to Kṛṣṇa, which is the *साकार* aspect.

Adhyāya XV

Introduction.

This Adhyāya is popularly believed to be the most important and the most holy of all the Adhyayas. The reason of this may be the fact that the Lord is in this Adhyāya called "पुरुषोत्तम" and the etymology of पुरुषोत्तम is also explained here. The word "पुरुषोत्तम" is a technical term for the Lord in the Pāñcaratra School of the MBh. (XII).

But Sankara gives a different reason for the popularity of this Adhyaya. He does not say that this is popularly held to be the most important Adhyāya. Only by way of explaining the word 'शास्त्र' in the last verse of this Adhyaya, he makes a few remarks which show that he is aware of the importance of this Adhyaya in the popular tradition.

Ramanuja says that the importance of this Adhyāya lies in the fact that here the Lord is demonstrated to be 'पुरुषोत्तम' (His commentary on verse 20).

1 (1) किमु वक्तव्यमात्मनस्तत्त्वेन सम्प्रविज्ञानेन इत्यतो भगवानर्जुनेन अपृष्टमप्यात्मनस्तत्त्वं विवक्षुस्वाच—Sankara cannot find out any connection between this Adhyaya and the preceding one. The same is the case with Tilak and others. It shows that each Adhyaya should be looked upon as teaching an independent aspect of योग and along with it an independent mode of explaining (प्रक्रिया) the Advaita Doctrine.

(2) वैराग्यहेतो वृक्षरूपककल्पनया समारूप वर्णयति—Sā. Bhā.

(3) To describe the creation as an अश्वत्थ tree was an

old well-known method, Cf e g. ऊर्ध्वमूर्धोऽवाक्शाव प्रोऽक्षय
सनावन । तदेव शुक्र तद्वद्वद तदेवामृतमुच्यते ॥ तस्मिँडाका श्रिता सर्वे तदु नात्येति
कश्चन एतदैतत् ॥ (Katha Upa VI 1). Here the अक्षय—tree
is the Bright One, the Brahman, the Immortal So, it is
the Highest Reality. It is the resort of all worlds and
there is no question of cutting it off

On the contrary the अक्षय tree of the Gita seems to
us to be a symbol not of Brahman, but of the lower
Nature (अपरा प्रकृति of Adh. VII or simple प्रकृति of the
Gita), because the Gita asks a man to cut it off by the
weapon of non-attachment Here not only the advice of
cutting off the tree is important but even the weapon,
because the weapon is that of non-attachment (असङ्ग) and
this means non-attachment to the गुण and कर्मन् which
both are the effects of the Prakṛti If this attachment to गुण
(e g in XIII. 21,) is given up (i e if a man has no
वासकि for them), the tree of प्रकृति will withdraw itself of
its own accord and this is called the cutting of the tree.

(4) Thus it is wrong to say that this simile is borrowed
from Katha Upanisad III 1 (Vide Barnett, The Lords
Song, P. 206) Rather, the Gita gets an idea from the
Upanisad, but instead of copying it makes use of it as
it likes R Otto has noticed this nature of this अक्षय tree

(5) So, the charge on the poet who wrote the Gita
that he quotes verbatim from the Upanisads and hence he
is not a poet of the first rate is not proved On the con-
trary, perhaps this particular passage (XV. 1-2) can
be pointed out as a piece of poetry, as compared with
Katha Upa VI 1 or the Pauranic quotation in the Sā Bha

(6) मूढम्—Sa Bhā. वद अक्षयक मायाशक्तिम् । e ईश्वर of the
Sankara system —But प्रकृति alone seems to have been
meant by मूढम्, because the tree itself represents the माया
or अक्षयक or प्रकृति together with its effects Just as in Bha
Gl. VII one is asked to overcome माया, similarly here one
is advised to cut off this tree

This अश्वत्थ is the pipple-tree according to Deussen and Rudolph Otto. According to some it is the banyan tree called अश्वत्थ. अथ 'मूळानि अनुमंतवानि—' While downwards again (new) roots are clinging"—Rudolph Otto says that this growth of new downward roots is possible only of the अश्वत्थ tree.

3 (1) In the first half the poet carries the allegorical conception of अनादित्व of प्रकृति to a flight of imagination of great poetical value and he takes help of the outward appearance of the अश्वत्थ tree which every Indian knows.

न अन्तः उपलभ्यते—But the tree is to be cut off. It can be cut off.

(2) न रूपं तथा वेपथुश्च—Śankara is right in saying that the nature of the tree as described in verses 2-3 is not realized by ordinary beings. But he is wrong in his explanation of the reason why people fail to understand it (स्वप्नमरीचिदुदकमाशय-ध्वनिगरसनत्वात्...).

(3) अतश्चक्षेत्रेण छित्वा—The idea is that not by सं-यास but by mental attitude of detachment one should try to overcome this अश्वत्थ tree. It is not that सन्ध्याम is not a weapon of cutting off the tree, but the author always prefers Disinterested Action to Renunciation.

(4) छित्वा—This also shows that the अश्वत्थ tree represents प्रकृति.

4 (1) पदम् ..न निवर्तन्ति भूय.—Cf. VIII. 21 (अन्यत्रोऽश्वत्थ इत्युक्तः... तद्वक्ष्याम परम मम) So this पद or abode is the अश्वत्थ मूलम्, the (impersonal or) निराकार aspect of the Reality.

(2) तमेव आर्यं पुरुषं प्रपद्ये—Śankara explains तमेव as "यः पदशब्देन उक्तः". But this is quite wrong, since the context requires तमेव to be connected with यतः प्रवृत्तिः प्रसूता in the fourth पाद. For a similar wrong construction by Śankara, see his भाष्य on VIII. 22 (पुरुष. स पर पार्थ).

(3) Then, what is the relation between the पद and the पुरुष? The verse does not mention it and that shows that in the days of the Gita that relation being very

(Cf. कर्म मद्बोद्धवमं विद्धि-III. 15, कर्मजान् विद्धि तान् सर्वान्-IV. 32, भूत-भावोवद्भक्तरो विसर्गः कर्म संहितः-VIII 3) and says that this principle is an ancient one (पुराणी).

(8) The doctrine of the MBh. and the later classical सांख्य holds that प्रवृत्ति belongs to प्रकृति, as is stated in various Adhyāyas of the Gītā.

(9) (a) Tilak as usual follows Śaṅkara in interpreting प्रवृत्ति as the activity of the creation (GR. 1st Guj. Ed., PP. 815-816). Thus he misses the support that he would have got for his own view about the central teaching of the Gītā by comparing this verse with Bha. Gl. XVIII. 46. (b) Hill-"and unto him, the primal Person, may one go, from whom streamed forth this ancient energy"; so he takes प्रवृत्ति almost as प्रकृति. (c) According to Rāmānuja the प्रवृत्ति is the अज्ञाननिवृत्त्यादेः कृत्स्नस्य एतत्साधनभूता पुराणी प्रवृत्तिः प्रवृत्ता पुरातनानां मुमुक्षुणां प्रवृत्तिः..... So he takes प्रवृत्ति to be the efforts of the मुमुक्षुः to get Moksa. (d) Deus-en-The development of the world (Der Gesang des Heiligen, P. 102). (e) Garbe-The old flood of the existence of the world (Die Bhagavadgītā, P. 148) (f) Rudolph Otto-प्रवृत्ति = the Universe's motion.

5. जितसङ्गरोपाः - सङ्ग is Attachment. Also विनिवृत्तकामाः- Both these adjectives indicate that the कर्मयोगिन् is the topic here.

6. (1) The purpose of this and all the following verses is to prove that Kṛṣṇa himself is आद्यपुरुष and that there is nothing higher than or beyond that आद्यपुरुष.

(2) This verse is important for the question of the relation between the Earlier Metrical Upanisads and the Bhagavadgītā. As Barnett points out this verse is an echo of Kāṭha Upa. V. 15, Śve. Upa. VI. 14 and Mu. Upa. II. 2. 10.

(3) उद्दान परमं मम-It is not with the intention of giving a theistic colour that the abode is said to belong to Kṛṣṇa. Rather, अक्षर or अम्यक्त was believed to be an

the responsibility and results of "his" actions. It gives many explanations of this प्रवृत्ति, at least one per each Adhyāya, sometimes more than one in one single Adhyāya. Its purpose is to keep the man in the world and yet to make him free from his worries about the results of his actions. For this purpose it teaches the योग (= कर्मयोग), though it does not reject the संन्यास.

It may be asked: Is not the statement about the origin of प्रवृत्ति from the पुरुष contradictory to the same about its origin from स्वभाव? Bha. Gl. V. 14 rather definitely says that the Lord is not at all responsible for the actions of men and their results.

The answer is not difficult to find if we admit two facts. Firstly, each Adhyāya of the Gītā is an independent unit and teaches one independent aspect of योग, 'Disinterested Action', meant for a man of a particular temperament. And, secondly, if once the अद्वैतवाद is admitted, where is a contradiction whether the प्रवृत्ति of beings is traced to प्रकृति or to पुरुष or to गुण, or to any other part of the Brahman? All the principles taken together make up the अद्वैत तत्त्वम् and if various independent प्रक्रिया are made out to explain this non-dualism to suit various temperaments of men, they will all be acceptable even philosophically if each प्रक्रिया is self-consistent, no matter if it be apparently inconsistent with the other प्रक्रिया.

So, we suggest that verse 4 gives an independent explanation of the प्रवृत्ति based upon an independent प्रक्रिया of the अद्वैत वेदान्त or rather Aupanisadic doctrine. This is, in our opinion, the पुरुषोत्तमयोग 'Disinterested Action' based upon the conception of पुरुष called पुरुषोत्तम to whom प्रवृत्ति or the principle of activity, the origin of all human actions, is traced here.

(7) पुराणी 'Activity' of beings is an old principle. The Gītā makes 'a principle' regarding the actions of men

(Cf. कर्म ब्रह्मोद्भवं विदि-III. 15, कर्मणान् विदि तान् सर्वान्-IV. 32, भूत-
भावोपद्रकतो विसर्गः कर्म संश्रितः-VIII 3) and says that this principle
is an ancient one (पुराणी).

(8) The doctrine of the MBh. and the later classical
संख्य holds that प्रवृत्ति belongs to प्रकृति, as is stated in various
Adhyāyas of the Gītā.

(9) (a) Tilak as usual follows Śāṅkara in inter-
preting प्रवृत्ति as the activity of the creation (GR. 1st
Guj. Ed., PP. 815-816). Thus he misses the support
that he would have got for his own view about the
central teaching of the Gītā by comparing this verse
with Bha. GI. XVIII. 46. (b) Hill—"and unto him, the
primal Person, may one go, from whom streamed forth
this ancient energy "; so he takes प्रवृत्ति almost as प्रकृति,
(c) According to Rāmānuja the प्रवृत्ति is the ब्रह्मानन्दस्वादिः
कृत्स्नस्य एतत्त्वाधनभूता पुराणी प्रवृत्तिः प्रसृता पुरातनानां मुमुक्षुणां प्रवृत्तिः.....
So he takes प्रवृत्ति to be the efforts of the मुमुक्षुः to get
Moksa. (d) Deussen-The development of the world (Der
Gesang des Heiligen, P. 102). (e) Garbe-The old
flood of the existence of the world (Die Bhagavadgītā,
P. 148) (f) Rudolph Otto-प्रवृत्ति = the Universe's motion.

5. जितसङ्गदोषाः - सङ्ग is Attachment. Also विनिश्चयकामाः-
Both these adjectives indicate that the कर्मयोगिन् is the
topic here.

6. (1) The purpose of this and all the following
verses is to prove that Kṛṣṇa himself is आद्यपुरुष and that
there is nothing higher than or beyond that आद्यपुरुष.

(2) This verse is important for the question of the
relation between the Earlier Metrical Upanisads and the
Bhagavadgītā. As Barnett points out this verse is an
echo of Katha Upa. V. 15, Śve. Upa. VI. 14 and Mu.
Upa. II. 2. 10.

(3) तद्दाम परमं मम-It is not with the intention of
giving a theistic colour that the abode is said to belong
to Kṛṣṇa. Rather, अश्वर or अम्यक was believed to be an

abode of पुरुष who was higher than अमरक (Cf. VIII. 21-22; Katha Upa. III. 1-11.

7. (1) Verse 6 refers to अमरक-अमर as self-luminous in so far as the Sun, etc. do not illuminate it. In verse 12 the brilliance of the Sun and the Moon, in verse 13 the Moon herself, and in verse 14 the वैश्वानर Fire are identified with Kṛṣṇa. Thus, all these verses discuss objects which are centres of light. Moreover, verse 12 discusses the nature of the light of the Sun who is mentioned in verse 6 as not illuminating the abode of Kṛṣṇa. Thus, verses 7-11 may appear to some to be an interpolation, because they deal with the जीव. But, we suggest that in the days of the Gītā, the जीव was held to be of the nature of light. "The individual soul is like the light, etc., but not so the Supreme One" (Bra. Sū. II. 3. 46). Vide Bra. Sū. III. 2. 15-19. So, there is no wonder that the soul comes in for discussion between verses 6 and 12.

(2) Bra. Sū. II. 3. 45 (—अग्रे नानाम्यपदेशात्... ..The individual soul is only a particle of Brahman... ..because the Gītā—XV. 7—says so) refers to this verse of the Gītā according to all comentators. The Sūtra is अपि च स्पष्टे and the topic is the size of the जीव.

(3) As we shall show below the mention of the जीव as an अंग of the Lord is intended to prove that the action of drawing the senses and the mind from the प्रकृति is done really by the Lord Himself. Vide Note (1) on verse 12.

(4) कर्तृ—This verse explains how the soul in the beginning of the world comes to get the subtle body. This subtle body is already mentioned in It Upanisad.

According to this verse (XV. 7) the subtle body consists of five इन्द्रिय and the mind. At the beginning of the creation, the जीव draws out these for himself from the प्रकृति. That these make up the subtle body is clear from verse 8 in which they are stated to accompany the जीव when he leaves one body and passes into another.

According to the theory of the classical सांख्य the subtle body consists of महत् or बुद्धि, अहङ्कारं, मनः, पञ्चानेन्द्रियाणि, पञ्चकर्मेन्द्रियाणि, पञ्चतन्मात्राणि = 18 principles. Cf. महाद्विद्वह्मपर्वन्तम् in Sāmkhyakārika 40. Vide Tilak, GR. 1st Guj. Ed., P. 188.

(5) भवेत्वांशः—Relation of जीव and God=अंशशिवात्.

(6) कर्षति—In the पाञ्चरात्र system the individual soul is called संकर्षण. Some connect संकर्षण with 'कर्षति'. But the Gītā does not show any knowledge of this second स्पष्ट of the चतुर्व्यूह doctrine.

(7) Sankara explains the return of जीव the अंश to Brahman the अंशिन by giving two different उपमास, (i) the return of reflection of the Sun into water to the Sun himself; (ii) the return of the पटाकाश to आकाश itself.—And he also says that the निरवयव परमात्मन् can have अवयवस or अंशस in the form of a part of परमात्मन् being circumscribed by an adjunct (व्याधि) caused by भविषा.

Different Ācāryas give different explanations of अंशशिवात्. Sankara's two explanations are in accordance with two different theories about the soul in vogue in his system, viz., विम्बप्रतिविम्बवाद (the soul is the प्रतिविम्ब of the Lord who is the विम्ब) and नवच्छेदवाद (the soul is a part of Brahman limited by the अन्त करण). Rāmānuja and others believe that on account of the wonderful powers of Brahman, a real part of Brahman is possible and he would also say that जीव is the शरीर or शेष of परमात्मन् 'the आत्मा of जीव' and the शेषिन्.

The author of the Brahmasūtra accepts this अंशशिवात् (Bra. Sū. II. 3. 43-45) and supports this view by quoting this verse (XV. 7) as already stated.

(8) The Sūtrakāra does not seem to give any explanation of the अंशशिवात् Sankara has given two explanations, as we have already noted above. This view of Bha. Gī. XV. 7 is different of the general view about the soul in the Gītā, e. g., that in Adhyāya XIII where श्रेयस is said to be the same as Kṛṣṇa (XIII 2). But Sankara, while

explaining both the views (that of complete identity of the two in XIII. 2, and the other of अंशशिवत्व), tries to solve the contradiction between the two views.

But, in our opinion, each Adhyāya has its own philosophical doctrine and so it is not necessary to reconcile the various theories about the same principle given in the different Adhyāyas of the Gītā. They need not be taken as contradictions.

(9) Śankara's explanation of प्रकृतिस्थानि कथंति is also worth noting. He takes प्रकृति, not as the Nature, but as the natural place, i. e., the place of residence of the श्रोत्रादीनि इन्द्रियाणि, e. g. the प्रकृति of श्रोत्र is the कर्णशुक्लि. And ' कथंति ' is taken as referring to the time of the soul's उत्क्रान्ति " departure from the body ".—But this does not seem to be the correct explanation.—' प्रकृति ' must mean ' the Nature ' the अपरा प्रकृति of the Lord and the verse must explain how the अंश जीव comes to possess a लिङ्ग देह for the first time as it were (perhaps after a प्रलय). The next verse (8) simply says that this लिङ्ग देह is taken away from the gross body by the soul at the time of उत्क्रान्ति.

Śankara's interpretation of प्रकृतिस्थानि is however supported by प्रकृतिस्थः पुरुषः in XIII. 21. Cf. also कथंति in निश्चक्यं यमो बलात् *myra*;

8. (1) Śankara construes यथाप्युत्क्रामति with verse 7 and उरीरं यदवाप्नोति with गृह्णत्वानि तथाति.

But this is not the natural construction of the words in the two verses.

(2) Dr. Bhandarkar—There is a new point brought out in this chapter. And that is that the animal soul goes out of the body (= the gross body) along with the six senses and enters new ones in that condition (Vaisnavism, etc.).

(3) बायुर्गन्धानिवासवात्—What other simile can be given for the soul taking the subtle (सूक्ष्म) or characteristic (लिङ्ग) body with him at the time of leaving an earlier body and entering a new body (उरीरं यद् अवाप्नोति).

(4) Cf Bra Su III 1 1-तदंतरप्रतिपत्तौ रहति सपरिष्कृतं प्रथ
निरूपणाम्नाम् । Also see Sānkara Bhāṣya on Bra Su IV 2 8

(5) According to Br Upa IV 4 3 the leaving of
an old body and the entering into a new body are two
events which occur simultaneously and we believe that the
first half of this verse holds that view and hence the word
'यद्' (= यदा) is repeated in it We quote the Sṛuti —
तृपथा एतज्जलयुक्ता तृपथात् गत्वा पुनः क्रममाक्रम्यात्मानमुपस इत्येवमेवा
यमात्मेदेऽशरीरं निहत्या विषां गमयित्वा यमाक्रममाक्रम्यात्मानमुपसऽहरति ।

This verse shows that the soul first enters a new body
and then withdraws the self (= the subtle body) from the
previous gross body So this verse of the Gīta also men-
tions the entrance first and the departure from the
earlier body next This also shows that Sankara's inter-
pretation of verse 8A is not correct.

Deussen takes शरीरं यदाप्नोति as referring to the soul's
entrance into a body and यदाप्युत्क्रामति as referring to the
departure from the same body (Der Gesang des Heiligen,
P 102)

(6) Cf ततः सत्यवतः कायात् पाशवद् वशतम् ।
अह्युष्ठमात्रं पुंशु निश्चकप यमा बलात् ॥

(7) ईश्वर — Sankara — देहादिसत्त्वात्स्वान् — But Sankara's qua-
lification that the जाइ is the Lord only of the देह and
इन्द्रिय is not justified by the verse itself If we compare
this word ईश्वर with परमेश्वर in XIII 27 and परमात्मन् in XIII
31 we can conclude that the individual soul is called ईश्वर
because he is held to be the same as the Lord The Gīta
seems to put both the views (that of अज्ञाशिवत्वं and that
of the soul being identical with the Lord) side by side
because both the views were in vogue and hence in its
days no reader would be surprised to find them stated in
the same context

Ramanuja also explains ईश्वर as इन्द्रियाणामेश्वर

(8) It should be added here that according to another

theory the soul has a third body called 'कारणदेह' the causal body in addition to the सूक्ष्म or लिङ्गदेह and the सूक्ष्मदेह (Vide Māṇḍūkya Upaniṣad). The author of the Brahma-sūtra believes in only two bodies (Bra. Sū. IV. 2. 8-10).

9. (1) This verse refers to the gross body and शरीरम् etc., should mean the visible place of the particular sense in the gross body.

(2) अविद्यया विषयानुपसेवते—The soul enters in (resides in) the gross body and then only can he experience the objects of sense through the इन्द्रियाणि and मनसः. The Sāṃkhya-kārikā definitely says that in the subtle body no उपभोग (experience of the विषय) is possible (निरुपभोगं लिङ्गम्—Sāṃ. Kā. 40).

10. (1) पश्यन्ति—It is not impossible to know the soul; but it is not easy to see it.

(2) The first half of the verse mentions the three states of the soul, viz., (1) his departure from a gross body (उत्क्रान्ति), (2) his residence in a subtle body (स्थिति) when he cannot have any experience of the objects of sense (this seems to be the sense of स्थितम्), and (3) his stay in the gross body when he can experience the objects, being united with the गुण 'the objects of the senses' or 'the constituents of the प्रकृति' which form the gross body (Cf. प्रकृतिस्थो हि भुङ्क्ते प्रकृतिवान् गुणान्).

(3) For a detailed discussion of the उत्क्रान्ति vide Bra. Sū. II. 3. 19-20, III. 1. 1-7 and IV. 2. 1-10.

11. (1) The soul residing in the body can be seen or known by the yogins after a continued effort for a long time.

The mention of knowing the soul 'the शरीर of the Lord' will not be out of place if we just remember that the brilliance of the Sun, the Moon and the Fire can be known immediately and hence it is necessary for the Lord to say how the soul can also be seen.

(2) 'योगिनः' seems to mean ध्यानयोगिनः, because the verse seems to refer to some practice of meditation.

12. (1) Śaṅkara says that verses 12-15 give the विभूतिसंक्षेप (a brief statement of the विभूति 'special manifestations' of the Lord).

We believe that the philosophical portion of this Adhyāya is concerned with explaining the highest principle, viz., the पुरुष, the साक्षर aspect of the reality, as the Purusottama and that therefore the महत्सम्य or glorification of the पुरुषोत्तम-conception of God is given here. It is from this Purusottama who represents the पुरुष that the ancient principle of activity is derived here (verse 4). And the aspect of योग called पुरुषोत्तमयोग is based on this idea. Considered from this standpoint, the purpose of the mention of the special manifestations here seems to us to be that of showing the activity of the Lord under those forms; in other words, the author here says that the activities of the जीव (जगत्कान्ति, स्थित, योग), the activity, of illuminating the entire world, of the Sun, the Moon and the Fire, which they do by means of their innate brilliance, the activity of the earth to sustain the beings that move on it, the activity of the Soma, viz., that of nourishing the herbs, the activity of the वैश्वानर (fire) to digest the food, the activity of the साक्षिन् in the heart of every man, viz., that of remembering and knowing, and also the various functions done by the deities of the Vedas, the activity of writing (composing) the Vedāntas and knowing the Veda (though done by the sages)—all these particular activities are really the activities of the Lord. Hence, the activity (प्रवृत्ति) as an (ultimate) principle has proceeded from the Lord. It should be noted that verses 7-15 mention certain activities done by certain objects which are here identified with the Lord, because it is to be proved that these activities are really done by the Lord and hence these objects are all of them manifestations

of the Lord. The fact of the actions being done by the Lord is here more important than the fact of the Lord being manifest under these objects.

(2) जगद्भासयनेऽस्मिन्नम्—The verse aims at telling us that the activity of illuminating the (entire) world is done by the Lord because the brilliance of the Sun, the Moon and the Fire which illuminates the world is really the Lord's brilliance.

13. (1) मृतानि धारयामि—There is a force within the earth which sustains the beings that move on the earth. Instead of telling that "the force within the earth which sustains the beings on the earth is my own force", the Lord says, 'Having entered the earth I sustain the beings by my force'; so, this form of the expression makes it clear that the Lord emphasises the fact that the particular objects derive their activity or function from Him.

(2) सोम —Barnett—In the RV Soma is the chief and parent of all plants; in the Brāhmana period it is identified with the Moon, which is regarded as the Soma drunk by the gods, and which by its essential moisture vivifies all vegetation on earth.

(3) पुष्पामि—The Moon's activity of vivifying the herbs is derived by the Moon from the Lord, just as the activity of the earth to sustain the beings is derived by the earth from the Lord, or the activity of the Sun to illuminate the earth by his brilliance is derived by the Sun from the Lord.

14. (1) The वैश्वानर fire performs the act of digesting the food, but this activity of the वैश्वानर fire is derived from the Lord because the Lord is Himself the वैश्वानर Fire.

(2) In Chā. Upa. V. 11-18 the वैश्वानर आत्मन् is mentioned and in Bra. Sū. I. 2. 24-32 it is proved that the आत्मा वैश्वानरः is the साकार aspect of Brahman. The author of the Brahmasūtra first proves that the Chā. Upa. (V. 11-18) uses the word वैश्वानर, आत्मन् in the sense of the

Purusa and then he says that according to some the verse in the Smṛti, i. e., Bra. Gl. XV. 14, may be looked upon as an Inference (for the conclusion that वैश्वानर is a name of the पुरुष—Bra Sū. I. 2. 25—स्वयंमागमनुमानं स्यादेति—इति would mean that it is not his own view).

The Sūtrakāra himself seems to look upon वैश्वानर in the Gītā as the वैश्वानर अग्नि the gastric fire, because he gives the view that the Gītā means by वैश्वानर the पुरुष, as the view of some. Moreover, as the अग्नि is also mentioned in verse 12, and as the action of 'पचामि अन्नम्' is emphasized, we should come to the conclusion that वैश्वानर meant here is the gastric fire.

(3) अन्नं चतुर्विधम्—The four kinds of food are those that are respectively masticated, swallowed, sucked and licked.

(4) भोक्ता वैश्वानरोऽग्निर्भोजयन्तं सोमस्तदेतदुभयमग्नीषोमी सर्वमिति पश्यतोऽभ्रदोयच्छेपो न भवति—Śaṅkara seems to refer to the practical use of the teaching about वैश्वानर अग्नि.

15. (1) The जीव is already declared to be a part (an अंश) of the Lord (verse 7). This verse, in our opinion, says that the Lord is the Witnessing Soul in the heart of every being. Cf. ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽजुंन तिष्ठति । आमयन् सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया (XVIII. 61).

(2) मत्तः स्मृतिर्ज्ञानमपोहनं च—Here we have some more activities which belong to the beings but which the author wants to explain as derived by the beings from the Lord. The verse lays emphasis on the actions of remembering, knowing and rejecting as what is not true, originally belonging to the Lord, and, secondarily, to the individual soul, just as the action of illuminating the entire world which the Sun does, is traced to the Lord, in the sense that the lustre of the Sun is derived from him. The individual soul remembers, knows and rejects what is not true but he does so under the influence of (inspiration from) the 'Lord.

Śaṅkara takes अपोहन as ज्ञानस्मृत्योः अपोहनम् and then says that this happens in the case of the पापकर्मिणः.

Some scholars hold that the actions of remembering, knowing and rejecting what is not true, are done by the soul under the influence of the Lord, present as the Witness in the heart of all beings. But this is a doubtful theory. In the sentences of the Gītā in which the Lord is mentioned as the Witness, e. g., in XIII. 22, we find the Witnessing Soul as *anumantr*, 'one who gives his consent to the soul (in his good deeds)'. But we have no statement in the Gītā that the soul derives his ज्ञान, स्मृति and अपोहन from the Witnessing Soul. So, we suggest that the actions of the ज्ञान, स्मृति and अपोहन of the soul are here said to be derived from the Lord in so far as the जीव is an अंश of the Lord.

(3) वेदैः and वेदान्तकृत्—It is clear that the author makes a distinction between वेद and वेदान्त. So, Veda must refer to the Samhitās of the Vedas, referred to as ऋक्, सामन् and यजुः in the Gītā (IX. 17. X. 35) or as छन्दसि (XIII. 4 and XV. 2). As to 'वेदान्त', this word must refer to those Upanisads which were known to the Gītā and which, we believe, are mentioned under the name of ब्रह्मसूत्रपदानि in Bha. Gī. XIII. 4.

The word 'वेदान्त' is believed to occur for the first time in the Śve. Upa. (VI 22.) which was, according to Dr. Bhandarkar, a precursor of the Gītā.

(4) वेदेभ्य सर्वैरहमेव वेद्यः—Vide our interpretation of ऋषिभिर्बहुधा गीतं छन्दोभिर्विभिन्नेः पृथक्—XIII. 4 A). We suggest that this verse which definitely refers to the संहितास as distinguished from the Vedantas, should be interpreted in the light of एकं सद् विद्या बहुधा वदन्ति (RV. I. 164 46). The संहितास teach various deities इन्द्र, वरुण, अग्नि, अश्विनौ, etc., and these deities are described as performing various functions, which are very well known to the students of the Rgveda. According to the view एकं सद् विद्या बहुधा वदन्ति (*Ibid*) all these functions will have to be looked upon as proceeding

from the Lord who is described in the *sंहिता*s under various names. As वेद mean *sंहिता*s only, and as some actions are emphasized here (in XV. 9-15), we suggest this interpretation of verse 15c.

Verse 15c should not be interpreted as showing that the Vedas do not treat of the Ritualism and are subsidiary to the Upanisads. This view is a later view, not known to the *Gītā*, though it knows the view that Upanisads are subsidiary to the Vedas (Cf. Bha. Gī. II. 42—वेदवाद-रताः पार्थ नान्यदस्तीति वादिनः).

(5) वेदान्तकृत्—The *Gītā* knows that the hymns of the *Rgveda* are sung by the *Rsis* (ऋषिभिर्वक्ष्या गीतम्). (It does not know a system called वेदान्त.) It knows the literature called वेदान्त and thereby it means the Upanisads. It is thus likely that the *Gītā* knows that the वेदान्त were composed or sung by several *Rsis*. The *Gītā* here says that these वेदान्त were composed by the Lord who is therefore called वेदान्तकृत्. The *Gītā* does not intend to deny the *Rsis*' authorship (or revealership) of the वेदान्त; but it says that these precious works were composed by the *Rsis* under the Lord's inspiration and hence this प्रवृत्ति of the *Rsis* is really the Lord's प्रवृत्ति (यतः प्रवृत्तिः प्रसूता पुराणी—verse 4d).

Sankara explains वेदान्तकृत् as वेदान्तार्थप्रदायकृत्, perhaps because according to the theory of the अपौरुषेयत्व of the *सृष्टि* even the Lord cannot be said to be the author of the वेदान्त.

(6) वेदविदेव चाहम्—वेदविद् च अहमेव—

एव in वेदश्च सर्वैरहमेव वेदः means that the principle which is praised under the names of इन्द्र, वरुण, अग्नि, etc. is none else but the Lord. Similarly, if we find some sage knowing the Vedas, we should say that he knows it because his act of knowing it was inspired by the Lord only. In this sense the Lord alone can be said to be the knower

of the Veda—It seems that even before the Gītā was composed, the sense of the वेदस had become a mystery.

16. (1) Sankara and most of the commentators and also modern scholars including Tilak believe that in verses 7-15 we have simply a repetition or, a copy of the विभूति अध्याय (विभूतिसंक्षप उक्त)—But we have suggested that this section emphasizes the various activities of the various persons and deities, and is intended to trace these activities to the पुरुष who is called पुरुषोत्तम—If this be not the purpose of verses 7-15, we fail to understand why the topics of the इन्द्रियकथन, मृतधारण, औषधियोग, अन्नपाचन, etc., be mentioned here.

(2) निरुपाधिकस्य केवलस्वरूपानिदिधारयिषया उत्तरश्लोका आरभ्यन्ते—Sā Bhasya Sankara holds that पुरुषोत्तम who is said to have pervaded the three worlds and to be their maintainer is the निरुपाधिक ब्रह्मन् of his school!

(3) तत्र सर्वमेवातीतानागतानन्तराध्यायापर्यन्तं त्रिधा राशीकृत्याह— Sankara. In our opinion, we may compare and contrast the principles of the various Adhyayas, but it is not possible to identify the principles in one Adhyaya with those in other Adhyayas, and, therefore, each Adhyāya, in our opinion, is an independent unit.

(4) लोके—This means that the two principles called two पुरुषस are to be found in this world (लोके) and the third principle called पुरुषोत्तम is a transcendent principle. Also verse 18 (अक्षरादपि चोत्तम) means that the पुरुषोत्तम aspect of the Reality taught here is a transcendent aspect.

(5) सर्वाणि भूतानि—We have shown that भूतानि means, souls in the bodies. It does not mean only bodies. Moreover, as every being is a soul in a body, every being is here called " क्षर पुरुष ". It is an aspect of the Reality just as the अक्षर पुरुष is another aspect of the Reality.

So, the word क्षर does not here mean mutable or destructible. It seems to mean only that which undergoes

a change; the souls in the bodies (beings) can be said to be क्षर "changeable" in this sense. The word कूटस्थ given as an explanation of अक्षरः (पुरुषः) also strengthens this meaning of the word " क्षरः ".

(6) " क्षरः पुरुषः " in the light of क्षरः सर्वाणि भूतानि means " all beings are called क्षर पुरुष ", i. e., every being is a क्षर पुरुष

(7) Every being is called क्षर पुरुष; the कूटस्थ one is called ' अक्षर पुरुष '. Like the क्षर पुरुष, the अक्षर पुरुष is also in this world (लोके), i. e., it is a principle in this world. The GItā here speaks of it as if it were very well known. कूटस्थ is in the singular number. So, the principle ' अक्षर पुरुष ' must be explained to mean a single entity. We suggest that कूटस्थ refers to the साक्षिन् in the heart of all beings. कूटस्थ is a principle in the लोक and साक्षिन् is also in the लोक. The body which is changing (अकूटस्थ) belongs to the जीव and not to the साक्षिन् though the latter lives with the जीव in the body. In XII. 3 the principle called अक्षर is said to be कूटस्थ ' unchanging '. It is a principle called अक्षर, while the present verse mentions a principle called ' अक्षर, पुरुषः '. Moreover, the अक्षर in XII. 3 is an object of meditation and must be taken as outside this world, while the अक्षर पुरुष is a principle in this world (लोके). In VI. 8 the yogin is described as कूटस्थ, one who is ' unchanging ', i. e., unaffected by pleasure and pain etc. The साक्षिन् is a महर्षि and मोक्ष but still he is an on-looker (उपद्रष्टृ). One more reason which suggests the identification of अक्षर पुरुष with the उपद्रष्टृ of XIII. 22, is that the latter is called परः पुरुष, while the soul is called पुरुष. in the preceding verse (पुरुषः प्रकृतिस्थः etc.), which will correspond to क्षर, पुरुष.

17-18 (1) उत्तम = lit the uppermost ' अन्वः ' shows that the उत्तम पुरुष stated in verse 17 is different from both the क्षर पुरुष and अक्षर पुरुष. The term परमात्मन् the highest ātman is applied (उदाहृतः) to Him alone according to this Adhyāya. (Adhyāya XIII. 31 applies the term ' परमात्मन् ' to the जीव in a secondary sense) He enters all the three worlds, not

only this world, unlike the धर and अक्षर पुरुष who exist in this world only. And unlike धर पुरुष and अक्षर पुरुष, this highest पुरुष sustains the three worlds. He is the unchanging ईश्वर (अम्यय ईश्वर), as compared with the जीव who may be called ईश्वर.

(2) Verse 18 explains the term पुरुषोत्तम etymologically. It means the highest पुरुष, and the पुरुषोत्तम is the highest (aspect of the) पुरुष, because He is higher than धर पुरुष and also higher than अक्षर पुरुष.

(3) Verse 18B implies that the term ' पुरुषोत्तम ' was already a conventional term well known to the people and the Gītā is only trying to explain it etymologically.

(4) लोके प्रथितः—By the time of this Adhyāya (and, in our opinion, even before the earlier Adhyāyas were finally re-written) the term ' पुरुषोत्तम ' had become a popular word for God. It continued to be so used and later on in MBh. XII. 334-351 the नारायणीयवर्णन्, it came to be a technical term for the conception of God in the पाञ्चरात्र system.

(5) वेदे प्रथितः—As this Adhyāya clearly distinguishes between वेद and वेदान्त, we would like to explain this reference to the conception of पुरुषोत्तम being known in the वेद as a reference to the पुरुष e. g., in the पुरुषसूक्त and other hymns in which the personal or साकाररूप of God is stated.

(6) To explain the conception of the Reality in Adh. XV—The Reality consists of the अद्वैत of जीव, साक्षिन् and the transcendent ईश्वर. All the three are पुरुष because the aspect of the Reality, here thought of, is the साकार one. So the साकार aspect has in fact three aspects: (1) the जीव aspect called धर पुरुष, (2) the साक्षिन् aspect called अक्षर पुरुष, and (3) the ईश्वर aspect called उत्तम पुरुष or पुरुषोत्तम. Already, the first aspect was called from very early times ' पुरुष ' and the second aspect परः पुरुषः (XIII. 22). The third aspect was also called पुरुष, but now the expression ' पुरुषोत्तम ' was reserved for it, as compared with the aspects called पुरुष and परः पुरुषः.

Besides this पुरुष aspect, there was the निराकार aspect, which seems to be called पदम् in verse 4 (Of. VIII. 20). This पदम् cannot be identical with क्षर पुरुष, अक्षर पुरुष (which is in the श्लोक), and उच्यते पुरुष. The प्रकृति with the three gunas referred to in the description of the अश्वत्थ tree may be another aspect of the Reality.

All these aspects taken together form the Reality as conceived in Adhyāya XV The पुरुषोत्तम aspect, called 'पुरुष' also, is here the source of प्रवृत्ति, i e., activity, though in the other Adhyāyas the प्रकृति aspect is described as the origin of कर्मन्, activity And we have already suggested that in the अद्वैतवाद (the Doctrine that whatever is, is one, or rather, that whatever is, is 'not two,' 'non-dual,' i e., Non-dualism) it is not objectionable to say that प्रवृत्ति or कर्तृत्व is derived either from the पुरुष aspect or from the प्रकृति aspect

(7) Now we may study the various interpretations of verses 16-18 —

(a) Sankara takes सर्वाणि भूतानि as all created effects (समस्त विकारजातम्) and this is the perishable (क्षर) पुरुष, a name given to the sum total of all perishable objects of the world The अक्षर पुरुष is the उत्पत्तिबीज of क्षर पुरुष and it is the मायाशक्ति of the Lord, it is called क्लृप्त् because it appears as various illusions (क्लृट = an illusion). It is called अक्षर because there is no end of the बीज of सत्ता पुरुषोत्तम is the निरुपाधिक ब्रह्म it is निलशब्दबुद्धमुक्तस्वभाव. अन्य = अत्यन्तविलक्षण, quite different from क्षरपुरुष and अक्षरपुरुष Sankara makes various additions to each word in 17B आविश्य = स्वकीयया चैत-बलशक्त्याविश्य and विमर्ति as स्वरूपसद्भावमात्रेण विमर्ति. He explains ईश्वर as ईश्वरशील

We wonder how all effects even as a whole can be called पुरुष at all and how also the बीज or मायाशक्ति can be called पुरुष According to our interpretation the जीवात्मन् as well as the माक्षिन् are both called पुरुष and the Gita here only distinguishes them as क्षर and अक्षर 'मायाशक्ति' cannot

be literally called अक्षर. Sankara's interpretation of उत्तम पुरुष as निरुपाधिक ब्रह्म is also wrong because (1) the latter cannot be called पुरुष at all (पुरुष implies a human figure), (2) again 'लोकत्रयमाविश्य' can be applied to the पुरुष inasmuch as the Sun and the Moon are His eyes, the sky is His head (Mu Upa II 1.3), (3) and 'विमर्श' is a characteristic of the personal aspect (पुरुष) only. Sankara's meaning of कूर्म्य which is based upon a fancied etymology is also objectionable. The word कूर्म्य has the sense of unchanging and it can be an attribute of the साक्षिन्. Similarly, ईश्वर can also be an attribute of the पुरुष aspect of the Reality.

(b) Rāmānuja takes लोके as लोके प्रसिद्धौ, but लोके should mean that क्षर पुरुष and अक्षर पुरुष exist in this world. He takes क्षर पुरुष as भक्तिमयसृष्टसर्वभूतानि, "all beings associated with the Matter which is of the nature of change (क्षरणस्वभाव)" He says that 'पुरुष', the singular form is used because अचित्, the उपाधि of all beings is one. According to him अक्षरपुरुष is the मुक्ततमन् who is free from the contact with अचित् (अचित्संसर्ग-वियुक्त); this अक्षर पुरुष is not "common to the bodies of ब्रह्मा and others and is hence called कूर्म्य, 'separately existing'. He takes special care to say that अक्षर पुरुष is used for मुक्त पुरुष but that does not mean that till now only one soul has attained liberation, so, he explains the singular number of अक्षर पुरुष as referring to the one adjunct of all मुक्त, viz., separation from अचित्' (अचिद्विभोग रूपकापाधि) — We agree with him that the bound (बद्ध) soul is called क्षर पुरुष. But his explanation of the singular number of क्षर पुरुष seems to be far fetched, we would rather say that 'every being' is a पुरुष and because it is a soul in the body, it is a क्षर पुरुष.—The मुक्तपुरुष is a पुरुष who was once bound and has now become कूर्म्य in the state of liberation, but 'कूर्म्योऽक्षर उच्यते' seems to refer to a पुरुष who is, and has always been, कूर्म्य and such a पुरुष is the साक्षिन् in the human heart. He is one in all beings, so the singular number of अक्षरपुरुष can be easily comprehended. Verse 17 is in harmony with suits the personal

conception of ईश्वर in Rāmānuja's system, but his explanation of लोकत्रय as (1) अचेतनम् (अचिद् = the Matter), (2) the बद्धजीव and (3) the मुक्त जीव is indeed far fetched—Rāmānuja's quotation (उपनिषद्) about उत्तम पुरुष does not refer to the Lord, but to the मुक्त soul

(c) Tilak—Every being (भूत) which perishes is क्षर पुरुष and it is the 'व्यक्त' of the साक्ष्य, अक्षर पुरुष is the प्रकृति or अव्यक्त the origin of all beings पुरुषोत्तम is the अक्षर ब्रह्मन् So according to Tilak, verses 16-18 mention व्यक्त, अव्यक्त or प्रकृति and अक्षरब्रह्मन् It is a view almost identical with Sankara's

(d) Deussen—He does not explain अक्षर पुरुष as the साक्षिन् and he seems to take उत्तम पुरुष as the साकार aspect of the Reality His meaning is not very clear

(e) Garbe considers verse 15 as a later interpolation, but takes verses 16-18 as original This is wrong, because verse 15 mentions the साक्षिन् and we believe that the topic of verse 16 is closely connected with the topic of verse 15.

According to Garbe 'पुरुषो' means two natures, सर्वानि भूतानि = all things, i. e., the sum total of all products कूटस्थ = the unchanging spirit he is the imperishable nature Garbe takes 'उत्तमपुरुष' as the personal Reality

(f) Rudolph Otto—' This (verse 16) is a very free use of the word पुरुष ' (The Original Gītā, P. 301). The mutable (क्षरपुरुष) are all beings (and modes of Nature), the immutable is the sublime (spirit) (higher than Nature) According to Rudolph Otto क्षर पुरुष is the Nature, अक्षरपुरुष is the world of souls and उत्तम पुरुष is the Highest Spirit (God)

But how can the Nature be called पुरुष at all? And the Nature is really अक्षर And the world of souls, i. e., the individual souls, cannot be described as कूटस्थ unchanging, in so far as the soul is in the body The Gītā also uses the word कूटस्थ for a बद्ध जीव provided that बद्ध जीव is a self-controlled yogin (VI 8) The बद्ध जाव during transmigration is not called कूटस्थ

Rudolph Otto seems to interpret धर, अधर and ईश्वर in the light of the same terms used in Sve Upa I 10. But, in our opinion, the Gītā uses these terms for its own particular doctrine, as is mostly the case when the Gītā borrows terms from the Upanisads.

(g) Dr Bhandarkar—'The triad, धर अधर or आत्मन् (in individual soul), and the ruling one God, is mentioned in Sve Upa. I 10, which work is a precursor of the Bhagavadgītā.'

(h) Dr Belvalkar—He seems to follow the view of Dr Bhandarkar, who is also followed by Rudolph Otto—Tilak's view is the same except that by अधर he takes the अभ्यक्त प्रकृति instead of the non-manifest or immutable individual soul or self.

(i) Sir S Radhakrishnan—'धर' the changes of the प्रकृति, the transitory manifestations of the प्रकृति. The अधर can not mean the supreme reality because in the very next verse the Gītā declares the supreme being to be the परमात्मन्, the Lord, therefore अधर must mean the प्रकृति the permanent background of the world. He says that "(द्वौ) इमौ लोके' means that the two धर and अधर पुरुष must be within this world of experience.

According to this view which is like that of Tilak, we have no mention of the आत्मन् in these famous verses of the Gītā. Moreover, that the effects of प्रकृति or even प्रकृति itself be called पुरुष is a view not as likely as the view that the जीव and the साक्षिन् are the two पुरुषः. As 'धर' means 'changing' and that too, as due to the association of the body, धर पुरुष can be properly the जीव in the body.' About पुरुषोत्तम he seems to say that ब्रह्मन् declared to be the basis of the finite, cannot be looked upon as a mere abstraction and hence it is possible for us to interpret the conception of पुरुषोत्तम as that of the concrete personality which is superior to the false abstraction of the infinite and the finite (Sir S Radhakrishnan—H. I. P., Vol I PP 533-584)

[Sir S Radhakrishnan's remarks on Rāmānuja's interpretation of these verses of the Gītā are founded upon his belief that "Rāmānuja, to suit his own special theory, makes क्षर stand for the principle of प्रकृति, and अक्षर for the individual soul, and regards पुण्योत्तम, or the superior self, as superior to both these" (*Ibid.* PP. 533-534) But this summary of Rāmānuja's interpretation is wrong. He takes क्षरपुरुष as बद्धजीव (rather than प्रकृति or अचिद्) and अक्षरपुरुष as मुक्तजीव. He clearly says so in his bhāṣya on verse 17 (अन्य = क्षराक्षरनिर्दिष्टाभ्या बद्धमुक्तपुरुषाभ्यामन्य)

(1) Prof. Dasgupta takes क्षरपुरुष as the lower पुरुष (as the जीव in bondage) and अक्षरपुरुष as the higher पुरुष, the साक्षिन् residing in the human heart, who remains unchanged (कूटस्थ, अक्षर) and uninterrupted amidst all the experiences of joy and sorrow on the part of the क्षरपुरुष who enjoys and suffers. He seems to interpret verse 17 as referring to कूटस्थ अक्षरपुरुष of verse 16d. He explains verses 17-18 by saying "It is this (referring to कूटस्थ अक्षरपुरुष) higher self (उत्तमपुरुष), different (अन्य) from the other पुरुष and called also परमात्मन्, that pervades the three worlds and upholds them as their deathless God. God, however, transcends both the क्षरपुरुष and the अक्षरपुरुष and is therefore called पुण्योत्तम" (*Dasgupta, H I P, Vol II, P. 486*)

We must note that verse 17 contains तु which must mean that the topic of verse 17 is neither क्षरपुरुष nor अक्षरपुरुष. 'अन्य' means 'different from both क्षर and अक्षरपुरुष'. Though the name 'परमात्मन्' is used for the साक्षिन् in XIII 22, the occurrence of the same name in XV. 17 for a different aspect need not confound us. Moreover, "उत्तमपुरुष" in verse 17 cannot be different from पुण्योत्तम in verse 18. How can we also say that the साक्षिन्—aspect pervades the three worlds? Dasgupta translates "परमात्मन्परा-हन्" as "called also परमात्मन्", thus he adds also. His method of translation by which he separates the God of

verse 17 from that of verse 18 is rather not in accordance with the usual construction of these verses. He adds 'however' to show that verse 18 mentions a new topic different from that of verse 17.

Dasgupta explains the relation of the lower or क्षर पुरुष to the अक्षर पुरुष as that of the reflection or the image to the reflected or the original (*Ibid.* P. 468). We have suggested that the क्षर पुरुष, the अक्षर पुरुष and the उत्तम पुरुष (=पुरुषोत्तम) are different aspects of the साकार aspect of the Reality.

Dasgupta notes that in this theory of two पुरुष who are apparently loosely connected we have probably the origin of the later साख्य theory of infinite, pure, all-pervasive पुरुष (*Ibid.* P. 467).

Thus, among all scholars who have written on the Gītā Prof. Dasgupta is the first to point out that, अक्षर पुरुष is the साक्षिन् described in XIII. 22.

(k) Hill takes क्षरः पुरुष as प्रकृति, i. e., the अपरा प्रकृति of VII. 4-5, and अक्षरः पुरुष as the जीव, the परा प्रकृति of the same verses (VII. 4-5) उत्तम पुरुष is Kṛṣṇa himself. He gives several arguments based upon what he thinks to be parallel passages in the Gītā and also in Śve. Upa. I. 10. He lastly says: Poetry rises superior to terminology, and the very confusion of terms helps to suggest the oneness of all which is the ultimate doctrine of the Gītā. This is how Hill explains the use of the word पुरुष for the प्रकृति (क्षर पुरुष meaning प्रकृति).

.. (8) Verses 16-18 do not support the view that पुरुषोत्तम is higher than अक्षर ब्रह्मन् because they do not mention अक्षर ब्रह्मन् at all. But अक्षर ब्रह्मन् cannot be different from the पर mentioned in verse 4, and पुरुष in verse 4 cannot be different from the पुरुषोत्तम and the पर must belong to the पुरुष. So, in a sense, Bha. Gī. XV. 4 and 18 will also support that पुरुषोत्तम is higher than अक्षर ब्रह्मन्, the पर. This view can be compared with our interpretation of VIII. 20-22.

(9) Prof. Dasgupta draws attention to a comparison of Gītā XV. 16 (जीव+साक्षिन्) with Sve. Upa. IV. 6, which is the same as Mu. Upa III. 1. 1. We may also suggest a comparison of this verse of the Gītā with Katha Upa III. 1, where both the जीव and the साक्षिन् are stated to be enjoying the Rta, because in Bha. Gl. XIII. 22 the साक्षिन् is called मोक्षु though he remains at the same time अप्रदम्बु

19. (1) In v. 15 the presence of God as the Witness in the heart of all was stated and in connection with the same topic the अक्षरपुरुष and क्षरपुरुष were mentioned in verses 16-17, and in verse 18 the पुरुषोत्तम, who is the same as the पुरुष (verse 4), from whom all beings derive their own individual activity whatever it may be (verses 7-15), is mentioned. In verse 4 the devotee who is (कर्म)बोधिन् is represented as submitting himself to the Purusa, contemplating on Him as the origin of the ancient प्रवृत्ति of all beings. Verse 19 says that a man resorts to the Lord with all his devotion if he clearly (असंशुद्ध) grasps the Lord as the Purusottama in the manner described in the preceding verses (7-18), i. e., as the origin of all activity, or, in the manner explained in verses 16-18 so as to prove that पुरुषोत्तम is higher than the जीव as well as the साक्षिन्. Complete self-surrender will be the result of knowing the Lord to be the highest principle.

(2) सर्वभावेन—Sankara—सर्वस्मिधित्तया, “thinking the Lord to be the soul of all.”

But of सर्वभावेन in तमेव शरणं गच्छ सर्वभावेन भारत (XVIII. 62), where it must mean “by all love”, though there also Sankara explains the expression as सर्वस्मिधिता.

20. (1) दान्त्रमिदमुक्तम् As we have explained, the entire Adhyāya emphasizes how the activity of the sun, the moon, the fire (v. 12), the earth (13 A), the Soma (13 B), the वैशानर (v. 14), etc. etc., is derived from the Lord. This is the central teaching of the entire गीता also.

The word *ज्ञान* must be here taken to mean the doctrine that *ब्रह्म* or *ब्रह्मोत्तम* is the origin of all activity. In other Adhyāyas the *प्रवृत्ति* consisting of *कर्म*, *कर्मफल* and *कर्मफलसंयोग* was explained in a different way, either by tracing it to *प्रवृत्ति* (Adh. V) or to its *गुण*s (Adh. III) or by asking a man to do his duties for the *Yajna* (Adh. IV) or thinking himself to be the instrument of the Lord (Adh. XI) or in some other way. But unlike all these Adhyāyas, the present Adhyāya (XV) traces *प्रवृत्ति* to the *ब्रह्म* Himself. Verse 20 says that this doctrine is the greatest secret. As the *Sastra* i. e. the *गीता* *Sastra* is not yet complete, we suggest that the word "Śāstra" in this verse should mean a doctrine or an aspect of *योग* (निष्कामकर्मयोग.) If not properly grasped this view will cause a confusion as it will make the Lord subject to *बैषम्यमैर्ष्यप्रमद*, because He is the cause of the *प्रवृत्ति*, and not *स्वभाव* etc.

(2) Sankara interprets the word *ज्ञान* as referring to this Adhyāya (XV), because "not only the entire teaching of the *गदाशास्त्र* is, he says, stated here in brief, but the entire teaching of the *Veda* is here summed up, as stated in *वरुण वेदो म ब्रह्मिन्* (verse 1), *वेदेषु सर्वैरहमव वेद* (verse 15) We have already stated our interpretation of these verses

(3) 20B. By knowing the explanation of *प्रवृत्ति* given in Adh. XV one will be *प्रुद्धिमान्* and *कृतकृत्य*

This conclusion shows that each Adhyāya of the *Gītā* is an independent unit and by itself it can lead to the achievement of *मार्ग*. Each Adhyāya contains one self-sufficient aspect of *योग* "Disinterested Action" "एतत्" in verse 20B can refer only to the doctrine of Adh. XV. There can be no possibility of combining the view of Adh. XV about the origin of *प्रवृत्ति* with the same of any other Adhyāya. Thus, the view that *प्रवृत्ति* originates from *ब्रह्म* is in conflict with the view that it originates from *प्रवृत्ति* or *स्वभाव* (Adh. V). Therefore also, Adhyāya XV gives a self-sufficient aspect of *योग* (= *कर्मयोग*).

Adhyāya XVI

(1) This Adhyāya is peculiar for its list of virtues (*daivi sampad*) and vices (*cūsurī sampad*). The earlier Adhyāyas have also occasionally mentioned several virtues and vices. Bha. Gī. II. 62-63 gives a chain of vices in which each preceding one is the cause of each succeeding one and the result is the (moral) death of the man (सुखिनामत्पणश्चरति). In Bha. Gī III. 36-43 काम and क्रोध are said to be the hidden enemies—or rather two aspects of the one enemy—of man in his way to progress (विद्येनामेह वैरिणम् v. 37d). It is the काम which becomes क्रोध (III. 37, II. 62d-कामात्क्रोधोऽभिजायते); and the passage advises इन्द्रियनिग्रह. The various pictures of स्थिरप्रह (II), ध्यानयोगिन् (VI), भक्त (XII) and त्रिगुणातीत (XIV) also give certain virtues. In X. 4-6 we find certain attributes some of which are mutually contradictory and all of which are said to be states that happen to the beings through the Lord only, not on account of the actions of the beings themselves. In XIII. 7-11 a list of virtues is given and it is called "ज्ञान" (VII). We have shown that all these result from ज्ञान, and are not means to ज्ञान. These lists contain the virtues and vices of Adhyāya XVI. But the lists in Adhyāya XVI are more complete than any of the earlier ones. So, whatever remarks we make about the lists of Adhyāya XVI will also be applicable to the earlier lists.

(2) A few characteristics of these lists may be pointed out here:—(a) This list (XVI. 1-4) contains most of the well-known five *vrats* or rules of conduct stated in Manu. X. 63 (अहिंसा नृत्यमस्तेयं शौचनिद्रियनिग्रहः । एतं सामाजिकं धर्मं

चातुर्वर्ण्येऽप्रवीन्मनुः ॥) The Bauddhas and the Jainas have adopted these पञ्च महाव्रतसु. The Jainas call them (i) प्राणानिपात-विरमण व्रत, (ii) वृथावादविरमण व्रत, (iii) अश्वादानविरमण व्रत, (iv) मैथुनाविरमण व्रत and (v) परिग्रहविरमण व्रत.— The fact that the verses of the Gītā (XVI. 1-4, X. 4-5 which mention मत्स्यम् and अहिंसा, XIII. 7-10 अहिंसा and शौचम्, XVII. 14-15 शौच and अहिंसा, मत्स्य, आत्मनिग्रह) mention only some of them and these too along with several others, shows in our opinion that the lists of the Gītā are later in time to the list of virtues in the Upanisads. e. g., in Chā. Upa. III. 17. 6, which mentions तपः, दान, आर्जव, अहिंसा and सत्य (Cf. e. g., आर्जव in XIII. 7, XVI. 1, XVII. 14, XVIII. 42). (b) Besides these, the Manusmṛti gives a list of 10 virtues called यमसु, another similar list called नियमसु (Manu. VI. 204). Though some of these यमसु and नियमसु are met with in the virtue-lists of the Gītā, the Gītā does not know their classification into यमसु and नियमसु. So, the Gītā seems to be much earlier than the Manusmṛti.

(3) Prof. Dasgupta who devotes a special section to this ethical doctrine of the Gītā in its relation to Buddhism and other orthodox systems draws the following important conclusions:—(a) The Upanisads occupy themselves almost wholly with (i) mystic meditations and (ii) with the philosophic wisdom of self-knowledge. Yet the ideas of self-control, peace and cessation of desires, endurance and concentration, are referred to in Brhadāranyka (IV. 4. 23), Katha (VI. 11) and Mundaka (III. 2. 2). And though the Upanisads do not emphasize the subject of moral conflict and moral endeavours so much as the nature of truth and reality as Brahman,.... Yet the idea is there, and it seems very probable that the Gītā drew it from the Upanisads (Dasgupta, H. I. P., Vol. II., PP. 494-496)

(b) The ideas which may be regarded as peculiarly Buddhistic are almost entirely absent in the Gītā (*Ibid.*, P. 496). (i) Thus, while in Buddhism ignorance (अविद्या)

is considered as the source of all evil (attachment, desire, greed, anger), the Gītā does not even mention the word (अविद्या) In the Gītā the start is taken directly from attachment and desires, and there is no attempt to trace attachment, etc., to some higher principle The word 'ignorance' (अज्ञान) in the Gītā does not mean any metaphysical principle as in the Śāṅkhya Vedānta or the ultimate starting-point of a causal chain as in Buddhism it simply means 'false knowledge' or 'ignorance' (Ibid P 439) Vide Bha. Gī. V 15 16 XIII 12 XIV 16-17, X 11, XIV. 8 V 16 (i) The Buddhist word तृष्णा (Tanha) is seldom mentioned in the Gītā whereas the Upaniṣadic word काम takes its place as signifying 'desires' (ii) Buddhist Hinayāna ethics and practical discipline are constituted of शील (moral discipline), समाधि (concentration) and प्रज्ञा (wisdom) The Gītā does not enter into any such disciplinary measures and uses the terms समाधि (equal-mindedness in success or failure of one's undertakings) and प्रज्ञा (mind, e. g. धी or बुद्धि) in a different sense. (iv) In Buddhist Hinayāna, the seeker must habitually think of the good effects of शील, the making of gifts, of the nature of death and of the deep nature and qualities of the final extinction of all phenomena, and should practise Brahma-vihāra as the fourfold meditation of मैत्रा, ब्रह्मा, मुदितā and उपेक्षा But the Gītā mentions only त-मशुच्युत्तराव्यापिदुःखरोषानुद्वेगान् (XIII 8B) and only two (मैत्री and कथमा) out of the four precepts of मद्भक्तिर and does not advocate the active performance of friendliness, but only encourages a friendly spirit as a means of discouraging the tendency to do harm to others (Ibid P 511) (v) Mahāvāna ethical works like the शेषिचर्मावतारप्रज्ञिता, etc. treat of the practical difficulties in the path of a saint's career and give practical advice regarding the way in which he may avoid temptations, but the Gītā e. g. Adhyāya XVI is no practical guide-book of moral efforts (Ibid P 501) it only tries to show how one can lead a normal life of caste-duties

and yet be in peace by the Path of Disinterested Action (योग वसंतु कौशलम्) (vi) Prof. Dasgupta says that the virtues of the Gita are generally of a negative character— one should not be angry, hurtful to others, egoistic, etc., while Buddhism teaches positive deeds of friendship, etc. (Ibid, P 511) (vii) Prof. Dasgupta points out that the Gita's idea that gifts are properly made only when they are made to good Brahmins at a holy time or place, is very much more limited and restricted than the Mahayāna idea of making gifts for the good of all, without the slightest restriction of any kind (Ibid, P. 513). Thus, the ethical teaching of the Gita is not borrowed from Buddhism, but from that of the Upanisads.

(4) For a comparison of the Gita ideal of योग 'Disinterested Action' with the ethical ideals of the orthodox Schools of philosophy, vide Prof. Dasgupta, IIP, Vol II PP. 503-504

(5) Vide *Ibid*, PP 504-509 for a comparison of the Gita's ethical ideal with the general standpoint of Hindu Ethics (-Smritis) Prof. Dasgupta says that when we read the Smṛti literature we must carefully distinguish between the specific duties of each caste and each order of life called स्वधर्म or वर्णधर्म and the common duties of all castes called साधारणधर्म (e.g. धैर्य, क्षमा etc, Manu. or अहिंसा, सत्य, etc, as in Manu X 83) He quotes the opinion of S K Maitra that साधारण धर्म are obligatory equally for all individuals, irrespective of their caste-status or individual capacity. This would mean that according to Maitra the साधारणधर्म will have a greater force when they conflict with the वर्णधर्म. Prof. Dasgupta points out that there is hardly any example to support the view of Maitra. The teaching of the Gita for Arjuna though taking अहिंसा as साधारणधर्म makes the battle compulsory because it was a धर्मिक duty and hence in the case of अर्जुन's—conflict the common duties have less force than caste duties. Even in the case of the traditional example of the धर्मगुरु कृष्ण he was rebuked by Rama for transgressing his caste-duties.

But the Gītā does not raise the problem of common duties at all (V de Dasgupta, H I P. Vol II P. 507). The theory of the Gītā is that, the actions done by a sage are no actions, since they do not bind him because he has no attachment to their results. So his actions are non-moral and he is above all idea of morality, while in the case of one who follows the *smṛiti* (स्मृति) some of his actions (निहित) are moral and others (प्रतिषिद्ध) are immoral.

From the Gita's point of view morality becomes subjective because the sage reaches a stage when his actions do not bind him. Sankara, at this stage, asks the sage to renounce actions. "The Gita, however, would not advocate the objective निवृत्ति, or cessation of work. Its whole aim is to effect subjective निवृत्ति, detachment from desires." The Gita does not reject the claim of the sage to renounce all actions, but it prefers a life of disinterested actions (Yoganishta) to that of renunciation.

(6) Prof. Dasgupta seems to say that of all the virtues advocated by the Gita the virtue of sameness (समत्व) is the most important according to the Gītā itself. "The virtue of sameness (समत्व) however, seems to be the great ideal which the Gītā is never tired of emphasizing again and again." Prof. Dasgupta adds that this sameness can be attained in three different stages (1) subjective sameness, (ii) objective sameness, and the final stage of the achievement of this equanimity (प्रथमोदका). Vide his H I P Vol II. PP 511-512.

We also believe that the virtue of sameness is the most important one in the Gita, but instead of taking them as three stages of one virtue, we look upon them as three aspects of sameness, each of which will independently lead to योग "Disinterested Action."

(7) Lastly, Dasgupta notices that यत्, दान and तप are according to the Gita, duties which cannot be ignored at any stage of our spiritual development. He suggests that यत्, दान and तप are as it were equivalent to

साधारणधर्मैः.—But to us the Gītā seems to emphasize यज्ञ, दान and तपस् for two reasons. Firstly, the यज्ञ, दान and तपस् were in full vogue in the days of the Gītā and the Gītā wants them to be performed in the light of its Path of योग 'Disinterested Action' (Vide our Notes on Adhyāya XVII) And, secondly, the Gītā looks upon them as 'purifiers' (पावनानि) In both the cases the Gītā applies to them its own standard of moral conduct (निष्कामकर्मयोग). Cf Bha. Gī. XVIII. 3 with तमेव वेदानुबन्धनन आद्याया विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपनानाशकेन (Br. Upa. IV. 4 23). And these are the reasons why the Gītā would not allow यज्ञादि to be performed by a Sudra. Cf also Bra. Su. III 4. 27 which prescribes यज्ञ, दान and तपस् for a मुमुक्षु.

Having taken this general review of the virtues of the Gītā we shall now explain the verses of this Adhyāya (XVI).

1. (1) Sankara says that Adhyāya XVI gives in detail the three (देवी, आक्षर and राक्षसी) प्रकृतिs of Adhyāya IX.— But though the topics of Adhyāyas IX and XVI may be compared with each other for the purpose of study, it is evident that each Adhyāya follows an independent tradition. 'To resort to a godly or demoniac nature' is different from 'to be created with and to be born with divine or demoniac endowment' (IX. 11-13, XVI, 4-6). Moreover, Adhyāya IX distinguishes between आक्षर and राक्षस natures, while Adhyāya XVI states only one 'endowment' viz., आक्षरीमपस् in place of those two of Adhyāya IX. In our opinion the difference in the lines of thought of these two Adhyāyas proves that the two Adhyāyas are to be taken as two independent योगs " aspects of Disinterested Action " Tilak who devotes a special chapter to the explanation of the mutual connection of the 18 Adhyāyas of the Gītā does not connect this Adhyāya with any other but he only summarizes its contents (Gītā Rahasya, 1st. Gop. Ed.,)

(2) अमयम्— The GIta insists on this virtue. Cf. विष्णु-
 ष्टाभ्युक्तौष—V. 28. In X, 4 मय and अमय are said to be two
 states which man receives from the Lord. This will correspond
 to the statement in Adhyāya XVI that in the world there
 are two kinds of creation of beings—In Br Upa.
 Yajñavalkya tells Janaka that the latter has attained to
 fearlessness—अमयं वै जनक प्राप्नोति (Br Upa IV. 2 4)—Cf
 also एतदमृतममयेतदमृतम्—Oha. Upa. IV. 15 1. Katha Upa
 II 11 describes the state of अमयस्य पारम्, also Katha Upa
 III. 2 says अमयं तिर्यक्ता पारम् Bha GI XVIII. 30 tells us
 that the सात्त्विकी बुद्धि understands what is मृत्युति and निःशुक्ति
 and मय and अमय As आसुरा जना are declared in XVI 7 as
 unable to know मृत्युति and निःशुक्ति, we may conclude that
 देवी सपत्न्य corresponds to सात्त्विकी बुद्धि in GItā XVIII 30.
 'अमयम्' means 'no fear of death'.

(3) सत्त्वसद्बुद्धि—सत्त्व=अ.त.करण Sankara explains it as
 शुद्धभावेन स्ववहारः " our everyday dealing with others carried
 on with sincerity and honesty ".—But सत्त्वसद्बुद्धि may imply
 more than mere ethical purity. It seems to correspond to
 आत्मसद्बुद्धि in Bha GI. V 11—सद्बुद्धिं लक्ष्मणसद्बुद्धये and VI. 12
 बुद्ध्याचोगमात्तन्विशुद्धये. Cf. भावसद्बुद्धि in GItā XVIII. 16.

(4) ज्ञानयोगश्चरिषति—Sankara explains ज्ञान as 'mere study'
 'शास्त्रतः आचार्यनश्चात्म्यादिपदार्थानामवगम and योग as 'अवगताना-
 त्स्विन्द्रियासुपसहारणैकाग्रतया स्वात्मसत्त्वेयतापादनम् ' i. e. योग is the
 exact understanding of what one has studied about the
 principles, आत्मन् etc—But it is undoubtedly better to
 adopt the GIta's own explanation of ज्ञानयोग given in
 ज्ञानयोगेन सत्त्वानाम्— Bha GI III 3 Thus, ज्ञानयोग means the
 the Path of Disinterested Action through the knowledge,
 stated in Bha GI. II. 11-38. It is the purpose of this
 Adhyaya to explain योग (=Disinterested Action) through
 देवीसपत्न्य and to contrast it with an extreme form of Vedic
 Ritualism (आसुरीसपत्न्य) 'ज्ञानयोगश्चरिषति' would mean 'a deter-
 mination to follow ज्ञानयोग' which means doing all duties

(प्रवृत्ति) 'without an expectation of their rewards (cf. v. 7).
Tilak also explains ज्ञानयोग in the sense we have suggested.

(5) दान, यज्ञ, तपः and स्वाध्याय—The Gītā here notes the general religious deeds prevalent in its days. The Gītā defines these in its own peculiar form (Bha. Gī. XVII. 11, 17, 20) and uses them as characteristics of its योग or Disinterested Action. Vide Note 7 in our Introduction to this Adhyāya

(6) दम.—शान्तिः— Cf. Br. Upa. IV. 4. 23—तस्माद्देवविच्छान्तो दान्त उपरोत्सिद्धिः समाहितो भूत्वात्मन्वेवात्मानं पश्यति । The Gītā, here also, borrows ideas from the Upanisads for its own purpose.

(7) आज्ञवम्—This virtue is emphasized by the Gītā in four places, XIII. 7, XVI. 1, XVII. 14 and XVIII. 42. It is also mentioned in Chā. Upa. III. 17. 4 (यत्तपोदानमाज्ञवमाहिस). Perhaps Sankara's explanation of सत्त्वसंशुद्धि applies more properly to आज्ञवम् 'straight' forwardness in our everyday dealings'. Vide notes on XVII. 14.

2. (1) अहिंसा and सत्यम्. Two out of the 5 साधारणधर्मः. Vide Note 2 in the Introduction to this Adhyāya. शौच in v. 3 is also one of them. Prof. Dasgupta has pointed out that these virtues were not to be practised in their absolute form, but they had certain exceptions. Particularly, if the caste-duties clashed with these common duties, the former superceded the latter. Thus Arjuna as a Ksatriya, was asked to fight, even though अहिंसा was accepted as a common duty for all the four castes (Vide Dasgupta, H. I. P., Vol. II, P. 507). Dasgupta seems to believe that the other special duties of the castes are such as would never come into conflict with the general caste-duties (Ibid., Vol. II, P. 514). Tilak also discusses these exceptions to the general duties and mentions the असत्य वचन ('telling a lie') of युधिष्ठिर as an exception to the rule of general duties (Gītārahasya 1st Guj. Ed., P. 36-37). It must be also stated that i

Four own days Mahatma Gandhi is, in his own words, making an experiment to put into practical dealings the rules of non-injury and truthfulness without any exceptions whatsoever.

About अहिंसा, we may note that the principle of अहिंसा as a general duty was accepted at a very early period in our civilization. And among the exceptions to it the first to be recognized seems to us to be that of the हिंसा in a sacrifice. Thus we read, अहिंसन्सर्वभूतान्यन्यत्र दार्षेभ्यः (Chā. Upa. VIII. 15. 1). The right of self-defence was also recognized and recorded in the धर्मशास्त्र, which say that no sin is committed in killing an ātāfāyīn even as soon as one sees him coming in his front (Manusmṛiti). It was therefore easy to recognize an exception to हिंसा when a Ksatriya had to do his duties. Manu even asks a Brahmana and a Vaiśya to take up weapons when there is a national calamity in the form of a confusion of the वर्णान्निमेषर्षे (Manu VIII. 348-351).

About the असत्यकथन of युधिष्ठिर, we may notice that Prof. Dasgupta explains the general conduct of अर्जुन and युधिष्ठिर according to two different rules of conduct prevailing in the days of the Mahābhārata. As regards Arjuna, he followed the योग-rule (the rule of Disinterested Action). But युधिष्ठिर held the view that a प्रायश्चित्त was necessary for the slaughter involved in the war which he won and so he performed that प्रायश्चित्त. We may add that he is described to have suffered the punishment for his असत्यकथन also. So, for him fighting and telling a lie were not exceptions to the rule nor were they sanctioned by the Rule of Yoga. Thus, he believed in the rule of अहिंसा and सत्य as applicable to our daily dealings in an unlimited sense.

For the संन्यासिन् there were no exceptions to अहिंसा and सत्य (Manu, VI. 46-48, 60, 75). "Father ! Forgive

Śankara explains it, as *निश्चयमल्पवः*. According to v. 7 the people with *आसुरीसपत्* are those who do not know the *प्रवृत्ति* and the *निवृत्ति*. In v. 15, it is stated that the people who believe that they (are to) perform a sacrifice, are bewildered by their *अज्ञान*.

5 (1) *मोक्षाय* and *निवन्धाय*. This also indicates that the followers of the Disinterested Action and those of the extreme type of Interested Action (of the Vedic Ritualism) are meant here by *देवीसपत्* and *आसुरीसपत्*.

(2) *मा शुचः*:-The suggestion of अज्ञेन being sorry on hearing the two kinds of 'endowments' and the fact of the Lord telling him that he was born with the divine 'endowment,' may be interpreted to mean that the doctrine of a kind of Predestination is stated in these verses.

6. (1) *द्वौ मृतसर्गो लोकेऽसिन्*-Deussen translates *सपत्* as fate or destiny and *सर्गो* as two creations of beings. Tilak also explains *सर्गो* as *सृष्टि*. Bhandarkar interprets *द्वौ मृतसर्गो* as two classes of created beings, though he explains *सपत्* as possessions or endowments. We have already suggested above (in our interpretation of *मा शुच* in v. 5, etc.) that in these verses we have an indication of a belief in some kind of Pre-destination. In v. 19 the Lord is stated to be throwing the *आसुरः* eternally into the hell. In Note 6 on Gitā IX. 12-13 (Vide P 375) we have already noticed the fact that unlike the *आसुरः* mentioned in *Adh. IX*, this *Adhyāya (XVI)* speaks of *आसुरः* who are created as such. So the statement in v. 21-23 that people who avoid the three doors of darkness, *मय*, *काम*, *क्रोध* and *मोह*, attain to *Moksa*, would also be speaking of persons not having freedom of choice but allowed to avoid these vices by being created with *देवीसपत्*. Here we have a theory like that of Predestination.

(2) Śankara quotes *दद्याद्वा प्राजापत्या देवाभ्यामुपराथ* (*Br. Upan. I. 3. 1*) It is well-known that in the *Br. Upan.* there

In our opinion men of divine creation are those who know the exact nature of प्रवृत्ति and निवृत्ति. The exact nature of प्रवृत्ति means an action or a thought fostered by a desire for its result and the real nature of निवृत्ति is not only the स-वास of a sage, but also an activity which is done without a desire for its result (Cf XVIII. 30). It is through the सात्त्विकी बुद्धि that one can know the nature of प्रवृत्ति and निवृत्ति. Cf कर्मण्यकर्म यः पश्येद कर्मणि च कर्म य । न बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्ता कृतकर्मकृत् ॥ (Bṛa GI IX 18). Thus, प्रवृत्ति is a सकामकर्म and निवृत्ति is a निष्कामकर्म. The आशुरा जना are described here as doing all their deeds with a desire for their rewards.

Tilak explains प्रवृत्ति and निवृत्ति in the same way as that of Sankara So, also Deussen. Garbe—The men of demoniac kind understand neither to do the right nor to avoid the wrong (Dje Bhagavadgita-P. 151).

8 (1) In v 8-18 the beliefs of the आशुरा जना. are given. In our opinion these people are none else but an extreme type of the Vedic Ritualists or the कर्मजाण्डिन्, followers of षष्ठीधर्म and वेदवादिनः (II 42, IX, 21). This verse (8) gives the philosophical part of the belief of these Ritualists. It gives their view of the world (जगत्) and its origin.

(2) असत्यम्—This cannot mean मिथ्या as in Sankara's Vedanta System. ' There is no truthfulness in this world. ' Sankara explains it thus (यथा वयमनुत्प्रायासपेद जगत्सर्वमसत्यम्) and his explanation would be correct if we take असत्य in contrast with सत्य in v 2a. But here the point at issue is about the जगत् being असत्य, i. e. the जगत् being not सत्य in a metaphysical sense. This expression ' असत्य ' in this sense should be contrasted with सत्य in the following Srutis, यथा सौम्यैकेन सृष्टिपण्डेन सर्वं सृ मय विज्ञानं स्यादाचारमण विकारो नामधेय सृष्टिकेतयेव सत्यम् । ८ ॥ यथा सोम्यैकेन होहमणिना सर्वं होहमय विज्ञानं स्यादाचारमण । विकारो नामधेय सोहमित्येव सत्यम् ॥ ५ ॥ यथा सोम्यैकेन नखनिष्कृतनन सर्वं कार्णायम विज्ञानं स्यादाचारमण विकारो नामधेय कृष्णायमित्येव सत्यमेव २ सोम्य स आदेशो भवतीति ॥ ६ ॥ (Chā Upa.

(and अयम्) is being described Sankara takes the view of the चार्वाक as the topic of these verses and hence gives his explanation of प्रतिष्ठा as पदधिमरूपा प्रतिष्ठा

(4) अनाथरम्—Towards the end of the Rgvedic period there arose a belief and a theory that the one Being had been described in the form of the various Vedic deities. But this extreme type of Vedic Ritualists held that behind the deities there was no such unifying principle. They seem to have taken the deities as so many ultimate principles, by offering sacrifices to whom a sacrificer would obtain his desired objects.

(5) अपरस्परसभूतम्—One type of Ritualists held that people and यज्ञः were created simultaneously by प्रजापति, and the जगत् owed its origin to the mutual dependence of देवः and यजमानः. Cf. देवान् भावयतानेन ते देवा भावयन्तु यः । परस्पर भावयत श्रेयः परमवाप्सवः ॥ Some extreme type of Ritualists denied this theory. They believed that the gods had desires and the यजमानः had also desires and these desires were the one, single origin of the जगत् (हेतु means 'cause' e. g. in कार्यकारणकृतौ हेतुः प्रकृतिहेतुः । पुरुषः सुखदुःखानां मोक्षार्थे हेतुश्चरते ॥ (XIII 20) This was a peculiar interpretation of the relation that subsisted between the देवताः and the sacrificers in the days of the Rgveda. The religion of the Rgveda is some-times called the give-and-take religion, because of the peculiarly optimistic tone of its prayers. This is the sense of ' किम यत्, कामहेतुकम्, ' ' What else ? Its cause consists in the desires of the gods and sacrificers '.

Sankara takes अपरस्परसभूतम् as born of the mutual union of woman and man when they unite under the influence of passion. He explains कामहेतुकम् by saying, ' Only the lust of the people is the cause of the world ' Both these interpretations (of अपरस्परसभूतम् and कामहेतुकम्) are inconsistent with the context because these people are

described as believers in यज्ञ, दान, etc. (v. 16), i. e. in the Vedic (Kāmya) Sacrifices and gifts. They are not चार्वाकः. So, Śāṅkara does not seem to be correct in his conclusion, i. e., लोकायतिकदृष्टिरिदम् ।

(6) (a) We have already discussed Śāṅkara's view that this verse describes the लोकायतिकाः.

(b) Barnett—This curious passage is a description, no doubt grossly exaggerated, of the Hindu sceptics (चार्वाकः or लोकायतः), who are mixed up, doubtless unfairly, with carnal sinners and persecutors of the faithful.

This opinion of Barnett is based upon a wrong interpretation (i. e. upon Sankara's interpretation) of असत्यम्, अपरस्परसंभूतम् and कामहेतुकम् and upon a similar interpretation of अप्रतिष्ठम् and अनोषम्. On the latter two words he bases his view that in these verses the चार्वाकः is described and on the ground of the former three he argues that the picture of the चार्वाकः is exaggerated here. Barnett does not seem to consider the context of this verse found in v. 9-16.

(c) Some scholars hold that these verses refer to the views of the बौद्धः and the जैनः. But this is wrong because (1) the जगत् is said to be कामहेतुक and not यादृच्छिक or स्वभावज्ञ as the Bauddhas or the Jainas would say, (2) in v. 12 these people (=the extreme type of Ritualists) are described as आशापाशवैः बद्धाः while the Bauddhas put an end to all आशाः, by telling that everything was क्षणिक and (3) 'दक्षे' 'दारवामि' (v. 15) cannot be attributed to Buddhism or Jainism.

(d) Prof. Dasgupta...the Gītā sometimes denounces certain types of conduct in very strong terms. Thus, in the sixteenth chapter, it is said that people who hold a false philosophy and think that the world is false and, without any basis, deny the existence of God and hold that there is no other deeper cause of the origin of life than mere self-attraction and sex-union, destroy themselves by 'their

foolishness and indulgence in all kinds of cruel deeds, and would by their mischievous actions turn the world to the path of ruin.....(H. I. P. Vol. II, P. 509).— Dasgupta does not say that these verses describe the चार्वाक. He holds that the देवीसंपद् and the आसुरीसंपद् deal with respectively the common virtues (साधारणधर्म) and common vices (साधारणअधर्म) of people.

In our opinion v. 8 is to be interpreted in a different way from that of Dasgupta and the आसुरीसंपद् means an extreme type of Ritualists who believed in actions of self-interest while under देवीसंपद् the author describes the followers of योग who perform Disinterested Actions.

(e) Garbe—"Here are described as people of demoniac kind those who deny that the world has originated in a regular evolution i. e., those who do not believe in the cosmology of the Sāṃkhya-ycga"—So, according to Garbe अवरसम्भूत is a denial of the संह्य theory of a regular evolution of certain principles, one from the other i. e., each succeeding one from each preceding one. But this cannot be the meaning of परस्परसंभूत, which rather means "mutually-born." He takes काम in कामहेतुक as lust (verlangen).—Garbe notes that Böhtlingk reads अर्द्धपरासंभूतम् and translates it as not sprung up in the definite succession of a series, owing its origin solely and only to arbitrariness." So, Böhtlingk seems to take the world as supposed to be यादृच्छिक by these people (चार्वाक ?).—Garbe also notices that S. L. Gokhale suggested to him that the verse criticises, not the view of the चार्वाक, but a particular conception of the Vedānta. According to him कामहेतुकम् refers to the Vedānta doctrine that the Brahman desired to have progeny (सोऽकामयत् बहुःस्वां प्रजादेवेति (Tat. Upa II. 8 1). This view of Mr. Gokhale does not seem to be consistent with असत्यम्, अप्रतिष्ठम् and अनीश्वरम्.

(f) Rudolph Otto—"They maintain {false' doctrines,

such as that) the world is without reality, without a super-mundane support, without a divine Lord, without law-governed sequence; nothing whatever occurs except in so far as lust produces it." He follows his Guru Garbe in his annotation on अपरस्परसमूतम्—"That the world in its evolution from Nature is produced by such combination of one thing with another is the Sankhya view." (The Original Gītā, P 104) He classifies this "interpolated Treatise [XVI-XVIII 57 (A)]" as "A Naive Religio-Moralistic Dualism"

(g) Deussen takes अपरस्परसमूतम् as 'not sprung up through a regulated origin' and कामहेतुवत् as 'having for its cause nothing else than sex-lust.'

(h) Tilak holds that this passage describes the चार्वाक who denies वेदान्त and सांख्य doctrines. So, according to him असत्यम् (without the imperishable true one, i. e. the imperishable ब्रह्मन् which is also the प्रतिष्ठा of the जगत्), अप्रतिष्ठम् and अनाश्वरम् (without the Lord who is adored in the शक्ति schools) deny the वेदान्त doctrine, and अपरस्परसमूतम् means 'one which is not produced by the mutual co-operation of सत्त्वं, रजस्, and तमस्' and denies the सार्वत्रिक view. He interprets हेतु in कामहेतुवत् as 'aim' or "goal" (not as cause— Cf कार्यकारणकत्वहेतु हेतु प्रकृतिरूपत्वे.) and translates 'कामहेतुक' as 'one whose sole usefulness lies in the enjoyment of objects of sense (काम-lust)'. He refutes several interpretations of अपरस्परसमूतम्, one of which derived the compound from अपर (-one) and पर (-another). He says that the sense of अपरस्परसमूतम् adopted by him is given in the भाष्य of मध्व who illustrates परस्परसमव by referring to अनाद्वैत भूतानि etc in III 14—In our opinion only the समव of the जगत् takes place by रजस् being predominant and सत्त्वं and तमस् being subsidiary. When सत्त्वं is predominant and रजस् and तमस् subsidiary, the continuation (स्थिति) of the world may take place, and when तमस् is predominant and सत्त्वं and रजस् subsidiary, the dissolu-

tion (Vide Sāmkhyakārikā 12—अन्योऽन्याभिभवाश्रयननमिधुनवृत्तयश्च युगाः (Vide also Kārikā 25). Perhaps there is no special Kārikā about these two states. But it is clear that here we are concerned only with the स्रव (origin) of the world and the same effect cannot be the result of each युग by turn becoming predominant over the other two. Even when the eleven senses and तन्मात्राणि are created from the सार्विक अहङ्कार, and साम्य अहङ्कार, we do not find राजस अहङ्कार as performing a function of its own. Moreover, how could the चार्वाक be described as giving gifts (दास्थानि) and performing sacrifices even without the proper vidhi being observed?

(7) According to C. V. Vaidya Bha. Gl. XVI 8-18 describes the atheism taught by Bṛhaspati to the Asuras.

(8) Hill seems to take the view in these verses as that of the चार्वाक. He translates अपरस्परसंभूत as 'born of mutual union' and कामदेवकम् as 'caused by lust.' So he follows Śānkara.

Conclusion: The चार्वाक are not described as performing the sacrifices, giving the donation, etc, even for the sake of pomp. Here those who perform these acts for the rewards which they promise, are described. So, we take them as a type of the Vedic Ritualists. And in v. 8 these Vedic Ritualists seem to us to deny what was taught about the यज्ञ in the Gītā's योग (=कर्मयोग, viz., their disinterested performance) and also to deny what was accepted by other moderate type of Ritualists. It is likely that the Ritualists were by the time of the Gītā framing their philosophical doctrines.

9 (1) इष्टि—a philosophical view.

(2) नष्टात्मानः and अल्पबुद्धयः—Simply because they always fostered desires for rewards. Cf. बुद्धिनाशात्मनश्चरति—II. 63.

(3) उग्रकर्माणः—Doing sacrifices which were terrible, though promising rewards in future lives. Śānkara—'involving slaughter of animals.'

10 (1) काममाश्रित्य दुष्पूरम्—Cf. कामरपाप्तिः in Katha. Upa. II. 11 quoted above in Notes on अमतिष्ठम् in v. 6.

(2) प्रवर्तन्ते—perform various sacrifices and other actions.

(3) अशुचिप्रज्ञा—Their vows are not pure. 'व्रत' is a Vedic word. It means 'rule or vow.'

11 (1) विन्तामुपाश्रिताः—The चार्वाकs never had any चिन्ता, but that of enjoying the objects of sense, even by incurring a debt.

(2) प्रलय=मरण.

12 (1) आशापाशग्रतैर्वद्धा—This cannot be applicable to the बौद्धs and the चार्वाकs.

(2) अन्यायेन अवैतन्वदान्—This will be natural with a believer in the Ritualism.

13. This verse records the optimistic spirit of the Vedic hymns.

15 वक्षे, वारवामि, cannot be applied to Buddhism and Jainism.

16 Too many desires and attachments lead man to hell.

17 (1) नामयज्ञे—These यज्ञs will not give their proper results according to the author of the Gītā and therefore they are नामयज्ञs, just like नामब्राह्मणs of the Manusmriti.

There are many reasons why these Ritualists may not get the result of their sacrifices. The main reason, stated here, is that they perform the sacrifices with a desire for the results, and for the sake of pomp.

(2) अविधिपूर्वकम्—According to the Gītā the proper view of performing a sacrifice is to perform it as a duty and without aiming at its result. Cf. XVIII. 6, also XVII. 11 and XVII. 12 which mentions the राजस यज्ञ (अभिषेधाय तु फले दम्भायंमपि चैव यत्-). Cf. Bh. G. IX. 33 देवैर्यज्ञैर्ब्रह्मतामसा यजन्ते मद्भयान्विताः । तेऽपि मामेव कौन्तेय यमन्त्यविधिपूर्वकम् ॥ Vide our Notes on it.

Sankara-विहितोद्गीतकर्मव्यतारोद्गीतः=(यज्ञैः).

18 मामात्मपरदेहेषु प्रतिदम्नोऽभ्यस्यत्वाः—We suggest that this refers to God present within a man as a साक्षिन् and a भोक्तृ of the deeds or sacrifices performed by a man and dedicated to him.

Cf उपद्रष्टा चानुमन्ता न्व भर्ता भोक्ता महेश्वर ।
 परमात्मैति चाप्युक्ती देहेऽस्मिन्पुनश्च परः ॥ (XIII. 22)

Here 'देहेऽस्मिन्' corresponds to आत्मपरदेहेषु in the verse in question.

Saṅkara also take this as referring to the Lord who is the witness of the thoughts and actions of the man (तदुद्दिक्कर्मसाधिगूत माम्). We must add that the Lord is a साक्षिन् but at the same time He enjoys the actions of the soul if they are dedicated to Him.

19 अजस्रं शिवामि This does not mean the doctrine of 'a compulsory eternal hell for some souls' because the Gītā does say that one who tries to achieve his own Beatitude, being free from these vices, attains to it.

21 This is in brief the ethical teaching of the Gītā. Dasgupta contrasts this teaching with the Buddhist idea of अट्टगसील and दसकुसलकम्म "According to Buddhism the chief vices are covetousness, ignorance and hatred. The Gītā bases its ethics mainly on the necessity of getting rid of attachment and desires from which proceeds greed and frustration of which produces anger." The Gītā again and again mentions काम and क्रोध (II 62-63, III. 37, XVI. 18 and 21, XVIII 53).

22 (1) तमोद्धारैः-Saṅkara-नरकस्य द्वाशानि ते Cf नरकस्य द्वाशानि n v. 21.

(2) श्रेय and प्रेय in the Kaṭva Upaniṣad Vide Notes on Gītā III. 11.

23. (1) कामकारत-Saṅkara कामप्रयुक्त-Cf कामकारतः कामकारेण विके--Bra. Su III. 4 15 (Vide our Interpretation) 'कामकारतः' means 'doing actions at his choice.' This expression is the reverse of "शास्त्रविधि" "doing actions in the way prescribed by the Scripture"; So, 'कामकारतः' would mean 'doing actions in the way he likes.'

(2) Now, as the attainment of सिद्धि, सुख and परा गति is mentioned in the latter half of this verse if one follows

the way of doing actions prescribed by the Śāstra, the शास्त्रविधि would be—"the way of doing actions disinterestedly" and therefore 'कामकारतः' will mean "the way of doing actions with a desire for the results."

(3) This will mean that the शास्त्र here is the गीता-शास्त्र itself, because it is in the Gītā that one is asked to do his duties disinterestedly and is promised सिद्धि and परागति, e. g. in असतो अचरन्कर्म परमाप्नोति पुरुषः (III. 19), कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः (III. 20).

Śankara takes 'शास्त्र' as a धर्मशास्त्र which gives the knowledge of what should be done and what should be avoided (विधिप्रतिषेधाख्यम्); thus, according to him, 'शास्त्र' refers to a work like the Manusmṛiti. But this interpretation is not consistent with the criticism of the आशुत-जनाः as those who do their duties with a desire for their results. The Manusmṛiti prescribes the वर्णाश्रम कर्मन्ः but it is the Gītā which lays down that these कर्मन्ः and all other कर्मन् must be done disinterestedly. (This is the सार्वत्रिक कर्मन्—XVIII 23). The Gītā itself is called शास्त्र in XV. 20 (and XVII. 5 also).

24 (1) वार्ताकार्यव्यवस्थिति—According to Śankara this refers to what one is asked to do, and 'what one is prohibited from doing' in the Smṛtis. But according to the context, it should mean that one should do his duties disinterestedly and that one should do no action with a desire for its result.

(2) शास्त्रविधान will refer to the rules in Bha. Gī. XVII. 11, 17, 20. We shall also show in our Notes on Adh. XVII that 'शास्त्र' in XVI. 23-24 refer to the Gītā itself.

(3) Dr. Belvalkar thinks that v. 23-24 refer to the वर्णाश्रम कर्मन्ः as prescribed and prohibited in the Smṛti-Śāstra (Basu Mallik Lectures, P. 139). He holds that the Gītā, on this point, was orthodox while Buddhism threw away the rules of caste duties.—His view is that of Śāṅkara.

(4) Tilak connects कार्वाकार्यंस्वरियति with the immediate question of Arjuna, viz., whether he should fight or not, i. e., with the question of the conflict between Arjuna's duty as a क्षत्रिय and his duty towards his relatives. Thus, he would take कार्य as the fight and अकार्य as the संन्यास which Arjuna was inclined to assume.—But this meaning though perhaps consistent with the purpose of the Gītā as a whole is not consistent with the context of Adhyāya XVI where the performance of actions with a desire for their rewards is described as आसुर and is therefore 'अकार्य'.—Tilak and we however interpret the word शास्त्र as referring to the Gītā itself (Vide Gītā Rahasya 1st Guj. Ed., PP. 48-50 and P. 828).

(5) Deussen takes Sāstra as the Law Book.

(6) Rudolph Otto also takes शास्त्र as the धर्मशास्त्र. He also notices that in Gītā XV. 20 the Gītā is itself called शास्त्र.

(7) Hill takes शास्त्र as the Veda and the Dharma Śāstra. He translates कामकारतः as 'one who lives under the influence of desire'

We may point out that the Manusmṛiti holds that अकामस्य क्रिया कर्त्विद् दृश्यते नेह कर्त्विद् (Manu. II. 2-4) and favours कामकार 'doing things for one's own desires.' So, the Gītā (XVI 23-24) refers to itself as शास्त्र and to its own विधि of doing things disinterestedly.



Adhyāya XVII

Scholars have believed that in Adhyāyas XIV, XVI, XVII and XVIII the chief aim is to explain the सत्य theory of the three गुण of प्रकृति. Even Tilak holds this view. We have suggested (Vide our Introduction to Adhyāya XIV) that these Adhyāyas use the view called गुणसत्त्वान, distinction between the the three गुण, which in the days of the Gītā was a part of the Aupaniśada schools, as a means for its own ethical standard, viz., the योग 'Disinterested Action' In the same Introduction we have also pointed out that, as Rudolph Otto says, Adhyāya XIV asks a man to rise above the three गुण including even the स्वगुण, while in Adhyāyas XVII and XVIII the स्वगुण itself is the ideal (of निष्कामकर्मयोग).

1 (1) It is clear that this Adhyāya is connected with the preceding Adhyāya rather more closely than it is usually the case in the Gītā. But, yet this Adhyāya has its own aspect of योग (= Disinterested Action) to teach, as we shall see in the sequel

(2) शास्त्र-Śankara and most of the modern scholars take शास्त्र as प्रतिश्रुतिशास्त्र and विधि as the injunction (बोधना). But our interpretation of XVI. 23 shows that विधि here refers to the rule that actions should be done without a desire for their reward. The classification of ब्रह्म, दान and तपस given in v 11-22 and also the explanation of ' ओं तसम् ' in v 23-27 will make it clear that the विधि in शास्त्रविधि is the special injunction of the Gītā and that it is considered here in addition to the injunction of the Vedas and the Smṛitis; and as it is the main

basis of the whole discussion, 'शास्त्र' in v. 1 should mean the गीताशास्त्र only. The answer, to the question in v. 1 is also given in verses 11 and those that follow it.

Tilak does not seem to explain the words शास्त्र and शास्त्रविधि in this verse as referring to the निष्कामकर्मयोग.

(3) Śankara takes the verse as referring to the common illiterate people who have no knowledge of the विधि 'the rules of ritualism laid down in the श्रुति and the स्मृति' but who go on doing the ceremonies by believing in the practice of the old (वृद्धव्यवहारदर्शनादेव यद्व्यापततवा)—But this meaning of शास्त्रविधिसमुत्सृज्य will not be applicable to this Adb,āya at all; because v. 11 mentions those who do observe the विधि of the श्रुति and स्मृति and add to it the विधि of the गीता. V. 12 mentions those who do observe the विधि of श्रुति and स्मृति but do not add to it the विधि of the गीता, while v. 13 speaks of those who observe neither of the two विधिस.

As a rule the गीता would be sympathetic towards those who follow the वृद्धव्यवहार. Cf अदावन्तः in Bha. Gī. III. 31 which refers to those who practice कर्मयोग only through belief; and श्रुत्याऽन्वेषेण उपासते in Bha Gī XIII. 25 which speaks of those who meditate on the Lord, being guided by what they are told by others. But this is not the point at issue in the present verse.

(4) Dr Bhandarkar takes शास्त्र in Adh. XVI and XVII as referring to the sacred precepts (in the श्रुति and स्मृति)—But in that case even v. 13 will not be the proper answer to that question, not to speak of v 11 and 12.

2 (1) स्वभावज्ञा-Śankara-ज-मान्तरङ्गो भवति निरवकाशो मण-
दालेऽभिस्वरुः स्वभाव उच्यते ततो ज्ञाना स्वभावज्ञा-Śankara seems to
take स्वभाव as the nature of the individual. But the Gītā
seems to emphasize the fact that भवति is to be traced
to the cosmic principle called स्वभाव or प्रकृति. The purpose
of tracing भवति to स्वभाव is to 'teach the गीता's ideal of
योग (=कर्मयोग) under the स्वभाव

(2) Śankara and others including Tilak interpret v. 2-4 as an answer to v. 1. But in our opinion v. 2-4 are only an introduction. The answer proper is given in v. 6, 11, etc.

3 (1) सत्त्वानुरूपा—The meaning which Sankara gives to 'स्वभावजा' in v. 2b is really the sense of सत्त्वानुरूपा "in accordance with the अन्तःकरण or mind of the man." Sankara-विशिष्टसंस्कारोपेतान्तःकरणानुरूपा

(2) V. 3B. 'The soul consists of its faith and belief. A soul is what its belief is?' Śankara explains अद्वयत्व as अद्वयत्व and पुरुष as संसारी जीव, in order that his doctrine of the identity of the soul with Brahman be preserved here—But v. 3B is written in spite of the Gītā's belief in some kind of identity of जीव and ब्रह्मन् Psychologically, v. 3B notes an important fact

4 (1) This verse explains the meaning of v 3B. When we call a man सत्त्विक, राजस and तामस, we describe his mind (सत्त्व-3a) and his deity also.

(2) प्रेतान् and मृतयमान् Vide Notes on Bha. Gī. IX 25. 'प्रेतान्' perhaps refers to some kind of superstitious belief of the people.

६-6 (1) अशास्त्रविहितं धोर तपः—'तपः' was regarded to be one of the chief साधन for मोक्ष The Chāndogya Upa (V. 10) and Br Upa. (VI 2. 16) mention it as a means to the goal of the देवयान and विद्वयान respectively.

'शास्त्र' here also seems to us to refer to the Gīta The Gīta says that 'तपः' should be practised "without a desire for its rewards" (Cf. Bha. Gī XVII 17, 18 and 19). So. v. 5 explains 'अशास्त्रविहितं' by कामतपसादिभिः. Moreover, the Scripture on धर्म does lay down several forms of धोर penances. The Gītā does not approve of these धोर penances. Cf. V. 19 V. 6 explains धोर. Thus, धोरतपः may be शास्त्रविहित and yet it is objectionable to the Gītā.

XIII. 22 prove that the साक्षिन् in the body is not merely an onlooker as in Śve. Upa (अनन्ध्रमन्योऽमिवाकरोति).

Instead of interpreting the Gītā. (e. g. भोक्तु in XIII. 22, माम् in XVII. 6) in the light of the other theory about साक्षिन् in our Scriptures, it is better to take the text in its literal sense. Śankara has to change the sense of भूतग्राम (वरुणसमुदाय) and that of कर्षयन्तः (मदनुशासनाकरणेषु मत्कर्षणम्) in order to stick to his theory that the साक्षिन् is always an on-looker.

Rajwade make fun of the author of the Gītā on the ground of माम् etc.

Ramannja explains माम् as सर्वशुभं जीवम्.

Hill takes भूतग्राम as "the whole of that part of the individual soul which is composed of प्रकृति" (?) and माम् as that part of the individual soul which is the ātman. Thus, he partly follows Śankara in the interpretation of भूतग्राम and takes माम् as the जीव i. e. he follows Rāmānuja in his interpretation of माम्. His suggestion to take भूतग्राम as "the whole composed of प्रकृति" is not in harmony with the fact that the भूतग्राम is here stated to reside in the body, so that the body (शरीर) and भूतग्राम are distinguished from each other.

Tilak takes भूतग्राम as पञ्चमहाभूतादिकमुदाय and does not explain मां वैशान्तःशरीरस्थम्.

Garbe-भूतग्राम=the collection of the elements which compose the body. He explains मां वैशान्तःशरीरस्थं कर्षयन्तः as "Those who mistreat (trouble) the body and the soul through ascetic self-mortification" (P. 155). So also Rudolph Otto and Deussen. All these scholars seem to follow Dr. Bhandarkar who translates the phrase as "cause attenuation of the elements composing the body and of the Bhagavat who dwells in it." (P. 25).

(5) Rudolph Otto proposes to place v. 5-6 after v. 19. But this will deprive v. 17-19 of their harmony with v. 11-13 and 20-22.

7 (1) Though Sankara and other Ācāryas point out the utility of the mention of the nature of the diet in this Adhyāya, scholars generally look upon the यज्ञ, तपः and दान as the proper subject and, though not taking v. 7-10 as an interpolation, they are some times surprised at the mention of आहार here.

Hill draws attention to the importance of the nature of the food as emphasized in Oṣa. Upā. VII. 26. 2, viz, आहारशुद्धौ सत्त्वशुद्धिः. सत्त्वशुद्धौ ध्रुवा स्मृतिः. स्मृतिलम्भे सर्वग्रन्थानां विप्रमोक्षः. We suggest that it is because of this very fact of the connection of the purity of food with the purity of सत्त्व or mind, that the topic of the diet is discussed here, even though it does not directly refer to the योग (निष्कामकर्मयोग), as do the descriptions of यज्ञ, तपः, दान and the ब्रह्मण-निर्देशः. In सत्त्वानुरूपं सर्वस्य श्रद्धा (v. 6) the importance of सत्त्व or the inner mind is stated and in v. 8-10 the आहार on which the nature of the mind (सत्त्व) depends is mentioned. आहार is three-fold and so सत्त्व is also three-fold and consequently the श्रद्धा is three-fold. And the three-foldness of the श्रद्धा manifests itself in (1) the nature of the deity one worships and (2) in the manner of the performance of यज्ञ, तपः and दान.

8 सत्त्व-strength-वर्ध also.

9 अत्युत्तम-Sankara-अतिशुद्धः कर्त्वादिषु सर्वत्र योजय.

10 (1) वातयामम्-Hill-"cooked three hours ago"-But the number of याम is not stated here; so it can mean "cooked some यामs ago."

(2) पशुष्विदम् may mean cooked one day or some days ago.

11 Vide our Introduction (Note P. 564) to Adhyāya XIV. Da-gupta says that in the Gṛha यज्ञ, दान and तपः are साधारणधर्मसः of the three castes. We have suggested that they are described as means to मोक्ष and hence the शक्ति believes them to be purifiers (पावनगणि) and recommends them in that capacity. They are, however, partic

mentioned here (v. 11-22) in order to illustrate the विविधा यज्ञा and at the same time to advise the people who already performed them as pious deeds of religious merit to do so from the Gītā's standpoint of योग "Disinterested Action."

11-13 (1) Vide Note 3 on v. 1 for the distinction between the three kinds of sacrifices. It will be clear from this distinction of यज्ञः, तपयज्ञः, and दानः that the Gītā does not aim at teaching the doctrine of गुणसंख्यान (which was an Aupanisada doctrine) but it wants to say that the three main practices of the religion, prevailing in its days, should be modified in the light of its central teaching of योग 'Disinterested Action.'

(2) विधिदृष्टः and विधिहीनम् in v. 13 refer to the prescription and procedure of यज्ञः, etc. stated in the स्मृति and सृष्टि.

(3) समाधाय having fixed one's mind i.e., having no desire for the result, by thinking that "the यज्ञ is a duty."

(4) यद्यप्येव एति-This is an explanation of अफलाकांक्षिभिः. It should be noted that here (in Adh. XVII. 11) the यज्ञ is not the one recommended in Br. Upan. IV. 4. 22 for getting the knowledge of Brahman (यद्येन..... विविदिषन्ति); but it is the ordinary यज्ञ in vogue in the days of the Gītā about which we read so often in the Gītā itself, e. g., in II. 41-44, XI 20-21, XVI. 10-15, etc. etc. The Gītā teaches a new type of यज्ञ in v. 11 and classifies the already prevalent यज्ञ as राजस and तामस (v. 12-13).

12 (1) अभिमतया फलम्-This is the यज्ञ taught in the ब्राह्मणः and the कर्मयज्ञः (of course, excepting the so called नित्यकर्मम्).

(2) दम्भायनपि-i. e. either for फल or even for pomp or making a false show.

13 'अदक्षिणम्' cannot be quoted to support the view that the Gītā is a priestly production. The purpose of v. 13 should be interpreted in the light of v. 11 and 12.

14 (1) The classification of acts as physical (शरीर) verbal (वाचिक) and mental (मानस) is a very old one.

(2) Vide our remarks about the virtues taught in the Gītā in our Notes on v. 1-3 of Adh. XVI. शौच and अहिंसा are two out of the 5 साधारण धर्मः.

(3) देवदिग्गुरुमात्रपूजनम्—As it is the शरीर form of तपस्, 'पूजन' probably refers to physical honour in the shape of salutation offered to देव and others.

(4) शौच is the observance of the rules of purifying the body. So, शौच was primarily a शरीर धर्म, though the commentators always say that शौच is physical and mental. Śankara in his commentary on this verse does not explain शौच at all, while in his commentary on Bha. Gl. XVI. 3 he says that "शौचं द्विविधं मृज्जलकृतं वाद्यमाश्वत्थं च मनोपुद्गलो-
नैमेत्य मायारागादिकालुष्याभाव एव द्विविधं शौचम्" (Vide also his explanation of शौचम् in XIII. 7, etc.). But the Gītā enumerates शौच as a शरीरधर्म only.

(5) आर्जवम्-ब्रह्मचर्यं and अहिंसा can be easily explained as शरीर virtues, just as पूजन and शौच. 'आर्जव' also should be explained only (or mainly) as a physical virtue. Śankara explains it here as ऋजुभावम्, in XIII. 7 as ऋजुभावो-
वकत्वम्, in XVI. 1 as ऋजुत्वम् and in XVIII. 42 as ऋजुता. 'भावसंशुद्धि' is mentioned in v. 16 as मानस तपः and संकरं explains it is " परीः व्यवहारकालेऽमायित्वम्". So 'आर्जवम्' in XVI. 14 at least appears to mean gentleness of the body, as distinguished from the arrogant behaviour expressed in outward appearance.

15 (1) सत्यम् The second of the five साधारणधर्मः: the common duties of all the four castes, the first being अहिंसा.

(2) अनुदेहत्वम्—Truth should be told in a form palatable to the hearer. That is the advice of Manu also:—
सत्यं मूयात्प्रियं मूयात् मूयात्प्रत्ययमाश्रितम् । प्रियं च नानृतं मूयादेव धर्मः सनातनः
(Manu IV. 138)

(3) Śāṅkara seems to be right in saying that the वाङ्मयं तपः requires all the four characteristics of a speech.

16. मौनम्-*cf.*: तस्माद्ब्राह्मणः पाण्डित्यं निर्विष वाच्येन सिद्धमेवास्वयं च पाण्डित्यं च निर्विषयाय मुनिर्मौनं च मौनं च निर्विषाय ब्राह्मणः (Br. Upa. III. 5. 1). Cf मौनवदित्तरेषामप्युपदेशात् (Bra. Sū. III. 4. 49), अनाविर्कुर्वन्न-वयात् (Bra. Sū. III. 4. 50). We quote this Śruti and Sūtras to show the importance of मौन as a virtue. It is also prescribed for the ministers in the Manusmṛti.

17. (1) Verses 14-16 are only introduction to v. 17-19.

(2) अफलाकाङ्क्षिभिः—The तपः was well-known in the days of the Gītā as a प्रावृत्ति as well as a means for the achievement of an aim. The Gītā tries to make it a निष्कामकर्म ' a disinterested action ' in harmony with its doctrine of योग. For this purpose it gives a new definition of the साद्विक penance.

Manu. XII 24-50 give a description of the सत्त्व, रजस and तमस् गुणैः; but none of those verses gives a definition of सत्त्व in harmony with the योग of the Gītā.

18. सत्त्वरमानपूर्वाद्यम्—with a desire to get in return a welcome, honour and respect from the other side. दग्धेन— with a desire to deceive others. -

19. आत्मनः पीडया—By troubling one's self.

20 (1) The Scripture (धर्मशास्त्र) lays down the rule making gifts to a proper recipient (पात्र) at a holy, time and place. But it does not say that the gift should be made solely as a duty, i. e., not as a काम्य कर्म. The Gītā keeps up the idea of the धर्मशास्त्र, but adds to it its own Rule of Disinterested Action.

(2) ' प्रयुपकारिणे ' helps the Gītā.

21 कलत्रदिवस वा—The gift made with a desire to get the reward is called राजस. प्रयुपकारिणे, helpeth he Gītā.

22 This verse mentions a wrong दान according to the Scriptures.

23 (1) Vide Notes on Bha. Gl. VIII. 13, where the Pranava is given as a syllable expressive of the *sākāra* Brahman. The designation of *मद्मन्* taught here must be very old at the time when the *Gītā* was composed. The *Gītā* seems to refer to it because it was in harmony with its own ideal of योग.

(2) त्रिविधः मद्मन्ः निर्देशः—'ॐ तत् सत्' is one designation of *मद्मन्* consisting of three parts. And, also, ॐ and सत् are, as shown by verses 24-25, each of them, a designation of *मद्मन्*. 'सत्' is also a name of *मद्मन्*, as is well known in the Upanisads.

(3) (a) Śankara does not seem to note the fact that the *Gītā* mentions the already prevalent use of ॐ, सत् and सत्, and construes it in favour of its own Path of Yoga. According to him the 'recitation of ॐ सत् and सत्' adds to the merit of (or makes perfect) दान, दान and तपः, etc. (ब्रह्मदानतपःप्रभृतीनां सादृश्यकरणा-याद्यमुपदेशः उच्यते). आनन्दगिरि says, "When acts of worship, gift, and austerity are found defective, they may be perfected by uttering the three-fold designation of Brahman" (Hill).

(b) According to Garbe, verses 23-28 are an appendage on the use of the expressions (Note the plural) *om*, *īd*, *sat* and *asat* with Vedantic starting-point. He says that the treatment of the subject matter in v. 7, is finished with v. 22 (Die Bhagvad Gītā, P. 171).—But Garbe and Rudolph Otto totally lose sight of the योग or 'Disinterested Action', taught throughout this *Adhyāya* and also in v. 23-28.

(c) Rudolph Otto calls these verses (23-28) "A gloss of the Brahman Theologian" [The Original Gītā, P. 108]. He takes it as a later interpolation. In 'his concluding notes' he says that there begins here (from XVII. 2) an entirely new and independent catalogue of virtues, with faith at its head.

(d) Dr. Belvalkar also looks upon this as an appendix.

He seems to take ॐ तत् सत् and सत् and असत् as four categories.

(e) According to Tilak 'ॐ तत् सत्' is the origin of the entire world (sense of v. 23) and each of its 3 parts is now explained from the standpoint of कर्मयोग.

(f) Hill rightly calls this a rather obscure passage. According to him OM TAT SAT is a designation of Brahman. And "No rite is valid unless it follows scriptural rule and is referred with faith to OM TAT SAT, which is the author of both Scripture and Sacrifice" (Hill, The Bhagavad-gītā. PP. 253-254).

(4) सूतः—This word indicates that the Gītā is here referring to something which was already well-known in its days. However, we hardly find any text in which the expression ' ॐ तत्सत् ' is given as one designation of Brahman. In our Notes on Bha. Gī. VIII. 13 we have shown that ॐ, the single syllable, is a designation or symbol of both the aspects of Brahman; and the same is mentioned in many Śrutis also (Chā Upa.) and it is also admitted by the author of the Brahmasūtra (III. 3). By tat as a designation of Brahman (v. 25) the Gītā may be referring to the use of तत् in आनीदवातं स्वया तदेकम् (Rg. X. 129 2), (not in तत्त्वमसि; suggested by R. Otto), etc. सत्, when a designation of Brahman, may be illustrated by " एकं सत् विद्यावदुश वदन्ति" (ऋ. 1. 16 f. 46), सदेवेदमग्र आसदिकमेवाद्वितीयम् (Chā. Upa. VI 3. 1), असदेव स भवति असत् प्रोति वेद चेत् (Tal. Upa.).

By द्विविधा in Bha. Gī. III. 3 (लोकैस्मिन् द्विविधा निष्ठा), the Gītā refers to two types of conduct and not to one Rule of conduct with two stages. So 'त्रिविध' may mean three designations of Brahman. This view is supported by the references to Śrutis given above as well as by verses 24 and 25, which refer to the single words ॐ and तत् as designations used for Brahman. And perhaps while saying that 'सत्' is used in the sense of 'Being' (सत्त्वात्), verse 26 refers to the use of सत् in the sense of Brahman, as found in the Śrutis quoted by us. So, we

suggest that v. 23 refers to three designations of ऋद्धन्, viz., ॐ, तद् and सद् and not to one three-fold designation.

(5) विहिताः—Śaṅkara explains this word as निमित्ताः and several scholars (Hill, Kaka Kalelkar) have taken this designation (ॐ तत्सद्) as being the author of ऋद्धन्, वेदाः and यज्ञाः. But the usual sense of the word is " laid down ", " prescribed ", " ordained " and this sense naturally suits ' यज्ञाः '. यज्ञ's are not composed by an author, though वेदाः may be said to be composed. Yajnas are rather laid down by the Scripture. Moreover ' तेन ' must refer to the निर्देश and not to ऋद्धन्. So, a designation cannot compose either वेदाः or यज्ञाः; but यज्ञाः can be laid down by the Scripture " as to be performed by means of the designation in question (तेन), " i. e., by uttering or pronouncing the designation; and this is actually stated in v 24 and v.25.

Now, ' वेदाः तेन (निर्देशेन) विहिताः ' would mean ' वेदाः are ordained (to be recited) by uttering that designation of ऋद्धन्, i. e. by uttering ॐ etc. ' Cf. ऋद्धन्ः प्रथं कुर्वादादावन्ते च सर्वदा । स्रवन्नेऽङ्कृतं पूर्वं पुरस्ताद्य विशीर्यते । (Mann II. 74.)

(6) ऋद्धन्—The fact that ' तेन ' must refer to the designation of Brahman and the other fact that विहिताः usually means ' laid down ' would suggest that ' ऋद्धन्ः ' refers to the texts called ऋद्धन्. Though the grammatically correct form is ऋद्धन्नि (neu nom. plu.), the freedom from the rules of grammar which the GItā seems to enjoy may allow us to interpret ऋद्धन्ः as the books called ऋद्धन्. The study of these texts was laid down by the Śāstra by (uttering) this designation, as stated in the verse from the Manusmṛiti quoted above.

Śaṅkara seems to take ऋद्धन्ः as the ऋद्धन्-caste. Hill says that ' ऋद्धन्ः ' stands for ऋद्धन्, क्षत्रिय and वैश्य, all eligible for performing Vedic rites. Because he takes, ऋद्धन्, as the Brāhmanas, he has to include the other two castes also in the sense of the word; and he has to explain ' ऋद्धन्ः विहिताः ' as " the three castes are declared

eligible for the sacrifices." So, he has to change the sense of विहित also.—Garbe, Densen and Tilak take ब्राह्मणाः as the Brahmanas (the Brahmana caste).

(7) Hill reads ब्राह्मण instead of ब्राह्मणाः.

(8) Garbe—" Through these (वेदः=वेः ?) i. e., in so far as the creator had in view or uttered these holy words, the ब्राह्मण (the caste), the Vedas and the Sacrifices were created in the ancient time. "

24 (1) ओमित्युदाहृत्य—Note that only one syllable viz, OM is here stated to be uttered before the sacrifice, etc. are begun (प्रवर्तन्ते) It is wrong to say that the complete designation is to be (or was) uttered at the beginning of the sacrifice, etc., (Vide Hill, P. 254).

(2) ब्रह्मदानतपः क्रियाः are not prescribed here as साधारण धर्म of the three castes, but they were already in vogue and the Gītā mentions the method of their performance by the ब्रह्मवादिन् in favour of its doctrine of योग. The Gītā is not a priestly production.

(3) विधानोक्ताः—as stated in the procedure prescribed by the Śrutis. So, in the विधान no change is to be made.

(4) ब्रह्मवादिनाम्—This word means 'one who knows and believes in ब्रह्मन् as the ultimate reality (Vide ब्रह्मवादिनो वदन्ति in Chā. Upa. II, 24. 1, Śve. Upa. I. 1; also Śve. Upa. III. 21). In Br. Upa. IV. 5. 1 मैत्रेयी is called ब्रह्मवादिनी. Perhaps this type of sacrificers who utter the syllable OM before the beginning of a sacrifice are designated ब्रह्मवादिनः for contrasting them with the usual sacrificers called वेदवादिनः (वेदवादिनः पार्थ नान्यदस्तीति वादिनः—II 40). ब्रह्मवादिनाम् refers to जनक and others. They are already युक्त in this very life and yet for लोक-संघर्ष they perform यज्ञ, दान, तपः, etc., and therefore they begin them with the syllable OM.

From the hymns of the RV. and the texts of other Vedas and Brahmanas and also from the description of the extreme type of ritualists called ब्राह्मण, we can con-

clude that in the days of the Upanisads, जनक and other ऋषयः must have made some modification in the method of the performance of यज्ञ, etc. to make it harmonious with their own philosophical views. This they seem to have done by the utterance of OM in the very beginning of the performance. And the Gītā refers to this modification of the old procedure for the purpose of supporting its own view that the यज्ञ, etc., can be done disinterestedly, as was done by the ऋषयः.

25 (1) Verse 24 shows that the ऋषयः can perform the sacrifice, etc. in a way consistent with their belief and their realization of the Reality. Verse 25 aims at explaining how beginners in the Path of Mokṣa can perform and were already performing the sacrifice, etc. in harmony with their goal. Both these methods will differ from the method pursued by the आर्षुः who perform them solely for the rewards which they promised.

(2) Hill says that Sankara and Rāmānjan interpret ऋषयः as 'students of the Veda.' He has explained 'ऋषयः त्रिविधः निर्देशः' in verse 23 as one designation of ऋषयः, consisting of three words; so he asks a question 'Why is the triple designation divided in 24-27?' His answer is that the division (OM in v. 24 and यज्ञ in v. 25) is theoretical only, but in actual fact the man performed the sacrifices, etc., with the complete threefold Name throughout. He is here, we must say, rather, directly going against (violating) the text.

Hill raises another question as to whether there is any distinction between the ऋषयः and मोक्षार्थिभ्यः. Here also his answer is that the distinction is theoretical only; in actual fact the man was one and the same. We believe, this is another violation of the text. The distinction is so clear that it cannot be denied. It is also evident from the presence of the expression 'अनभिप्राय फलम्' in v. 25 and its absence in v. 24.

(3) अनभिधाय कलम्-In the case of मद्भवादिनः who like जनक, were already in the stage of perfection (संसिद्धिमास्थिताः-III. 20), their actions were no actions, as Śāṅkara himself says; they had not even the desire for Mokṣa. But for those who are trying to attain to perfection and who endeavour to avoid all results of their actions the way of the performance of यज्ञ should differ from that of the मद्भवादिनः and also the आसुत्स and this difference should be expressed in their सद्स्वप्न of the यज्ञ, etc. This point was expressed by the utterance of "सत्", though when and in what exact form this was done is not stated in the verse (25). We may compare the utterance "न मम" (इदं विष्णवे, न मम) in our present day method of performing the ceremonies. When the sacrifice was performed with this definite utterance, the usual reward of the performance did not accrue to the sacrificer but it helped him in getting Mokṣa. In Bra. Sū. III. 4. 32.-33 a मुमुक्षु is asked to perform यज्ञ, दान, and तपः and also his आश्रमकर्म as a help to his aim of release (सहकारित्वेन च-Bra. Sū. III. 4. 33; Vide our Interpretation). The विधि of the sacrifice in his case is the same; but there is a difference in the सद्स्वप्न. This seems to be meant by तदित्यनभिधाय कलम्,

(4) Verse 25 refers to कर्मयोग in the साधन stage, while v. 24 deals with कर्मयोग in the फल stage.

26-27 (1) Five explanations of "सत्." are given here:-(1) सत् is used (प्रयुज्यते) in the sense (भाव) of 'Being' in this sense it is a designation of Brahman as in Chā. Upa. VI. 3. 1. (2) It is also used in the sense (भाव) of 'good' सत्पु. c. g. when we mean सत्पुरुष, 'a good man,' we may simply say 'सत्' (Cf. Gujarati-सत्त). (3) Again, if we mean a praise worthy deed, we can say 'He has done सत्' instead of 'He has done a सत्कर्म or प्रशस्त कर्म.' (Note that प्रशस्त is not the same as निष्काम). (4) Of a man who is busy performing यज्ञ, etc, we may say, 'He is in सत्.' (5) And, when a man is doing some minor deed useful for a chief deed like यज्ञ, तपः and दान,

we may say, 'He is doing सत्.'—Here सत् which is the designation of ऋद्धन् is said to be used as a noun in five different senses, and this fivefold use of the word सत् is traced to the fact that 'सत्' is a designation of ऋद्धन्.

Sankara says that when a son 'who did not formerly exist' is born, we may use the word सत्. But, we think, here the expression " सन् पुत्र. " will have to be used. His explanation of सद्युभाव as सद्वृत्तता means 'goodness.' He says that the word " सत् " is used for a praiseworthy action, viz., a marriage, etc. Sankara explains तदर्थोपम् as तद्वदान्ततथोपपत्तम् i. e. ईश्वरायायम्.

(2) Rudolph Otto takes स्थिति in v. 27 as 'steadiness' (in यज्ञ etc.)

(3) सदित्येव—The force of एव seems to us to mean that we have to drop the word पुरुष and कर्म and we must use the single word सत् in stead of सत्पुरुष, सत्कर्म; similarly, we can use 'सत्' instead of a longer expression like 'यज्ञे स्थिति.' or 'यज्ञाय कर्म' This refers to the colloquial language of the days of the Gītā.

(4) Hill speaks of a worshipper who uses the expression सत् a designation of ऋद्धन्, as being himself anxious that his rites should be well and auspiciously performed. We hold that in v. 26-27 there is no reference to the utterance or thought of SAT practised by a sacrificer (or worshipper) in the days of the Gītā. Verses 26-27 simply note some peculiar usages of the simple and the single term सत्, in which the विशेष्य in question was to be always dropped.

(5) As the persons meant by ऋद्धादिभ्यः using only OM (like जनक), मोक्षकाङ्क्षिभ्यः using only TAT and people using the word SAT in its peculiar usages, are different from one another, Hill's interpretation based on the belief that the person is one and the same and that he always utters the complete designation of ऋद्धन् (OM TAT SAT), but thinks of OM (in his capacity as a Vedic student

18-40, viz. ज्ञान, कर्म, कर्तुं, बुद्धि, and सुख, are meant to explain the subject of गुणवैचित्र्य, then some verses (41-45) explain the constitution of the theory of the four-castes, this is followed by an advice that the caste-duties should never be given up (v. 46-48); and lastly in v. 49 ff. a form of bhakti which is a help to the कर्मयोग is taught in the Gītā.—Thus, in the opinion of Tilak गुणवैचित्र्य (v. 18-40) and the theory of the four castes are mentioned here for their own sake, while in other verses the doctrine of कर्मयोग is occasionally taught in this Adhyāya.

In our opinion this Adhyāya, like the earlier Adhyāyas, is meant to explain the योग 'Disinterested Action' only; but while each of the earlier Adhyāyas aimed at explaining one particular aspect of योग, this Adhyāya being the last one brings out several independent arguments in favour of योग and in the last verse (66) mentions an aspect of योग which is traditionally called " मोक्षसंन्यासयोग "

The verses of the arguments are grouped as follows:-

(a) Several views on संन्यास and कर्म, some of which are in support of 'योग' and others of which being against योग are openly rejected by the Gītā (1-12).

(b) A well-known view of the causes of a death brought about in the battle also supports the कर्मयोग (13-17)

(c) Three items impell a man to undertake actions and three means help him to fulfil the undertaking. Three of these six are defined by the Gītā in a way to support the योग (18-28).

(d) बुद्धि and वृत्ति are defined in a way to support योग (v. 29-35).

(e) सुख is similarly defined with the same purpose (36-39).

(f) All beings, all the four castes, are not free from the three गुण and their 'actions' (duties) are classified

according to *गुण* born of स्वभाव; the कर्मन्तु of the four castes being thus born of स्वभाव (42-44) do not make their agent sinful (40-48).

(g) संन्यास (49-55) as well as कर्मयोग (56) lead to Mokṣa and Arjuna is advised to follow the latter (57-58A).

(h) Arjuna will ultimately fight of his own accord, even if he would temporarily reject the Lord's advice (59-60, 61-62). A befitting conclusion (v. 63).

(i) Final advice to Arjuna about a form of intensive भक्ति by which he will be free from "all the sins" he will be doing in the war he is asked to wage (65-66).

(j) Conclusion

(i) Rules of the study of the गीता (67-71)

(ii) Arjuna ready to fight (72-73)

(iii) सञ्जय's conclusion (74-78).

Our explanations will convince the reader that this Adhyāya is meant to explain and support योग only and to present an aspect of योग "Disinterested Action" based upon mental renunciation of actions (not of the फल's only, but of the very actions; not the physical, but a-mental, renunciation) for the purpose of मोक्ष from sins.

1. (1) According to Sankara Arjuna wants to know the sense of the words संन्यास and त्याग.

According to Tilak Arjuna wishes to know the nature of संन्यास and त्याग to be practised in the Path of कर्मयोग, i. e. the संन्यास and त्याग which are subsidiary to कर्मयोग.

Historically, it seems to us that संन्यास and त्याग were two ideas, denoted by these two words, very well-known in the Upanisads; and the sole purpose of the Gītā being योग, it discusses them for its own aim.

2. (1) काम्याग कर्मणाम्—The Gītā does not mention the three-fold division of काम्य, नित्य and वैश्विधिक i. e. (i) the voluntary rites by performing which the performer gets

his desired objects, (ii) the obligatory rites by performing which the performer does not get any reward but for neglecting which he will be punished, and which are to be done every day, and (iii) the occasional rites which are compulsory like the नित्य rites but which are to be performed on particular occasions. The नियतकर्मन्ः (XVIII. 7-9, 47) which the Gītā mentions are the स्वभावि-नियत (वर्ण) कर्मन्ः; they are not नित्यकर्मन्ः. Though the word 'प्रत्यवाय' is used in the Gītā once (II. 40), the absence of the mention of नित्यकर्मन्ः makes 'as doubt whether the Gītā knows the Mīmāṃsaka sense of 'प्रत्यवाय.' Similarly, the contrast of संन्यास and त्याग and the application of त्याग to all actions makes us doubt whether the Gītā knows the word काम्य in the technical sense of only voluntary श्रौत (and स्मार्त) rites. काम्य कर्मन्ः literally means any action done with a desire i. e., a desire for its reward; thus, काम्य कर्मन्ः would include not only the श्रौत काम्य rites but also the वर्ण कर्मन्ः which were done with a desire for money or food. None of the principal Upanisads knows the distinction between काम्य and नित्यकर्मन्ः. So, काम्यकर्मन्ः seem to mean all actions that are done with a desire for their rewards. Thus, v. 2A mentions the view of संन्यास in Chā. Upa. V. 10 where two classes of persons are mentioned, viz., those who give up all actions and resort to the forest and those who live in the village and follow the रक्षापूर्त rites i. e. sacrificial acts and acts of public utility, and their caste-duties. The former of these held that all कर्मन्ः were काम्य and that therefore they should be given up. The Gītā criticizes them by saying that these people even can never give up all actions (v. 11).

(2) . सर्वकर्मकल्याण-Of. देशवास्यमिरं सर्वं यत्किञ्च जगत्या जगत् । तेन त्यजेत भुञ्जीया मा गृधः काम्य सिद्धयन्म् । (Isa. Up 1). This verse teaches how to enjoy the world by abandoning (त्यक्त-त्याग from त्यज्) it. Also Cf. भागवती भागवतिः कियानानेष

ब्रह्मविदा वरिष्ठ (Mu. Upa. III. 1. 4). One who is delighted by and in Atman (=Brahmap) and performs all his duties is the best of all knowers of Brahman So, v, 2B may be taken as giving the view of the Īsa and Mundaka Upaniṣds.

(3) Sankara in his introduction to the third Adhyāya mentions the view of a predecessor of his, whom आनन्दगिरि, Sankara's commentator, calls वृत्तिकार According to that view, स-याम is meant for the उ-र्ध्वरेतसु who can get Moksa through ज्ञान+स्मार्तकर्मन् and who, therefore, abandon the Srauta कर्मन्s, while the गृहस्थs can attain मुक्ति by ज्ञान+श्रौतकर्मन्+स्मार्तकर्मन् If श्रौतकर्मन्s mean काम्यकर्मन्s, then the predecessor of Sankara would be following the स-वाद taught in this verse (XVIII. 2A).

(4) Sankara explains काम्यकर्मन् as अश्वमेध, etc—He explains सर्वकर्म in सर्वकर्मफलत्याग as only नित्य and नैमित्तिक कर्मन्s and thus restricts the sense of 'सर्व'. Moreover, in the case of नित्य and नैमित्तिक कर्मन्s, it is not for man to abandon their results or not, because they are obligatory in the sense that if not performed, they punish a man but if performed, they do not give him any results A man can perform his caste-duties and duties of his order of life So, सर्वकर्म must include all caste-duties also Sankara knows this, and hence he says that in this verse the Lord assumes that नित्यकर्मन्s do bear a reward (निस्थानामपि वर्मणा भगवता फलस्त्वरयष्टत्वात्) How can Sankara assume what the Lord has assumed? Moreover, the verse clearly mentions two distinct words with two distinct meanings, but Sankara any how says that both the words have the same sense, viz, abandonment in general (सर्वेषामपि त्यागमात्रं स-यामत्वात्वागशब्दयोरेकोऽयं).

3 (1) 3A—This line can mean (1) Some wise men say, कर्मन्-cne and all-should be given up because all कर्मन्s involve sin, i e, all कर्मन्s cause bondage, or (2) Some wise men say, a कर्मन् which is दाषवत् (involving sin) should done be abandoned, and not all कर्मन्s This latter

would mean: The कर्मन्ः which do not involve sin should be continued; and such कर्मन्ः are यज्ञ, दान and तपः. As these यज्ञ, दान and तपः are given in 3B as a view different from that in 3A, [we suggest that 3A should be interpreted only as in (1) above. So 3A means: Some hold that all actions should be abandoned because they involve sin (दोषवत्).

(2) 3B holds a view that यज्ञ, दान and तपः, should at no stage of spiritual advance be given up (Dasgupta), as we have shown in Note (1) above.

Now, we suggest that both these views are taken from Br. Upan. IV. 4. 22, where they occur simultaneously. There, first the view of 3B is given in तमेतं वेदानुवचनेन प्राज्ञा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनारुहेन and then the view in 3A is stated in एतमेव प्रजाजिनो लोकनिवृत्तः प्रव्रजन्ति, एतद् एव देतस्त्वं विनासः प्रजा न काम्यन्ते किं प्रजया कारिष्यामो येषां नोऽयमात्मयं लोक इति ते ह एव पुत्रैषणायाश्च विरैषणाश्च लोकेषणाश्च व्युत्थायाश्च मिथ्याचर्यं चरन्ति वा ह्येव पुत्रैषणा सा विरैषणा वा विरैषणा सा लोकेषणोमे ह्येते एवमेव एव भवतः । (Br. Upan. IV. 4. 22). The criticism "उमे ह्येते एवमेव एव भवतः" will amount to दोषवदिनि कर्मत्वात्त्वम् (एव)", when we remember that these persons were प्रजाजिनः and were living upon alms (मिथ्याचर्यं चरन्ति).

(3) According to Sankara 3A gives the view of those who resort to संन्यासि दृष्टि. He also interprets it as a view that all actions should be abandoned because they are दोषवत्, i. e. because they cause bondage.—We have explained that in the Gītā मारय does not mean संन्यास, so 3A is not the view of the सारय of the Gītā.

According to Sankara these सारय held that even the कर्मिणः who are entitled to कर्मन्ः (अधिकृता कर्मिणामपि) should abandon actions.

About all these opinions (four, in all) Sankara says that they are stated with regard to the कर्मिणः एव "only those who are doing actions." Thus, he tries to impress upon us that the views in 2B and 3B are not applicable to those who have assumed or are to assume संन्यास.—But

as a matter of fact the views in 2B and 3B respectively mean that only the rewards should be abandoned and the actions should be done, and that nobody should ever abandon दत्त, दान and तपः.

Saṅkara's पूर्वपक्ष and the reply, purporting to prove that the advice of verses 2 and 3 is not meant for the साधव्य (ननु कर्मयोगेन योगिनाम्.....संन्यासिनो न इह 'विवक्षिता.) are not convincing. If the कर्मयोगिन्स are referred to here in शास्त्रोपसंहारमकरण, then, how can it be said that the संन्यासिन्स in general (including those stated in the Gītā) are not referred to here again ? His further contention that the संन्यास in these verses (2-3) is only a qualitative and therefore a secondary संन्यास, is based upon his view that verse 11 contains a स्तुति, and that therefore the argument in v. 11A is not literally true.

The fact is that here (in v. 2-3) the Gītā quotes several view and interprets them in favour of its कर्मयोग, and some of the former criticise the संन्यास even of a sage.

4 (1) Saṅkara takes त्यागे as त्यागसंन्यासविकल्पे and त्यागः in 4B as त्यागसंन्यासशब्दवाच्य अर्थे and says that this sense (अर्थे) is only one, viz, doing actions without a desire for the rewards. But we must note that only the त्याग is here intended to be explained by the Lord. Moreover Saṅkara adds that the त्याग here is that of the अनात्मज्ञ who must perform the actions. But, in our opinion it is not possible for अनात्मज्ञ to renounce the rewards of his actions at all and hence the त्याग taught in v. 2B is that of आत्मज्ञ the sage knowing Atman. So Saṅkara's addition (अधिकृतत्वं कर्मिणोऽनात्मज्ञस्य) is unwarranted.

5 (1) 5A. On the basis of a Stuti like Br. Up., IV. 4,22 (तमेतं वेदानुबन्धनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यत्तेन दानेन तपसाऽनाशकेन) the Gītā here lays down दत्त, दानं, तपः for all men at all stages of life whether they are Mumuksus or not, on two conditions (5B and 6), viz. (1) They

should be performed as means of purification (पावनानि-v. 5B) and (2) they should not be performed with the Vedic aims of personal enjoyments, but they must be observed without any attachments to the कर्मन्स themselves (सङ्ग स्वत्वा) and without an expectation of their Vedic prescribed rewards (फलानि स्वत्वा). If performed in this way, they will not be काम्य and hence this kind of performance of these actions will be acceptable to those whose view is given in verse 2A.

(2) अपि. In v. 7 only तु is used, here we have अपि and तु So अपि is intended to include some other actions besides यज्ञ, दान and तप. We suggest that अपि is inclusive of the नियतकर्मन् (=the स्वभावनिश्चय कर्मन्स) i. e. the caste-duties, stated in verse 7.

According to Sankara 'अपि' means "though these actions cause bondage to an agent who is attached to the actions and who seeks the results" (सासङ्गस्य फलार्थिनो बन्धहेतव एता-अपि), a Mumukshu should do them abandoning सङ्ग and फलानि.-In our opinion 'अपि' must include some actions and the Gita is all along (from Adhyaya II to Adhyaya XVII) pleading for the performance of the caste-duties and the same are also referred to in the next verse, so अपि must mean the caste duties. Moreover, according to the context the verse has nothing to do with the Mumukshu in particular. The Gita seems to lay down यज्ञ, दान and तपस् for all persons whether they are Mumukshus or not (v. 1-12) They are the purifiers of all men, whether Mumukshus or otherwise The Gita does not prescribe them for आत्मज्ञ only, but for also those who are worldly-minded people

(3) Sankara, next, gives the opinion of a predecessor of his on अपि. From the discussion it is clear that Sankara takes यज्ञ, दान and तप. in these verses (3-6) as the यज्ञ, दान and तप: which are नियतकर्मन्स. But only the पञ्च महाव्यस्य are the daily duties of a man, and

not all *यज्ञ*s in general, not *दान* and *तप* at all. The *Gītā* nowhere mentions the *नित्य कर्मन्ः*. For putting *यज्ञ*, *दान* and *तप* together the *Gītā* seems to have depended upon *Br Upa IV 4 22* and not upon any *Sruti* of *नित्य कर्मन्ः*.

(4) *Sankara* predecessors interpreted 'एतानि' as referring to *काम्यानि यज्ञदानतप कर्माणि*, and by *अपि* he included the daily or *नित्यानि यज्ञदानतप कर्माणि*—He seems to be right in his interpretation of *एतानि*, because *काम्यकर्मन्ः* are here asked to be done without *सह* and *फलाशा*. But *Sankara's* arguments that (1) *नित्यकर्मन्ः* are meant by *एतानि* and that *नित्यकर्मन्ः* give a reward (*फल*) and that the *Mumuksu* is the subject of these verses do not seem to us to be correct.

(5) *Tilak* points out that only a *ज्ञानिन्* can do these actions in the way laid down here.

7. (1) *Sankara's* introduction to this verse (*अहस्य अधिकृतस्य सुमुद्यो*) should be noticed. So also his addition of 'अहस्य' is his explanation of *नोपपद्यते* in his *भाष्य*. The *Gītā* seems to think that *स यास* of *नित्यकर्मन्ः* cannot be proved by arguments, either for a *ज्ञानिन्* or an *अज्ञ*. By arguments we can prove the superiority of *योग* (-*कर्मयोग*) to *स यास* (III 8) or we can prove the equal possibility of both *स यास* and *कर्मयोग* for a *ज्ञानिन्* (*Bha Gī III 18*).

(2) 'नियत'—This word is used so often in the *Gītā*. In the present context also (v 7-12) it means 'the fixed duties': the duties fixed for the four castes. And as they are fixed by the Nature (*स्वभाव* or *प्रकृति*), they are called *स्वभावनियत*, e. g. in *XVIII 47*. In *Bha Gī III 8* *Sankara* takes *नियत कर्म* as referring to all actions for which the Scripture authorizes a man though he explains *नियत* as *नित्य*. His explanation of *नियत* has thus a vagueness of terms and inconsistency of meanings. Also the use of 'नियत' in the *Gītā* in other context (e. g. *नियतात्मभि* in *VIII 2*, *नियताहार* in *IV 39*, *नियता* in *VII 20*) shows that *नियत* does not mean *नित्य* at all. *नियतम्* in *I 44* means 'certainly'.

(3) मोहात्-After making a general remark that the renunciation of स्वभावनियतकर्मन्ः cannot be proved by arguments even in the case of a sage, the गीता, admitting that the Scripture does allow मन्वासा of नियतकर्मन्ः, analyzes the त्याग (of ज्ञानिन् and अज्ञ) according to the scheme of the Three Gunas. If the renunciation of नियत कर्मन्ः be adopted out of an erroneous understanding of one's duties (as was to be done by Arjuna), that renunciation will be ' तामस '. According to the Gītā the नियतकर्मन्ः can be done without a desire for their rewards and so it is not necessary to abandon them, though Arjuna at first thought that they were always binding and therefore they must be abandoned. It is this kind of मोह which is meant in this verse.

8 (1) तामस त्याग is based upon मोह a wrong understanding of one's duties, while the cause of राजस त्याग is, not a wrong understanding, but कायक्रेममय.

(2) नैव त्यागफलं लभेत्-Śankara explains त्यागफलम् as ज्ञानपूर्वकस्य सर्वकर्मत्यागस्य फलं मोक्षास्वम्,-But, according to the context त्याग is the सर्वकर्मफलत्याग and त्यागफल is पावनत्वम्. The passage speaks of कर्मत्याग as 'संन्यास' and of फलत्याग as the त्याग i. e. the highest or सात्त्विक त्याग (Vide v. 9).

9 (1) नियत-Vide Note on v. 7 above. Vide also III. 8 and 9.

(2) Śankara interprets नियत कर्म as नित्यकर्म and then he interprets this verse as proving that नित्यकर्मस, in the opinion of the Lord, bear fruits. Then, again, he finds that this first interpretation of his is not satisfactory and therefore he give a second interpretation. He says that though the नित्यकर्मस, according to the Scripture, do not give any फल at all, the अज्ञ might believe that they give a फल in the form of आरामसंस्कार or प्रत्यवायपरिहार and hence the Lord says that ' नित्यकर्मस ' should be done without a desire for the fruits. In our opinion Śankara is led to this absurd conclusion because he started with a wrong interpretation of नियतकर्मन्ः as नित्यकर्मन्ः.

(3) ननु कर्मपरित्यागत्रिविधः संन्यास इति च प्रकृतः—Sankara.—
But this is wrong, because कर्मपरित्याग is neither त्रिविध, nor संन्यास; and it is not even प्रकृत 'the topic in hand' here. "त्याग"—the sense of the word 'त्याग' is प्रकृत; and that sense in general is given in v. 2 B as कर्मफलत्याग] abandonment of the fruits of actions. Then, the author in order to give his own opinion, says that त्याग is of three varieties. He has not started to explain संन्यास. The fact (and रहस्य) of Sankara's remarks in ननु कर्म परित्यागः are as follows:-

According to Ś. the highest त्याग is the renunciation of all actions by a संन्यासिन् who renounces this world. But v. 9 mentions संन्यास and फलत्याग as the highest form of renunciation and says nothing about the कर्मत्याग. So, Ś. says that the Lord regards कर्मत्याग by a ज्ञानिन् as the best, but yet he mentions संन्यास and फलत्याग as सार्वत्रिक, because thereby he praises an अज्ञ who tries to perform his duties without any attachment to the फल. This praise (स्तुति) is appropriate, says Sankara, because कर्मसंन्यास and फलसंन्यास have the common characteristic of संन्यासत्व.

The fact, however is that Gītā does not admire the कर्मत्याग at all even though it may be the कर्मत्याग of a ज्ञानिन्. See 5A, 7 above and v. 11 below. Therefore naturally, according to the गीता the highest or best form of त्याग is फलत्याग only. Verse 9 is 'no glorification' (स्तुति), but it is the statement of a fact.

10. (1) कुशल and अकुशल कर्म—Sankara—अकुशल कर्म is अशोभन कर्म and it means the काम्यकर्म because it is संपादकारण; कुशल कर्म means the निरत्यकर्म because it is indirectly मोक्षकारण.

In our opinion, युद्ध with his gurus and relatives is अकुशल कर्म, and युद्ध with others is कुशलकर्म, for Arjuna. So, 'कुशल' simply means an action which a man easily finds it convenient to do and अकुशल is a कर्म which, like the युद्ध which confounded Arjuna, confounds a man and presents before him a dilemma. A 'स्वाग्नि'

(i. e. कर्मफलत्यागिन्) neither hates an inconvenient action nor does he love a convenient one.— The verse does not refer to सत्कार or मोक्ष, it refers to an agreeable situation (कुशल कर्म) or an unwelcome and critical situation (अकुशल कर्म) for a man in doing his duties. So, the action whether कुशल or अकुशल is here a स्वभावनिवृत्त कर्म. Because a स्वभावनिवृत्त कर्म is at times अकुशल (involving mental trouble), it should not, says the Gītā, be abandoned.

We find that the word 'कुशल' is not used here in the sense which Sankara assigns to it (viz मोक्षकारण कर्म); and hence, we do not think the word is used here under the Buddhist influence.

(2) सत्समाविष्ट Sankara-सत्त्वेनात्मानात्मविदेकाविद्यानहेतुना समाविष्ट' सभ्यास्त सयुक्त इत्येतत्

(3) छिन्नमययो योऽधिकृत पुरुष-Sankara means " कर्मणि भाषिकृत " but this addition is unwarranted by any word in the verse. So also his other additions, viz नैकम्यलक्षणा ज्ञाननिष्ठासंभुने इत्येतत्पूर्वोक्तस्य कर्मयोगस्य प्रयोजनमनेन श्लोकेनोक्तम् ।

11 (1) देहभृता-Sāṅkara-देहत्वाभिमानित्वेन देहभृदहोऽवाचित्वात्मकर्तृत्वविद्यानतर्वाह कर्तेति निश्चितबुद्धि-According to Sankara देहभृत् means one who is ignorant and thinks the body to be the soul. But the word simply means 'one who possesses a body' and means a man in general, either a ज्ञानिन् or an अज्ञ because both have a body.

(2) 'कर्मणि' would mean even such actions as breathing, etc. A man, whether ज्ञानिन् or अज्ञ cannot give up action in their entirety. The same argument is often given in the Gītā: १ शरीरयात्राणि च ते न प्रनिश्चेदकर्मण (III 8).

(3) For the above reason one who abandons the fruit of actions is called त्यागिन्. 'अभिधीयते' may mean a reference to a fixed terminology.

(4) Sankara's explanation of देहभृता is strange. Can a ज्ञानिन् give up all actions? He takes the verse to be a श्लोकि of the अज्ञ who is कर्मिन्; and says that a परमात्परिद्विन् can give up all actions.

12 (1) Vide Sankara's explanation of विविध फलम् In our opinion इष्ट, अनिष्ट and मिश्रफलस्य refer to the desired object of a सक्राम कर्मकर्तृ, or something he does not desire or something partly like and partly unlike his desired object All the three refer to worldly results (फलस्य).

(2) अत्यागिनाम्—Sankara explains this word as अज्ञानाम्—This would mean that त्यागिन् means ज्ञानिन् and so v 11 will have to be taken with a ज्ञानिन्

(3) स-यासिनाम्—This word, according to the context means 'त्यागिनाम्' because 'अत्यागिनाम्' is used in 12c, and 'त्यागिनाम्' would ultimately mean सार्विक त्यागवताम्. As the सार्विकत्यागवत् has abandoned all फलस्य, he does not get any result of his actions and he directly gets Moksha. Sankara, however, interprets स-यासिनाम् as परमहंसपरिब्राजकानाम्.

13 (1) According to Sankara this verse shows that for मञ्च there is no possibility of the renunciation of all actions, and the topic of the earlier verses is continued here —We hold that a new topic is begun here. Verses 13-17 give one more argument in support of the याग of the Gita

(2) (a) साख्ये कृतान्ते—Does this expression refer to any school of philosophy ? Sankara says that the word साख्य here means सार्वशास्त्र and that it is the same as वेदान्त (ज्ञान-या पदाया सह्यायान्ते वस्तिन् शास्त्र तत्र साख्य वेदान्त) He explains कृतान्त as "that in which there is an end to इत which means कर्म 'actions', "so that the sense is that on the attainment of this knowledge the sage must renounce all actions." In this कृतान्त तद्वय "The philosophical school in which all actions end (=are abandoned)" five causes are said to be the causes for the performance of all actions whatsoever. Apart from the meaning of साख्य, how can we conclude that " in a philosophy " which counted the कर्तृ, the जीव doing actions, as one of the 5 causes of an action, people ultimately believed in स-यास, as Sankara's interpretation of कृतान्त means ?

(b) Tilak takes कृतान्त as सिद्धान्त and सार्व as the सार्व the school of philosophy; he depends upon the नारायणोय पदेन् (Mbh XII. 347, 87)

(c) Hill takes सार्व कृतान्त as the Sāṅkhya dogmas (कृत+अन्त) He admits that this fivefold division is not found in existing सार्व books, but he thinks it reasonable to suppose that either the author quotes, from some work now lost or that he is following the doctrine taught throughout Gita and therefore we should look for the सार्ववर्षा in v 14

(d) Deussen-सार्वे कृतान्ते="according to the doctrinal view based upon reflection (सार्व)" So, perhaps he does not take सार्व as a school of philosophy at all.

(e) Garbe-five causes for the fulfilment of all works brought out or established in the सार्व-doctrine (सार्वे कृतान्ते-कृतान्त=doctrine). [He says 'What is stated in these verses can be easily conceived on the basis of the Sāṅkhya.'

(f) Rudolph Otto-in the सार्व-कृतान्त="The सार्व system and its "dogmas" (of Hill) (The Original Gītā, P 110).

(g) Dr. Bhandarkar (P 25) -"According to the Sāṅkhya-doctrine, there are five different causes"

(h) It will be seen that Sankara alone takes सार्व as the Vedānta doctrine, Deussen alone takes सार्व as 'based on सार्व or reflection' and generally modern scholars, including Tilak, interpret the word सार्व as referring to the सार्व philosophy known in those days.

To us 'सार्व' seems to refer to 'that which pertains to सार्व a war' and कृतान्ते means 'a destruction which is brought about or made and the verse would mean. Hear from me the following five causes declared (by the learned) for the fulfilment of all actions, when a destruction is made (= has taken place) pertaining to a war (सार्व)

We suggest this meaning of सास्ये कृत्वाते for the following reasons: (1) Though the word 'अन्त' in the sense of a tenet or a principle is known to the Gītā (उग्रयोरपि वृष्टोऽन्तरस्त्रनयोस्तत्त्वदर्शिनः— II. 16), the word कृत does not by itself mean सिद्ध or fixed (2) If we take 'सास्य' as any school of philosophy (सास्य, वेदान्त) or even as reflection, we find no text to which we can trace this kind of doctrine (stated in v. 14, as interpreted by others). The development of philosophy rather goes against this "सिद्धान्त" of v. 14, because in the सास्य of the महाभारत—XII the soul is not at all an agent, on the contrary the soul is totally non-agent, while v. 14-16 make the soul one out of five jointly responsible agents. Even the Gītā doctrine is against the view expressed in these verses (14-16), because in none of the various schemes about कर्तृत्व of the soul given in the various Adhyayas of the Gītā the soul is looked upon as wholly or partly the agent (कर्तृ) of his actions. (3) The five causes enumerated in v. 14, are declared by such scholars as Hill to be obscure (The Bhagavad Gītā, P. 259); and the Ācāryas and scholars have made various efforts to explain the verse (14) as much philosophically as possible; but to us these five causes appear to have an ordinary sense; thus they are (i) a place (e. g. कुक्षेत्र for the war of the MBh.), (ii) the man or the people who actually do the destruction (कौरव & पाण्डवः), (iii) पृथग्विधं करणम्—various kinds of means, the various weapons or arms, (iv) विविधाश्च पृथक्प्रेष्टाः various efforts and movements, and (v) lastly, देव or luck (e. g. inspite of all the former four things, luck or fate would have stopped the war if अर्जुन had given up the idea of the fighting; or, any deed of killing would fail if a man's shot fails to hit the aim by mere chance). The five causes are ordinary, every-day means of an action, particularly of the action of war, (4) "वाप्य वा विपरितं वा" in v. 15 seems

to refer to Arjuna's doubt as to if it was right for him to fight or not, so we are inclined to take v. 14 and v. 15 as referring to the particular act of fighting though, we must admit that they do yield the sense of an action in general. But verse 17 again refers to the war in clear terms (इत्यापि स समाप्तवान् न हति न निवश्यते) This reference to the killing suits well our interpretation of सारथ्य in v. 13 as ' that which pertains to a war ' The Lord seems to mean that according to the popular belief all actions of war take place if the five items (v. 14) are present the soul in this belief is one of the five joint-agents and he is no agent at all if he has no egoism (or egotism) in the act of killing (v. 16 17) For these reasons, we do not think, we have any deep philosophy in v. 13 (सारथ्य कृताते) The words अभिधान, करण, are also found in such looks as कौटिल्य's अथवाप्य with reference to any action (of theft, murder, etc) having occurred and they are required to be noted in filing a suit before the court of justice, as we shall show in our Notes below

14 { a } (1) अभिधान—Vide Note (3) on v. 13 अभिधान means a place abode e g भारत कर्षिभक्षिदभिधाने In this sense the word is used in the गाना itself, e g, इन्द्रियाणि यत्र बुद्धेरव्याभिधानमु वन । एतेष्विन्द्रियाण्यथ ज्ञानमाहृत्य देहिनाम् । (Bha GI III 40) Here the places where the काम or desire, like a warrior or mischief maker, stays and from where he infatuates the soul after covering the latter's power of knowing are meant by अभिधान—(2) कर्मा-कर्तृ- is the man who perpetrates the deed (of killing) The word ' soul ' is not to be used here because the soul is not concerned here here the agent of the act is required to be noticed and in this sense the use of ' कर्ता ' is like the रामो in " कर्तुं वारविनुश पूव साहसदण्ड । ' In a civil suit कर्तु, कारिवतु and श्रेतु (witness) were concerned in a criminal one the कर्तु was chiefly concerned—(3) करण व प्रवर्तितवम्—Various kinds of response In रामायण-दु र्दकाण्ड, सप्त

48. If we read about इन्द्रम् ' न मातृस्थानि गतिप्रमाण न चाग्नि
 कल्प करणेन इन्द्रम्' and the Tilaka Tikā explains करण as शूला
 िरूप — (4) विविधाश्च पञ्च चेष्टा — This will refer to the various
 kinds of actions involved in shooting an arrow, in fight
 with a mace, the actions required in handling various
 weapons — देव is the fate (Vide Note 3 in on p 13 above)

In our opinion these five words have these simple mean-
 ings In वैदिकानां अर्थशास्त्रे a list of items to be registered in
 a court either in a civil suit or a criminal one is given
 and three of these items are करण (which must mean the
 instrument used, because ऋण is separately mentioned),
 अधिकरण which means the place (of अधिष्ठाता), and the
 name of the वदु the man who commits the deed (कौ भ
 अधिकरण III Chapter 57-58, P 87, the Punjab Edition)

(b) Sankara explains अधिष्ठाता ११ इच्छा १२ सुप्तदुस्वारीणा
 गभिःशक्तेराध्याऽधिष्ठान शरीरम्, कर्ता १३ उपाधिकृषणो भोक्ता, करणम् १४
 श्वादिना शब्दाद्युपलब्धम्. पृथग्विधम् १५ तानाश्रयात् द्वादश सरयम्
 विविधाश्च पञ्चचेष्टा १६ चापबाधा प्राणपानान्या and देवम् १७ अग्नि
 रापनुमाहवम् the deity of the eye, etc This explanation or
 any similar one will be subject to a number of objections
 e.g. why the करण or senses are mentioned separately
 from the body (if अधिष्ठान means the body) why instead
 of शरीरम् the word अधिष्ठानम् is used why the one declared
 to be कर्ता requires to be explained ११ भोक्ता why पृथग्विधम्
 (many-fold) should mean only twelve fold, and lastly
 why the deity of the eye, the ear etc be regarded as
 one of the five agents of any actions and the fact that the
 movements of the breath are to be counted among the
 agents of any action is on the face of it absurd because
 can one speak of a dead body as an agent?

(c) Rāmānuja interprets the verse to support his
 doctrine that all कर्तृत्व belongs to the Lord (the Lord alone
 is the agent) and explains देव as परमात्मन्

(d) Similarly, Madhusudana takes कर्ता as विष्णु करणे

as the sacrificial laddle, etc. and विविधाःनेष्टाः as the movements involved in the performance of a sacrifice.

(e) Hill notes that the fivefold division is obscure and that the various explanations of commentators are not helpful; and he himself makes a suggestion "intended to preserve the consistency of Gītā doctrine; and to account for the reference to Sāmkhya in v. 13." So, according to him, अधिष्ठान is अस्थिता प्रवृत्ति, कर्ता is बुद्धि and अहंकार, कर्ण is the mind and the five organs of perception, चेष्टाः are the five organs of action and दैव is the realm of the elements, gross and subtle, presided over by the देवः, अग्नि, वायु, etc.

(f) Dr. Bhandarkar: the resting place, agent, instrument, varied movements and fate. This, says Dr. Bhandarkar, is briefly, the सत्त्व doctrine.

(g) Dr. Belvalkar says that here we have "the five contributory causes for actions in general—the individual self being only one of these five" (Banu Mallik Lectures, P. 133).

(h) Rudolph Otto—"The basis, the doer, the organ, each in its own type, (their ?) various separate functions, and as the fifth cause, Destiny." He rightly comments on Destiny; In all human actions there is always an unaccountable element, luck, fate, deity, providence, which the Hindus call दैव, lit. "the divine" (The Original Gītā, P. 110).

(i) and (j) Deussen and Garbe explain दैव as the luck and चेष्टाः as movements of a man, कर्ता as the doer and कर्ण as senses. Garbe takes अधिष्ठानम् as the material foundation viz. the body, while Deussen translates अधिष्ठान by simply 'the site, situation, condition.'

We suggest that all these philosophical explanations are not intended here; only the activity of killing on a battle-field is the topic here.

15 (1) We have already suggested that the कर्म here should be interpreted as a कर्म in the war.

(2) न्यायं वा विपरीतं वा—This refers to Arjuna's doubt that fighting with, and killing his relatives and elders was not justifiable. The lord quoting the popular belief about the agents in the act of killing, says that even if the killing in which one is involved is unjust, the killer is not the only agent: Thus न्याय and विपरीत mean 'just and unjust' in the sense of moral and immoral.

Sankara takes न्याय and विपरीत as शास्त्रीय and अशास्त्रीय and says that the activity like the closing of the eye (निमित्त) which are जीवनहेतुः are the effects of धर्म and अधर्म (prescribed by the शास्त्र) and done in a previous birth and that they are included in "कर्म" in this verse.

(3) Moreover Sankara has interpreted अधिष्ठान, कर्ण, etc. as the body, the senses, etc. as agents (v. 14) and now this verse says that शरीर, वाक् and मनः are the means of doing actions; so he finds this verse to be inconsistent with his interpretation of v. 14.—He has interpreted कर्ता as मोक्ष to avoid the possibility of making the soul an agent. He says that शरीर, वाक् and मनः are the chief means of doing an action as well as of enjoying its result and so these three may be regarded as the agents, though the five in v. 14 may also be said to be agents.

16 (1) Arjuna thought (Adh. I and II. 1-10) that he alone was going to commit the sin of killing his relatives and gurus. The Lord says that according to the popular war-idea the कर्तृ the perpetrator of an act alone was not the कर्तृ, but the five items taken together were the agents. वेदकर्म is to be contrasted with the fact that this संसृज्य belief looked upon the aggregate of the five items as the agents.

Verse 16 does not mean that the GItā holds the view that the soul is an agent or one of the agents. It only

argues in favour of its own view of योग "Disinterested Action" by referring to the view about the origin of action held by a popular belief regarding the action of killing in the battle (मास्त्रे वृतात्), and according to the popular belief the कर्तु (the soul) was one of the five agents

(2) Sankara takes कर्तु as कर्तुम् Vide his भाष्य on v 17

(3) सोऽपि देहादिस्वतंत्रित्वात् न वाच्यं यमात्मानमव देवकं चार्त्तं परवर्ति नसाप्यव्यभिचारेण—This should mean that if a man looks upon the soul as different from the body and yet believes that he is the only agent his intellect is not trained. But the similes given by Sankara show that, he is not willing to take the soul even as one of the five agents

17 (1) The popular view of the killing in a battle holds the soul to be active by nature and to be one of the five agents, but inspite of the action thus being the nature of the soul this view believes that the soul is no agent of the act of killing if one does not attribute to himself the act of killing. This verse (17) gives a view which is held by both the Gītā and the popular belief about an act of killing on the battle-field, though unlike the latter the Gītā holds the soul to be no agent

(2) Sankara—This is अस्तुति of a क्षत्रिन् who actually renounces all actions. He really never kills anybody because the soul (आत्मन्) is never an agent. So इत्यपि means 'even though he may kill this is said from the लौकिकदृष्टि while 'न हन्ति न निबध्यते' is said from the पारमार्थिकदृष्टि. Really a क्षत्रिन् never kills because he never does any action. But his knowledge is praised by saying that even if he were to kill, he never kills and is therefore never bound. —But, to us it appears that such a Praise has no meaning. Rather it would lead to the moral fall of a क्षत्रिन्. The verse emphasizes the fact that in कर्मयोग what is important is the बुद्धि (the mental attitude) with which a man does

his duties, rather than the physical action e g. the act of killing. The act of killing is a most heinous crime. But if that crime is committed in a *व्यसृज्य* by one who knows the nature of the soul it is no crime because it would not bind him with a sin, since he has no *अहंकार*-the notion that he is doing the act of killing.

(3) Sankara discusses the meaning of *कवलम्* in v 16. He says that the soul cannot be a joint agent along with *अधिष्ठान* etc. (v. 14) because he cannot be joined with them, he being by nature unchanging and hence actionless.

18 (1) The beginning of v 13, and that of v 18, as well as the same of several other verses, e g. v 29 of this Adhyaya shows that, as in Adhyaya XIII, we have here a few independent topics discussed in support of the *वेद्य* ' Disinterested Action ' The different Adhyāyas also follow the same style and purpose.

(2) A new analysis of the nature of action is given here, it makes a distinction between *कर्मचक्षुः* or an impulse to do an action and *कर्मफलम्* or the actual performance of an action.

(3) Sankara, Illak and others do not seem to distinguish between the different kinds of the analysis of an action, given in this Adhyāya. According to them v. 18 starts to explain the instigator to actions which should be connected with the actions in v. 13 (*विद्वन् सर्वकर्मणाम्*)

(4) Sankara-*परिहारी* is one who knows thoroughly the performance of an action and can therefore teach the same to others. The *आत्मन्* is really no *कर्म*, so a *परिहारी* here is an *आत्मन्* (*उपाधिलक्षणाऽविवाक्यवशात्* भाष्ये)

But the context rather shows that the *परिहारी* is one who knows Brahman and the relation of Brahman and the beings whom his actions concern. The *शिव* (of

this परिशत्) is explained in v 20 it is the knowledge of Brahman, therefore ज्ञेय and परिशत् in this context will be ब्रह्मन् and ब्रह्मज्ञानिन्. Thus, कर्मचोदना refers to the doctrine of the Gita that it is an आत्मरति like जनक who is best fitted to do all his duties, rather than to renounce all actions.

(5) The analysis of an action given in v. 13-17 above concerned only the act of killing in a battle and did not say anything about the part played by ज्ञान in the performance of an action in general. Therefore this second analysis from another standpoint is given here

(6) करणम्, कर्म and कर्तृ Cf. the करणम् and कर्तृ in v 14 Sankara explains करणम् as योषादि and बुद्ध्यादि and his explanation of कर्म (सहिततम वदु कियथा व्याप्यमानम्) is more grammatical than ethical or philosophical. Both कर्मन् and कर्तृ are ethically explained in v 23-25 and v. 26-28 respectively करण is left out unexplained and that seems to favour our interpretation of करण in v. 14

19 (7) गुणसरथान—Sankara says that this गुणमख्यान is a doctrine of the followers of कपिक Sankara and his take the word 'गुणसरथान' as the old name of काण्वसरथ Garbe and others who hold that the atheistic Sāṅkhya had preceded the Gītā interpret गुणसरथान similarly.—But evidently 'गुणसरथान' is no definite statement about the doctrine or theory (सरथान) of the गुणस being a part of the atheistic सरथ at all it seems to be a very old theory and originally a part of the various Aupanisadic प्रक्रियास (Vide Notes to Adhyaya XIV) Moreover, these categories (ज्ञान कर्म and कर्तृ) are not found in the later Sāṅkhya "प्रसङ्गत" shows that ह्युक्त is summarizing and not originating these doctrines.

(2) ज्ञानम् is mentioned together with कर्मन् and कर्तृ because here the प्र the passage " how a ज्ञानिन् (a sage his d

22 where ज्ञान with reference to a कार्यं or an action is expressly stated. This ज्ञान is a part of कर्मचोदना "impulse to do actions" (v. 18).

(3) कर्म क्रिया, न कारकं पारिभाषिकमाप्सिततमं कर्म—So, Śankarā corrects his own भाष्य on v. 18.

(4) तदपि...प्रमाणमेव परमार्थेन्द्रैकेतव्यविषये यद्यपि विरुध्यते—Note Śankarā on the question of the relation of the Gītā and the दर्शनाः(.....तच्छास्त्रमपि बक्ष्यमाणार्थस्तुत्यर्थत्वेनोपादीयते...)
The author of the ब्रह्मसूत्र does not adopt this attitude, though he knows the atheistic साह्य

20 (1) सर्वभूतेषु—This kind of ज्ञान can have no place in the later साह्य of ईश्वरकृपा. Therefore, गुणसह्यान in which this ज्ञान was taught must have originated with the followers of उपनिषद्, being later on accepted by all philosophers.

(2) एकम् in एक भावमव्ययम्—If this verse teaches अद्वैतवाद, it is an अद्वैत admitting स्वगत भेद. The author of the Gītā does not here say anything about the method of explaining how the One has become many. he simply says that the Principle 'that has become all beings is the One Unchanging (एकमव्ययम्) But in those verses of the Gītā, where the origin of beings is mentioned, we have generally two principles as the origin of the beings, viz, a चेतन-प्रकृति and its चेतन Lord.

(3) विमलेषु—Śankarā-देहभेदेषु But the context means विमलेषु भूतेषु. See Notes on अव्यक्त च भूतेषु विमलमिव च स्थितम् (XIII. 16).

(4) ज्योत्स्नान्तराम्—Śankarā. This is Śankarā's own method of explaining the विभाग 'the creation of beings.'

(5) Verses 20 and 21 prove that the aim of the Gītā in stating the appearance of the beings from पुरुष and the चेतन प्रकृति is an ethical one. A man is here asked to act in this world (see v. 22 also) keeping in mind the fact that all beings are born of the same undivi-

ded unchanging Principle which is again present in all beings. 'अविभक्त विमलेशु' shows that the उद्दष्ट or साक्षिन् is not the topic here, but it is the creating essence or Principle by the division of which all [effects are produced, just like so many ornaments prepared out of one lump of gold (Bra Su. II 3. 7-यावद्विकारं तु विभागो लोकवत्), though, of course, this is only a simile to explain the creation of many out of the one.

21 (1) The three-fold division of ज्ञान in v 20, 21 and 22 is meant for giving a man a standard of conduct useful to him in doing his duties (कार्ये in v 22b) In the सामन ज्ञान, there is no ज्ञान or consideration of the nature of beings: the only ज्ञान is that the duty one does is all that he must know and it has attachment to the duty (कार्ये सक्तम् ज्ञानम्) In the राजस and सात्त्विक ज्ञान there is a consideration of the mutual relation of beings (the agent-वर्तु-being one of these beings) When a man proceeds to do his actions believing that all beings are quite different in nature from one another or that each being is an independent entity (मात्र) with its own peculiar nature (स्वभित्ति) or, to be more clear, that there is no principle common to all beings and present in all beings, he proceeds in his actions on the basis of the राजस ज्ञान But if an agent starts on his duties after realizing that there is one undivided, unchanging eternal principle in all beings which are separate from one another, his knowledge which inspires him to act is the सात्त्विक one.

22 (1) कार्ये-This word makes it clear that the ज्ञान-सात्त्विक राजस or सामन-has primary concern with कार्ये, action or duty. This ज्ञान is not meant to be only a discussion, but it is the basis of the performance of all duties (कार्ये) by a man

Sankara interprets कार्ये as देह or प्रतिमादि and as explaining इत्यन्वयम्

(2) सामन ज्ञान is a ज्ञान which does not think of

beings at all, but is attached to one particular action or duty (कार्य) as if it (कार्य) were all (that one should know) and which is without any reasons (अहेतुकम्-not based upon rational arguments).

(3) Sankara interprets कार्य as देहे षड्विंश प्रतिमादौ and explains कृत्स्नवत् सक्तम् as एतावानेव आत्मा ईशरो वा नात परमस्तीति सक्तम्. But Sankara seems to have misread the whole topic here (1) कार्य means 'something to be done' or a duty, e. g., आत्मन्येव च सतुष्टस्तस्य कार्यं न विपते (III 17), in which कार्य is explained by कृत (in III. 18) (2) ज्ञान is also not of the nature of ' एतावानेव आत्मा ईशरो वा ', ज्ञान according to the context must refer to the knowledge of the beings. In verses 20 and 21 this ज्ञान is mentioned. In v. 22 ज्ञान is एकस्मिन् कार्ये कृत्स्नवत्सक्तम्; so here the ज्ञान does not consider the भूतस and consists of the belief that one particular action is everything.

Sankara's illustration (नमनक्षयणकादीनाम् इयेवम्) is intended to explain एकस्मिन् कार्ये कृत्स्नवत्सक्तम्.

(4) अतस्त्वार्यवत्-Our actions should be based upon philosophical conclusions. Cf अहेतुकम्.

(5) अल्पम्-'Narrow' Cf यो वै भूमा तत्सुख नाख्ये सुखमस्ति (Uba Upa. VII 23 1) One must have a comprehensive and broad outlook and also a detached outlook at the same time. Such an outlook would be based upon reasons and some idea of the ultimate Reality (=relation of Brahman to the beings) and would never be narrow.

(6) Cf the views about वैशार आत्मन् in Cha Upa V 12-18 for कृत्स्नवत्.

23 (1) Verses 23 25 describe कर्म one of the set of the three responsible for the actual performance (समष्ट) of actions (v 18-सङ्गदितम् अरागद्वयन कृत्स्नम् and अफलप्रेम्मुना कृत्स्नम्- this kind of a deed will be like the deeds of जनक and it is a deed of the Path of योग 'Disinterested Action'

Sankara explains नियत as नित्य, but we have already stated that नियत means स्वभावनियत—Sankara in his commentary on v 24 gives his interpretation of सात्त्विक कर्मन्, he says “सात्त्विकस्यापि कर्मणोऽनात्मवित्सादकार वर्ता”, so, ‘परमात्मनिरादकार आत्मविद्’ is not the कर्तुं of the सात्त्विक कर्मन्. But this is not consistent with the doctrine of ‘योग’ of the Gītā. The actions done according to this योग are totally without any अद्वार on the part of the doer, and in that respect the doer is compared with जनक who is said to be a follower of this योग. The word ‘सादकार’ does not occur in v 23 it is given in v 24.

24 (1) सादकारेण—Vide Sankara’s explanation in his भाष्य and our Note on v 23. He tries to bring in his theory that आत्मविद् is never a कर्तुं and he must take to सत्यास. But this is not the view of the Gītā.

(2) बहुलायाम्—If a man undertakes to do something, he must do it enjoying its performance when it is being done. If, on the contrary, he does it as if he were forced to do it the action is तामस. Cf धृष्टद्युम्नसादकारविव. in v. 26.

25 (1) अनुबन्ध—the result एवं the loss Sankara शक्तिक्षय or अर्थक्षय. For अनुबन्ध cf XV. 2 and XVIII. 39.

(2) With the Gītā’s idea of सात्त्विक, राजस and तामस कर्मन् we may compare the same given in the Manusmṛiti: दारकर्म कृत्वा कुर्वेत् कश्चित्पक्षैव लज्जति । तज्जेत विदुषा सर्वं तामसं गुणलक्षणम् ॥ ३५ ॥ येनारिभ्यः कर्मणा लोके रथानिमिच्छति पुत्रलाम् । न च शोचत्यनपसौ तद्विदुषुस्तु राजसम् ॥ ३६ ॥ यत्तन्नेणेच्छति शत्रुं यत्र लज्जति चाचरन् । येन दुष्यति चारमाद्य तामसगुणलक्षणम् ॥ ३७ ॥ तज्जेत लक्षणं कामो रजसः सर्वं उच्यते । सत्त्वरथं लक्षणं धर्मं श्रेष्ठयमेश यथोचरन् ॥ ३८ ॥ Manu XII 35-38). Thus, Manu himself says that the aim of सात्त्विक कर्म, according to him, is the achievement of धर्म. The aim of the सात्त्विक कर्म according to the Gītā is not धर्म but it is लोकायुष्य and it is in harmony with the ideal of मोक्ष. It is done by one who does not aim at any फल himself, because he has realized Brahman. Manu’s definition of सत्त्वगुण is applicable to the religious ceremonies and caste-duties.

if done for the rewards they promise and these rewards are generally classified under धर्म. Manu discusses the question from the standpoint of the धर्मशास्त्र the Law, while the GItā advises a man to do his duties in harmony with his own Moksa and also the benefit and guidance of the people at large (लोकसमग्रम्)

26 (1) अनह्वारी-Vide our Notes on v 23 अनह्वारी does not merely mean 'not given to egotism', but it means not egoistic also, so far as his actions are concerned, like जनक. According to the GItā such an attitude to one's actions is possible even without knowing the Reality e. g., by the realization that all actions are done by the Prakṛti.

(2) धृति-Vide v 33-34

(3) निर्विकार-Sankara tries to modify the sense of निर्विकार by saying "केवल शास्त्रप्रमाणप्रयुक्तो न फलरगादिना प्रयुक्तो य स निर्विकार उच्यते." According to Sankara, 'शास्त्र' and obedience to शास्त्र are indication of the doer being limited by अविद्या-But 'सिद्धयसिद्धयो निर्विकार' does not mean that the agent is inspired to do his duties (or his sacrifices) by the authority of the scripture, it rather means that the agent classified as सार्वत्रिक कर्ता' does his actions for the sake of guiding the people (लोकसमग्रम्) like जनक or श्रीकृष्ण (III 20 25)

27 (1) कर्मफलप्रेप्सु-The purpose of the threefold classification of कामन् and कर्तृ (v 23-25 and 26-28) is to explain the योग (=कर्मयोग)

(2) हितान्धव = one whose nature (or aim) is to kill others

28 (1) अयुक्त-not inspired by the ideal of योग, Sankara =असमाहित .

(2) नैकृतिक-परवृत्तिच्छेदनपर The reading नैकृतिक is derived from निकृत which means शूद्र (according to अमर) and 'शूद्र' occurs in the verse So नैकृतिक may be preferred

29 (1) A new standpoint for कर्मयोग, Disinterested

Action It is to be remembered that the three phases of each of बुद्धि and धृति are here mentioned only with reference to the actual performance of action

30 (1) प्रवृत्ति and निवृत्ति-Sankara explains प्रवृत्ति as बन्धहेतु कर्ममार्ग and निवृत्ति as मोक्षहेतु स-याममार्ग —Tilak would connect प्रवृत्ति and निवृत्ति rather with कार्याकार्य than with बन्ध and मोक्ष According to Tilak प्रवृत्ति is doing things which should be done and निवृत्ति means abstaining from doing things which should not be done. These correspond to कार्य and अकार्य प्रवृत्ति is possible if कार्य is known निवृत्ति is possible if अकार्य is known.

In our opinion निष्कामप्रवृत्ति is as good as निवृत्ति and सकामनिवृत्ति (of a मिथ्याचार Bha. Gl. III 6) is as bad as प्रवृत्ति The intellect which understands this nature of प्रवृत्ति and निवृत्ति (and hence does all actions disinterestedly) is सात्त्विका बुद्धि

(2) कार्याकार्य This also refers to Disinterested Action. कार्य should mean actions which one can do disinterestedly and that is the Gītā's way of doing all sacrifices and caste duties अकार्य are all duties or rites which being done for their respective rewards, lead to bondage Sankara connects कार्याकार्य with विहित and प्रतिषिद्ध actions.

(3) भयामये-Sankara-the causes of भय and अभय-But the Gītā enumerates अभय under देवीसंपत् and so भय being connected with आसुरी संपत् will mean the fear of bondage resulting from सकाम कर्मन्तः

(4) बन्ध and मोक्ष-बन्ध is caused by सकाम कर्मन्तः and निष्काम कर्मन्तः do not lead to बन्ध, but rather they bring Moksa, if बन्ध and मोक्ष refer to the states of bondage and absolution The Gītā uses various expressions for describing मोक्ष

(5) In our opinion सात्त्विक बुद्धि is concerned with knowing the disinterested Action

31 (1) To know धर्म as अधर्म just as Arjuna at first

believed that he must give up the war which was his धर्म is राजसी बुद्धि. Similarly, those who think that disinterested actions (कार्य) are not to be done (अकार्य), e. g., extreme type of the Vedic Ritualists, called आसुरी संपद, are led by राजसी बुद्धि.

32 (1) A मिथ्याचार (III, 6) who is not allowed to assume संन्यास but assumes it, and who is allowed to do सकामकर्म but gives up them, is influenced by राजसी बुद्धि.

33 (1) योगेन—This may refer to ध्यान (not ध्यानयोग) as a help to निष्कामकर्म or योग. मनःक्रियाः and इन्द्रियक्रियाः may refer to the worldly functions of the mind and senses and 'धारयते' means 'are controlled.' As राजसी धृति is said to be 'प्रसङ्गेन फलाकाङ्क्षी,' 'धारयते' will imply control of the nature of allowing the mind, breath and senses to function without the expectation of the results of their activity 'मनः प्राणेन्द्रियक्रियाः धारयते should be contrasted with 'धर्मकामार्थान् धारयते' in the next verse and should be compared with इन्द्रियाणोन्द्रियार्थेषु वर्तन्त इति धारयन् (V. 9) which seems to explain 'मनः प्राणेन्द्रियक्रियाः धारयते.' In any case v. 34 suggests that remaining aloof from the rewards of the functions of the senses is implied (if not expressed by धारयते, as interpreted by us) in v. 33. Verse 33 does not refer to पातञ्जल ध्यान or ध्यानयोग practices as an independent Path, otherwise, there will be no meaning in the राजसी धृति being described as प्रसङ्गेन फलाकाङ्क्षी.

34 (1) धर्मकामार्थान् धारयते—In the राजसी बुद्धि a man keeps in view (धारयते) the धर्म, काम and अर्थ instead of heeding or watching the functions of मनः प्राणेन्द्रियाणि so as not to allow himself to expect the results, as in the सात्त्विकी बुद्धि. So, राजसी बुद्धि is of the nature of attachment to धर्म, काम and अर्थ.

(2) प्रसङ्गेन—प्रसङ्ग here seems to us to mean attachment. As shown above 'धर्मकामार्थान् धारयते' expresses 'attachment to धर्म, काम and अर्थ.—प्रसङ्गेन फलाकाङ्क्षी 'through attachment to these, the राजसी बुद्धि is फलाकाङ्क्षी (always) expecting the result of the actions.'

Sankara also explains the verse in such a way that राजसी बुद्धि is always फलाकाङ्क्षी, he takes प्रसङ्गेन to mean प्रसङ्गेन यस्य यस्य धर्मादर्शरणं प्रसङ्गेन तेन प्रसङ्गेन When the राजसी बुद्धि happens to keep in view धर्म, it desires the result of धर्म and so on. In any case राजसी बुद्धि is not occasionally, फलाकाङ्क्षी, but it is so always Cf प्रसङ्ग in XVI. 16 and सद् in the गीता.

35 "न विमुञ्चति" is equivalent to 'धारयते' in the previous two verses, and shows that Sankara is not right in explaining धारयते in v. 33 as उच्छास्त्रमायं प्रवृत्ते धारयते and in v. 34 as निलकलैर्वरूपानवधारयते In सार्विकी बुद्धि the man looks to only the activities of the mind, breath and sense, in राजसी to the धर्म, काम and अर्थ and in सामयी to स्वप्न, भय, शोक etc.

36A In our opinion the सुख, the aim and object, of all actions of man, is defined here in such a way that the सार्विक सुख would mean the happiness derived from the practice of निष्काम धर्म or योग.

36B 37 (1) The latter half of the verse should be taken as a part of the definition of सार्विक सुख. In the सार्विक सुख a man can enjoy only after a long practice (अभ्यास) and then he can also get the end of his misery. This sense is expressed by the first half of v. 37 also. In the beginning the सार्विक सुख is like poison and in its maturity it is like nectar.

(2) आत्मबुद्धिप्रसादजम्. The प्रसाद of one's intellect is mentioned in the picture of the विद्यनप्रज्ञ which we have explained as that of a follower of योग 'Disinterested Action', viz., रागद्वेषविमुक्तेशु विषयानिर्दिश्वरम् । आत्मवद्वैविधेयवामा प्रसादमधिगच्छति ॥ ६४ ॥ प्रसादे सर्वदुःखानां हानिरसौख्यजाये । प्रसन्नचेतसो ह्याप्तु बुद्धिं परं वनिष्ठते ॥ ६५ ॥ (II 64-65). So, this निष्काम विषयाचरण is प्रसाद and the happiness derived from it is the सार्विक सुख

38 (1) 'विषयेन्द्रियसयोगात्' implies a contrast with रागद्वेषविमुक्तेशु विषयानिर्दिश्वरम् etc. in II 64 quoted above and

thereby makes it clear that सार्विक युद्ध is that derived from योग 'Disinterested Action.'

39 सार्विक युद्ध is derived from [the निष्कामकर्माचरण, राजस from सकामकर्माचरण and तामस from निद्रा and आलस्य and leads to self-bewilderment.

40 : Śāṅkara takes v. 40 as a summary (व्यसंहार) of what is called गुणसंख्यान (v. 19-40). But probably it refers only to the three गुणस (एभिः त्रिभिः गुणैः) in the preceding verses and thereby introduces the next topic. By saying that there is no being either on the earth or in the heaven free from these three गुणस, it implies the classification of human beings according to these गुणस and introduces the fact that their duties are स्वभावज or born of प्रकृति which produces these three गुणस (स्वभावप्रभवैः गुणैः). Śāṅkara's introduction to the next verse (सर्वस्य त्रिगुणरमकत्वात्) favours this interpretation of v. 40.

41 (1) According to Sankara the purpose of the following verses is (1) to show that though every being is influenced by the three गुणस, it is possible to make it free from them and (2) to show, by way of a resumé, what is exactly the teaching of the Veda and Smṛti to be put into practice by those who seek salvation. In short the rule of the caste-duties (v. 41-46) and संन्यास (v. 49-62) form the teaching of वेद and स्मृति and also of the गीताशास्त्र and hence they are mentioned here (at the end of the book).

According to Tilak v. 19-40 are meant to describe the diversity of the Prakṛti from which the creation has been created (Vide गीताशास्त्र, 1st Guj. Ed., P. 853). In our opinion, it is not the primary purpose of these verses to explain the diversity of Nature. They rather aim at interpreting the सत्त्वगुण of the गुणसंख्यान as an argument in favour of the योग 'Disinterested Action' which is the central teaching of the Gītā. Similar,

Tilak says that v. 41 and those that follow it aim at giving an explanation of the fourfold caste System according to the division of the three Gunas and; thereby showing the duties fixed for each caste. This is also generally the view of modern scholars. "A guide equally unerring as the "श्रवसावात्मिका बुद्धि" is the Sastric regulation as to the castes, and their several duties" (Dr. Belvalkar, Basu Malho Lectures, P. 133). Garbe takes verses 45 and 46 as interpolated, on account of the Vedantic expression येन सर्वमिदं तत्तम् in v. 46. Verse 45 stands in the closest context with v. 46 (Die Bhagvadgītā, P. 171). Thus, he in our opinion, misses the very purpose of this passage (Vide infra) by taking these two verses as interpolation. Dr. Bhandarkar refers to the disinterested doing of duties and says, v. 42 mentions यत्, दत्त, etc. which conduce to the realisation of the Brahma-condition (Vaisnavism, Salvism, etc. P. 26), Rudolph Otto follows Garbe in holding that v. 45-46 are a gloss on v. 40-44 and v. 47 is a continuation of v. 44 (The Original Gītā, P. 113).

In our opinion caste-duties are mentioned here not only to trace them to their origin viz. the gunas of the Svabhāva (svabhavajam in v. 42, 43, 44) so as to teach the working of the श्रवसा theory of three gunas, but also to say that the caste-duties need not be given up because, like all actions of a man, they are born of स्वभाव, and hence doing them does not involve any sin (v. 47B). Verses 40-48, emphasize the fact that the caste-duties originating, as they do, from स्वभक्ति, do not bind a man if he does them. The main teaching of the Gītā is that of doing disinterestedly all duties one has to do, rather than Renunciation of all actions; and as a part of that doctrine the Gītā recommends the performance of the specific caste-duties (Dasgupta, H.P., P. 504 and P. 513) and in doing so, it argues its case on the strength of the origin of the

caste-duties, viz., the Svabhāva. That a Brahmana follows श्रम, दम, etc. and a क्षत्रिय practises शौचं and युद्ध is a fact based upon the स्वभाव and hence neither the ब्राह्मण nor the क्षत्रिय nor even the Lord is responsible for the difference in the nature of the duties (Cf. also V. 14 न कर्तृत्वं न कर्माणि etc.). There is another optional way also of avoiding the bondage of actions, viz., to dedicate them to the Lord from whom a man derives them (XVIII. 46).

(2) Cf. IV. 13-चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः—But neither the Lord (Vide XVIII. 46) nor the Śāstra like the Manusmṛiti or even the Gītā is responsible for creating the कर्माणां of the castes, they are born of स्वभाव and are only analysed and explained by the Scripture. The caste system exists not because it is mentioned in the Śāstra, but because it exists in Nature. See the last sentence in Sankara's भाष्य on this verse.

(3) स्वभाव—Sankara gives three explanations of स्वभाव—(1) प्रकृति or भावा, स्वभावः प्रभवः येषां ते गुणाः । (2) स्वभाव = disposition, the good or bad nature of a man, inclinations, स्वभावस्य प्रभवा = स्वभावप्रभवाः गुणाः; and (3) जन्मान्तरकृत-सत्कारः स्वभावः । स्वभावः प्रभवः कारणं येषां ते गुणाः In (2) and (3) स्वभाव has the same meaning.

(4) Sankara's explanation of the Caste-System with reference to the Svabhāva must be carefully noticed. He traces the ब्राह्मणस्वभाव to सत्त्वं alone, क्षत्रियस्वभाव to रजः principal with सत्त्वं subsidiary, वैश्यस्वभाव to रजः principal with तमः subsidiary and दूत्रस्वभाव to तमः principal with रजः, subsidiary. He says that the chief characteristics of these four castes, are respectively प्रशान्तिः, ऐश्वर्यं, ईडा and मूढता.

42 (1) मज्ञ and क्षत्र are two words used in the Upaniṣads in the sense of ब्राह्मण and क्षत्रिय castes, e. g. यस्य मज्ञा च क्षत्रं चोमि भवत ओदने । मृत्युर्दस्यापसेनन क इथा वेद यत्र स. ॥ Katha Upan.

(2) Telang compares the Gītā's idea of the duties of a ब्राह्मण with the same in the Manusmṛiti (अध्ययनमध्यापनं

यजनं याजनं तथा । दानं प्रतिग्रहश्चैव ब्राह्मणानामस्वयम् ॥ Manu) and comes to the conclusion that the Gītā conception of the caste-duties is earlier and, more elastic than that of the Smṛtis. Others say that though the word कर्म is used here, the purpose of the passage is to give the guṇas of the ब्राह्मण caste. But this is inconsistent with the statement in v. 41 and with the fact that verses 43-44 give the duties of the other castes.

45 (1) According to Śāṅkara's introduction to this verse the usual reward of those who observe the rules of the Castes and Orders of Life is the enjoyment in the heaven and then return to this world; but v. 45-46 mention a different reward if the caste-duties are observed in the light of the special teaching of these verses (कारणान्तरात्).

In our opinion, v. 41-44 show that the duties of the castes are 'born of Nature' (svabhava) and then the Gītā wants to say in v. 47 that by doing the duties fixed by Nature a man does not incur sin, but before doing this the Gītā shows in v. 45-46 that it is possible to reach Perfection for one who does not give up his specific caste-duties.

(2) संसिद्धिम्—According to Śāṅkara संसिद्धि means ज्ञाननिष्ठावस्थया.—But its correct meaning is Perfection or Mokṣa and Śāṅkara himself explains it as मोक्ष in his भाष्य on III. 20 Vide our Notes supra.

46 (1) प्रकृति—Vide our Notes on XV. 4. The Lord has fixed the activity of all beings, though the activity is derived from Nature (Svabhāva). We can thus remove the apparent contradiction between these two verses (46-47). 'I have created the system of the four Castes according to their specific guṇas and karmans' (IV. 13). It is therefore that we find the statement 'येन सर्वमिदं कृतम्' along with the statement of the activity of beings originated from (=being fixed by) the Lord.

(2) Verse 46A gives the reason why the soul can worship the Lord with his own actions. They are derived from Him and are being returned to Him.

(3) Sankara-प्रवृत्ति is उत्पत्ति or चेष्टा.

47 (1) स्वकर्म (v. 45-46), स्वधर्म (v. 47) and स्वभाव-नियतकर्मन् are all the same. Also ' सहजं कर्म ' (v. 48) has the same sense. Here we learn that the caste duties were fixed by birth (सहजं कर्म); that they were consistent with the स्वभाव, Nature, (and, as Sankara says, the individual inclinations of a man); and, also, that they were the means of the progress (धर्म) of the man (स्वधर्म). In fact, there was no conflict among the स्वकर्म (one's caste duties) and स्वधर्म (one's moral and ethical duties) as well as स्वभावनियतकर्म. This shows that in the days of the Gītā the caste-system was a living and unfailing system.

(2) Verse 47A is identical with v. III. 35A. The advice given in 47A can be practicable and acceptable only if and when the caste-system is a living, guiding beneficial principle and it seems to be so at the time of the Gītā. So, also the advice contained in III. 35B (स्वधर्मो निश्चयं श्रेयः, परधर्मो भयावहः).

(3) विगुण should be taken as referring to the fact that the caste-duties of a Ksatriya involve हिंसा and ' परधर्मद्विस्वस्तुश्चिन्ता ' as referring to the possibility of Arjuna or anybody fulfilling the duties of another caste better than those of one's own. The former is better than the latter because according to III. 35 the former will help the soul in his future progress (स्वधर्मो निश्चयं श्रेयः), while according to XVIII. 47B the duties fixed by Nature do not involve any sin. The latter suggests that विगुण does refer to the हिंसा involved in the क्षत्रकर्म.

(4) The fact that क्षत्रकर्म is said to be विगुण as compared with ब्रह्मकर्म, shows that in the days of the गीता the पद्म-महाभारत the common duties of all castes were not fixed and that fighting and killing in a परधर्म युद्ध was not made,

an exception for a क्षत्रिय. Otherwise, if all caste-duties were considered to be of equal status (by making an exception in the case of a क्षत्रिय so far as the common virtue of अहिंसा was concerned), then, the Gītā would not have described क्षत्रियधर्म as विगुण 'lacking merit.'

(5) स्वधर्मः—Śaṅkara adds अपि rightly, because all caste-duties of any caste are not विगुण. So, the caste duties of one's caste 'even if lacking merit' are better than the duties of another 'caste.'

48 (1) अनात्मवद् न हि काश्चित्क्षणमप्यकर्मकृत्सिद्धयति—By putting these words in his introduction to v. 48 Śaṅkara prepares the ground for explaining the verse (48) as dealing with an अनात्मवद्.

(2) सहजं कर्म—स्वभावानियतकर्मन् and स्वभावजकर्मन् is here called सहज कर्म. 'सहज' 'born along with birth.' Vide Notes on v. 47. सहज is a clear indication that the Gītā refers to castes fixed by birth. सहजकर्मन् of a क्षत्रिय involving हिंसा due to युद्ध is referred to here.

(3) सरोषमपि—This clearly refers to the sin of slaughter involved in युद्ध one of the duties of a Ksatriya. All duties of all castes are not सरोष 'involving a sin' and hence अपि means 'even if the particular duty of the particular caste involves a sin.'

Śaṅkara who adds अपि to विगुणः in v. 47 (विगुणोऽपीत्यपि—असरोषत्वः) does not explain अपि which is given in this verse. This is because he explains सरोषम् as विगुणत्वात्; i. e. सहजकर्म is defective (सरोष) because it consists of the three गुण (of माया or प्रकृति which is the root cause of all defects). If this is the explanation of सरोषम्, then all actions of all castes are विगुण and hence अपि can have no force and hence it cannot be explained at all. It then becomes a पूरक शब्द—a superfluous word added to make up the required number of syllables in the verse.—And why does Śaṅkara explain सरोषम् as विगुणत्वात् सरोषम्? Only because he wants to emphasize his theory of सत्त्वात् compulsory

for the शानिन् and for that reason he wants to interpret v. 48 as applicable only to the ignorant (अनात्मइ).

(4) न त्यजेत्—According to Sankara “अज्ञ” न त्यजेत् because the life-long practice of one's caste-duties cannot be prescribed for a शानिन्—But the Gita asks the शानिन् to continue his caste duties and gives the example of जनक (Adhyaya III). For, an अज्ञ whose-nounces his duties is a निव्याचार (III. 6), a शानिन् must do his duties for लोक्मग्रह. योग ‘Disinterested Action’ is to be preferred to a शानिन्'s स-यास.

(5) सदोषम्—We have shown in our Notes on विगुण in v. 47 that the Gita looks upon the duties of a क्षत्रिय as ‘lacking merit’ विगुण or ‘defective’ and does not seem to take the view that दिसा involved in the क्षत्रिय's duty is as good as अदिसा and does not make an exception to the general rule of अदिसा in the case of a क्षत्रिय Though defective (सदोष and विगुण), it does not make the man ‘sinful’ (v 47d).

(6) सर्वारम्भा - ‘आत्मो ’ means वर्मा as explained by Sankara Here the word ‘सर्व’ is important. ‘all actions’ means ‘actions whether defective or not ’ The duty of begging alms (भेदवम्-1) of a ब्राह्मण or of a क्षत्रिय in the वानप्रस्थाश्रम (Order of a hermit) may appear to be सदोष as compared with युद्ध which is सदोष But the Gita says that even begging alms or any other duty believed to be comparatively free from defect involves a दसा ‘defect or sin’. ‘सर्व’ in सर्वारम्भा explains the force of अपि. ‘Not only the युद्ध is सदोष, but any other duty also is सदोष’, the दोष is comparatively bigger or smaller but the दोष is there No action is entirely free from all दोषs. Thus, सर्व in सर्वारम्भा supports our interpretation of सदोषम् and also of अपि

(7) हि—As all actions are defective (in some way or other), none should give up his duties born with him.

(8) Even a शानिन् will do some duties and they will

involve some sin and hence he should also not give up his सहज कर्माणि.

(9) धूमेन अग्निः द्वावृता—This simile makes it clear that all good as well as bad duties invariably involve some kind of defect.

(10) Sankara take सद्दोषम् as त्रिगुणात्मकत्वात् सद्दोषम् and as all कर्माणि are त्रिगुणात्मक and hence सद्दोषः, he explains सर्वे as both one's own as well as other's duties, स्वधर्मा and परधर्मा

(11) Sankara concludes that अज्ञ cannot give up all actions and he should not give up all duties.

(12) अशेषनस्तथा एव नोपवचन इति चेत्, किं नित्यप्रवृत्तिरित्यतः पुरुषो यथा साकृशाना गुणा, किं वा किंनैव धारकं यथा वीद्वाना पञ्च रक्षन्त्या. क्षणप्रवृत्तिनिः, उभयथापि कर्मणोऽशेषतस्तथागो न भवति ।

—Sankara enters into a philosophical discussion about the nature of action and tries to prove his theory that the soul is by nature अकर्तुं (विद्वास्तु पुनर्विषया.....).—It looks strange that Sankara who has avoided such metaphysical discussions so studiously in his भाष्य on I-XVII should take up this verse for criticizing the असत्कार्यवाद of the वैशेषिकसः.

(13) Verses 47-48 (स्वधर्मं, सहज कर्म) show that the Gītā though accepting the general duty of अहिंसा and looking upon the हिंसा involved in the क्षत्रिय's caste-duties as सद्दोष and त्रिगुण asks a man to do his specific caste-duties in preference to the general duties of all castes. Regarding the comparative importance of साधारणधर्मसः and वर्णधर्मसः Prof. Dasgupta also says the same:—When there was a conflict between the caste-duties and the common duties, it was the former that had the greater force. The common duties had their force only when they were not in conflict with the caste-duties" (Dasgupta, H. I. P., Vol, II P. 507 and P. 514). It must be noted that unlike the texts which look upon the यागीय हिंसा and the हिंसा in a क्षत्रिय's धर्मयुद्ध as अहिंसा, the Gītā admits this

latter as *हिता* (Cf. the implication of *विगुण* and *सदोष* in 47-48) and sticks to the *साधारणधर्म* of *हिता* literally and yet prefers the caste duties to the common duties (*Ibid.*, P. 506).

49 (1) We may at the very start note the difference between Śaṅkara and Tilak on the interpretation of verses 49-62. According to Śaṅkara verses 49-55 describe the *ज्ञाननिष्ठा* and, verses 56-62 describe *भगवद्भक्ति* योग which is a means to *ज्ञाननिष्ठा* (*यश्चिन्तया ज्ञाननिष्ठा* in *शं. भा.* on v. 56 and *कर्मजाः सिद्धिः...तस्याः फलमूला नैकम्यसिद्धिर्ज्ञाननिष्ठाश्चक्षुः...* in *शं. भा.* on v. 49). According to Tilak verses 49-62 describe only one योग viz., *ज्ञानमूढक* and *भक्तिप्रधान कर्मयोग*; thus *ज्ञान* or *ज्ञाननिष्ठा* in verses 49-55 is a means to the योग, Disinterested Action, in all these verses.

In our opinion these verses describe two *निष्ठा*s or Paths, *संन्यास* and योग. *अपि* in v. 56 makes it clear that just as by *संन्यास* one knows and reaches the Lord (v. 55); so also by doing all one's duties (*सर्वकर्मणि कुर्वाणः अपि*) one can reach the same goal. Śaṅkara takes *अपि* as including the prohibited actions (*प्रतिषिद्धानि अपि*) in the actions to be done in the *भगवद्भक्तियोग*, but this meaning of *अपि* is wrong because the expression *सर्व* in *सर्वकर्मणि* means all possible actions. Moreover, '*प्रतिषिद्धानि कर्मणि*' are allowed to none, not even to the *भगवद्भक्त*. It is a wrong idea of the ethics of *भक्ति*. According to Tilak *अपि* is meant to imply the *संन्यास* as an option but that *संन्यास* is not mentioned in the preceding verse but is to be taken as understood. This is rather wrong because words like *संन्यास* (v. 49) *विवर्तत्युच्यते* (v. 31), *विविक्तसेवी* (v. 52), *परिमहं विमुष्य* (v. 53) are clear express words meaning renunciation of the actions, though Tilak, as usual (Vide his interpretation of *भक्त* in XII. 13-20 and *त्रिगुणातीत* in XIV) takes them in a secondary sense (Vide *Gītā Rahasya* on XVIII. 50-56, 1st Guj. Ed., P. 858). '*अपि*' in v. 56 may be compared with *अपि* in V. 7, VI. 31, XIII. 23. Moreover, there is no

statement here that योग (सर्वकर्माणि कुर्वन्निपि-व. 55) is साधन and संन्यास in v. 49-55 is the goal. कर्मयोग is really साधन as well as फल, as we have already explained on several occasions.

(2) Verse 50 shows that सिद्धि I. e. ' परमनैष्कर्म्यसिद्धि means only a further stage of नैष्कर्म्य in v. III. 4 (न कर्मणामनारम्भात्तैर्कर्म्यं पुत्रोऽशुभे । न च सन्यसनादेव निद्धिं समाधिगच्छति ॥) नैष्कर्म्य is a stage when it is not compulsory for a man to do his duties, just as it is compulsory for a मिथ्याचार to do his duties. In v. 49-50 there are three or four stages, the first is that of स-न्यास, the second is that of परमा नैष्कर्म्यसिद्धि (as in v 49) or simply सिद्धि (as in v. 50) and the third is that of ब्रह्मप्राप्ति the last being called ज्ञानस्य परानिष्ठा. Thus, the word स-न्यास here stands for the earliest stage and is to be contrasted with सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाणः in v. 56. The परमनैष्कर्म्यसिद्धि is the stage to which संन्यास leads, so here both स-न्यास and नैष्कर्म्य सिद्धि called simply सिद्धि are helps to ब्रह्मप्राप्ति which is ज्ञानस्य परा निष्ठा. The steps between नैष्कर्म्य सिद्धि and ब्रह्मप्राप्ति are described in v. 51-55; and the stems in v. 51-53 show that स-न्यास in v. 49 is like what is called विविदिषा स-न्यास (in, e. g., the जीवन्मुक्ति विवेक of विद्यारण्य) and it is a preparatory step. It is after this formal स-न्यास that the man really gives up the objects of sense (उभ्यादीन् विषयास्त्वत्कृत्वा) and also the idea of having possessions (परिग्रहं विमुच्य) So, नैष्कर्म्यसिद्धि is the (second) stage of being free from the compulsion of doing duties. That the सिद्धि in v. 49-50 is different from the सिद्धि in III. 4 will be easily seen from the fact that in III. 4 B सिद्धि is the goal while in XVIII 49-50 सिद्धि is a step to ब्रह्मप्राप्ति.

Sankara takes नैष्कर्म्यसिद्धि to mean the actual renunciation of all duties. नैष्कर्म्यं=निष्कियात्सर्वरूपावस्थान. Sankara explains परमाम् as कर्मनभिद्धिं विशुद्धां सद्योमुक्तयवस्थानरूपाम्.

(3) संन्यासेन is to be contrasted with सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वन् in v. 56. Vide Notes supra—Tilak does not seem to be correct in interpreting स-न्यास in a secondary sense,

viz., the renunciation of the fruits of actions (*Gītā Rahasya*, 1st Guj. Ed., P. 855).

50 (1) 'सिद्धि' is here a step. Vide Notes *supra* on नैकर्मसिद्धि. Any other translation like the following, based upon an attempt to interpret सिद्धि as Perfection will be a violation of Grammar:—Here from Me how a man achieving Perfection attains [it through the attainment of] Brahman, which is the highest advance of Jñāna or the Path of Renunciation (Here नैकर्मसिद्धि=ब्रह्मप्राप्ति=ज्ञानस्य परा निष्ठा).

(2) We suggest that the ब्रह्मप्राप्ति implied' in ब्रह्मन्नोति be construed with या ज्ञानस्य परा निष्ठा. ज्ञान does not mean संन्यास; it only means the Knowledge, i. e., the knowledge of ब्रह्मन्. परा निष्ठा of ज्ञान is the attainment of ब्रह्मन्.

(3) The discussion (in शं. भा. on the verse) on the nature of ज्ञान and धारमन् is intended to refute the view of other Schools prevalent in the days of Sankara (not in the days of the गीता). Vide the last lines of शं. भाष्य on XIII. 2.

51 (1) रामस्याच्छरीरविनाशान् केवलमुक्त्वा ततोऽधिकान् सुखार्थस्य च्छेत्त्वर्थः—Sankara is here right in making this addition because the context (संन्यासेन in v. 49 'and सर्वकर्माणिपि सदा कुर्वन्' in v. 56) supports it.—Tilak does not seem to be correct in rejecting this interpretation of Sankara.

(2) We have already explained the importance of शब्दादीन् विवर्थास्त्यक्त्वा (in v. 51), विविक्तमेव (v. 52) and परिग्रहं मुक्त्वा (in v. 53). They favour Sankara's view and correspond to the stage of विद्वत्संन्यास (as in the श्रीवन्मुक्तिविवेक).

(3) विविक्तमेवो and लब्धाशी indicate the ध्यानयोग which is expressly mentioned here (Cf. VI 10 and 16). ध्यानयोग is here a help to the Perfection through संन्यास. Sankara solves the compound ध्यानयोग as ध्यान+योग.

(4) नित्यम्—always. Sankara—नित्यप्रदह्य मन्त्रनवाद्ययवर्गस्थाभावप्रदर्शनायम् .

of the Lord. Vide their interpretations of ब्रह्मभूय and ब्रह्मभूत supra (in our Notes on v. 54). In our opinion both यावान् and यः seem to refer to the Lord Kṛṣṇa (माम् and अस्मि) as distinguished from ब्रह्म in ब्रह्मभूयाय and ब्रह्मभूत. This distinction was well-known in the days of the Gītā and hence a reference to it in such words as ब्रह्मभूय and माम् (referring to Kṛṣṇa) is not unlikely.

(3) उतः Rāmānuja-भक्तिः to be construed with विद्यते.

(4) Though ' ज्ञात्वा ' implies the sequence between ज्ञान and प्रवेष्ट, ' तदनन्तरम् ' ' immediately after that (knowledge) ' makes it clear, तद् can not refer to माम्. Śāṅkara interprets तदनन्तरम् to suit his doctrine of the absolute identity of जीव and ब्रह्मन्, when he says that ' तदनन्तरम् ' is intended to mean ' कलान्तराभावाज्ञानमात्रम्.

(5) ननु विद्वद्विदमुक्त...Śāṅkara introduces a पूर्वपक्ष to explain his own theory of ज्ञान.

(6) अत्र च सर्वं निवृत्तिविद्यादिशास्त्रम् ..Śāṅkara says that the entire Scripture in all its branches supports his view of सत्यास.

(7) Garbe takes verses 50-54 as a Vedantic Interpolation, but his view is based upon a misunderstanding about the philosophical view of the Gītā regarding the relation of ब्रह्म (= निराकार) and कृष्ण (or पुद्गल, साकार) aspects of the Reality.

56 (1) अग्नि shows that the performance of one's duties for the whole life (सदा in सर्वकर्मोपपत्ति सदा कुर्वाणः) is a parallel Path to that of सत्यास (v. 48). Śāṅkara is wrong in taking this योग as a means to ज्ञाननिष्ठा.

(2) ' सदा ' shows that this performance of one's duties is not followed by सत्यास at any stage. Śāṅkara does not explain it at all.

(3) भगवद्भक्तियोगोऽधुना स्तूपते-Śāṅkara is wrong in saying that this भक्तियोग is a स्तुति (false praise). ' पद ' means the abode (वास) of VIII 21.

57 (1) Note that it is चेतसा सर्वकर्मणि (not सर्वकर्मफलानि) मयि संभरय. We have already stated that according to the Gītā it is possible for a man to believe and realize one's self as no agent (अकर्तृ), while actually he does all his duties. This kind of mental renunciation is mentioned several times in the Gītā, e. g., V. 13, where this attitude is brought out very forcefully; also IV. 41, etc.

(2) सर्वकर्मणि-'सर्व', all, means the caste-duties, the duties of orders of life, as well as our ordinary actions of eating, etc.

(3) बुद्धियोग-योग 'Disinterested Action' based upon a mental attitude of renunciation.

59. (1) अहंकारात्-Both Rāmānuja and Śāṅkara agree in the interpretation of this word here in the sense of 'pride'. They mean to take it as अर्जुन believing himself to be superior to Kṛṣṇa in some sense (ई -अहंकारात् पण्डितोहामिति, R.-अहमेव कृष्णाकृत्य सर्वं जानामीति भावात्). Elsewhere Śāṅkara takes the word as 'egoism' while Rāmānuja as 'egotism'.-But 'अहङ्कार' seems to mean always in the Gītā the feeling of 'I am doing these actions' and the same can be its sense in this verse also. The word also occurs in the next verse viz. अहङ्कारमाश्रित्य न योस्त्व इति मन्वये-Here it is made clear that अहंकार in v. 58 and 59 has the same sense of thinking one's self to be the agent of one's actions. With this idea Arjuna was ready to give up the battle; and that same readiness is referred to in v. 59 by 'अहङ्कार'.

(2) स्ववसाय means decision.

(3) 'प्रकृति' will make or force Arjuna [to fight. प्रकृति can mean here 'क्षुण्णत्वात्', as Śāṅkara says, which is derived from प्रकृति the cosmic principle of activity.

60 (1) स्वभावज्ञेन कौन्त्रय निवृद्धः स्वेन कर्मणा-This refers to the battle being Arjuna's caste-duty derived from the cosmic principle स्वभाव. Cf. स्वभावज्ञम् in v. 41-44 and स्वभावनिवृत्तम् in v. 47 and स्वकर्म in v. 45-46.

(2) Verse 60 refers to a time when the caste:

system must be working very efficiently because the दृष्टियुक्तम् is described as being done by the force of स्वभाव or प्रकृति from which the four-fold caste duties are derived. It is not within the power of Arjuna to resist this working, of प्रकृति.

61 (1) Śankara is right in adding एव after यन्त्रारूढानि but that addition does not make the causal act of revolving an illusion. It is God who is the ultimate cause of the actions of men, according to this theory. It is also given in v. 46 (यतः प्रवृत्तिभूतानाम्). One of the उपनिषद्सु also gives this view-एव ह्येव साधु कर्म कारयति तं यमेश्वो लोकेभ्य उभिर्नापते । उप उ एवासाधु कर्म कारयति तं यमेश्वो निर्नापते' इति । (Vide Śānkara bhāṣya on Bra. Sū III. 2 41). Note also प्रेरितारम् in भोक्ता योऽयं प्रेरितारं च मत्वा । त्रयं यदा विन्दति ब्रह्मेतत् । (Sve. Upa. I.9). Cf. निमित्तमात्रं भव सम्बन्धानि (XI. 33).

(2) माया-Vide our Notes on माया in Adhyāya VII.

(3) Rāmānuja discovers his doctrine of अन्तर्धामिन् in this verse. But the context of v. 60 shows that the view of the helplessness of man about his action is given here.

(4) यन्त्रारूढानि दाहकपुङ्गवादीनि-Śankara. The Giant Wheel.

62 (1) We have already shown that प्रकृति (v. 59), स्वभाव (v. 60) and माया (v. 61) occur here in the same context and probably they have the same sense. So, verses 61-62 mean that when प्रकृति works, it is God who works through it. Vide Note (1) above.

(2) The aim of the doctrine of v. 61 is to persuade Arjuna to surrender himself to the Lord in his heart.-प्रसाद means " Grace of God." Cf. यमेवैव वृणुते तेन ह्यस्तस्यैव आत्मा विवृणुते तनुं स्वाम् (Mu. Upa. III. 3).-This is a form of मार्केयार्ण, subsidiary to the Path of Disinterested Action.

63 (1) ज्ञान-This refers to the entire Gītā, and not to v. 61-62 in particular.

(2) This is the answer to तदेकं वद निश्चित्य (III 2 and V. 1)

64 Kṛṣṇa, in v. 65-66, in our opinion, does not tell Arjuna any thing other than what he told him already in v. 61-62. So v. 63 refers to ज्ञान of the entire Gītā, while v. 65-66 emphasize the last advice of Kṛṣṇa (v. 62).

65 A stage of self-submission to the Lord by the devotee in which the devotee though doing his duties believes that he has abandoned them (परित्यज्य in v. 66), is described here. This is a psychological change in a man and it is a form of योग, Disinterested Action. The परित्याग of all duties is to be effected in the manner shown in v. 65. The mind of the devotee must be fixed on the Lord, he should resort to the Lord, his sacrifices (daily and others) should be offered to the Lord, his salutations should be made to none of the deities but to the Lord and the Lord promises (प्रतिज्ञाने) that the devotee shall not but reach Him. This advice the Lord gives to Arjuna because he is dear to Him. If Arjuna adopts this method of doing all his duties and at the same time abandoning them and surrenders himself to the Lord alone, the Lord undertakes to free him from all the sins of the sinful deeds he may do (in his life as a Kṣatriya).

Both these verses (65-66) have many parallel passages in the Gītā. With v. 65 we should compare XI 55. मत्कर्मकृन्मत्परमो मरुक् सगर्भितः), XII. 8 (मय्येव मन भाषस्व मयि बुद्धिं निवेश्य । निवसिष्यसि मय्येव अत ऊर्ध्वं न संशयः ।), etc.

66 (1) With verse 66 we may compare ये तु सर्वाणि-कर्मणि मयि संन्यस्य मत्पराः । अनन्वेनैव योगेन मा ध्यायन्त उपासते (XII. 6; Note XII. 8 also), सर्वकर्मणि मनसा संन्यस्यास्ते सुखं वशी । नवद्वारे पुरे देही नैव कुर्वन्न कारयन् । (V. 13), योगसंन्यस्त कर्मणि ज्ञानसाधित-संशयम् । आरमवन्त न कर्मणि निरश्नन्ति भगवन् । (IV. 41). Cf. also ईशावास्यमिदं सर्वं यद्विद्महे जगत्सं जगत् । तेन लभ्येन मुञ्जीवा मा 'गुवः कस्य सिद्धन् । (Isa. Upa. 1). These verses refer to the mental

renunciation of all duties; they do not lay down the physical abandonment of duties, nor do they refer to the abandonment of the results of one's duties. The last type of योग, 'Disinterested Action', is distinguished from this type of योग, in which the actions are mentally abandoned and the योगिन् believes himself to be no doer though he does perform his duties (XII 10-11)-Vide our Note on the title of this Adhyāya below.

(2) Sankarā says that v. 65 teaches the devotee's self-surrender to the Lord which is the most important part of कर्मयोगनिष्ठा while v. 66 tells us about सम्यग्दर्शन. He takes सर्वकर्मन् परिहृत्य as "सम्यक् सर्वकर्मणि" Perhaps by सम्यग्दर्शन he refers to his interpretation of 'मायैकं शरणं ब्रह्म'. According to him मायैकं शरणं ब्रह्म does not refer to the self-submission of the devotee to the Lord-which, he says, is mentioned in 65, but 'मायैकं शरणं ब्रह्म' has a philosophical meaning, viz, it teaches the अद्वैत doctrine, viz, न मत्तोऽन्यदस्तौल्यवधारय, "Determine that there is no (principle) other than I Myself." So, according to Sankarā this verse teaches three of the most important doctrines of his system, viz, Renunciation of all actions (सर्वकर्मन् परिहृत्य), his अद्वैत Philosophy (मायैकं शरणं ब्रह्म), and as शरणं ब्रह्म means इत्यवधारय 'Determine', the Path of knowledge is emphasized here rather than that of Devotion.

We have already given our view that v. 66 is only an amplification of v. 65, that v. 66 refers to the mental renunciation of all actions, that मायैकं शरणं ब्रह्म shows that here योग helped by devotion (in the form of self-submission of the devotee) is the type of योग taught here, and that the latter half of the verse refers to the kind of the sinful deeds Arjuna will have to perform when he follows Śrī Kṛṣṇa's advice.

Rāmānuja interprets सर्वकर्मन् परिहृत्य as Sankarā has

done, and takes मामेकं शरणं ब्रज in a way similar to ours so as to emphasize the भक्तिमार्गं of self-surrender as a means to Mokṣa. According to Rāmānuja, the संन्यास (in सर्वधर्मान् परित्यज्य) is a help to the भक्ति (in मामेकं शरणं ब्रज) He takes धर्मस्य (in सर्वधर्मान्) as the various Paths of कर्मयोग, ज्ञानयोग and भक्तियोग, so that 'मामेकं शरणं ब्रज' teaches according to him the more intense form of भक्ति called प्रपत्ति The sins (in the latter half of the verse) are those collected in past births (अनादि-कालसंचितानन्ताहुत्यकरणकृत्कारणरूपस्य सर्वेभ्य मोक्षद्विष्यामि). He gives a second interpretation of धर्मान् according to which धर्मान् refers to the various प्रायश्चित्तसु like कृष्यु, चान्द्रायण, कृष्णाण्ड, वैश्वानर, प्राजापत्य, etc which a man should perform as atonement of the sins he has done during his past births and which otherwise make him unfit for भक्तियोग. Thus, he does not consider the verse in its context of the Mahābhārata and even in its context of the Gītā, but he interprets it in the light of the teachings of the Tamil Ālwars (saints) and Ācāryas The word धर्म is not to be here interpreted in the popular sense of a religious good deed or प्रायश्चित्त, but the sense of caste-duties (cf स्वधर्मो निबन्धनं श्रेयं where स्वधर्मं means स्वधर्म), nor is ' परित्याग ' physical and the sins were not referred to by Arjuna as the sins of his past lives, but they are those stated in 1. 36 (पापमेवागमयेदस्मान् इत्येताना लताविन), 39 (कथं न हेदमस्मानि पापादस्मान्निवर्तिषुम्), 45 (अहो नृप महत्पापं वर्तुष्यवसित्वा बधम् । यद्राज्यमुत्सृज्यतेन हन्तु स्वजनमुपना ॥) धर्म in धर्मसमूहेति means the caste-duties

(3) Madhusudana rightly says that v. 66 expounds the teaching of v 61 and v 62 He takes सर्वधर्मान् as referring to the duties of वर्णसु and आश्रमसु and to the common duties (साधारणधर्मसु) ' परित्यज्य ' means that अर्जुन should not take these धर्मसु as his shelter (शरणत्वेनानाहुत्य) He says that the शरणापत्ति though of the nature of meditation is practised with supreme love for the Lord He clearly says that सर्वधर्मान् परित्यज्य means that though one does perform his duties as belonging to his caste and to his

order of life, he should not resort to them as his shelter and in that sense only he abandons them (न ह्यत्र कर्मत्यागो विधीयतेऽपि तु विद्यमानेऽपि कर्मणि सत्रान्तरणे भगवदेकशरणतामात्रं प्रवृत्तिरिहृदयानप्रवृत्तिभिरुक्तं साधारण्येन विधीयते). ' सर्वभर्मान् परित्यज्य ' is intended to remove a doubt of अर्जुन that वर्णाश्रमधर्म्ये are well known to lead to worldly prosperity, but perhaps they may also lead to मोक्ष (तस्माद्दर्शाश्रमधर्मानामभ्युदयहेतुत्वप्रसिद्धे-मोक्षहेतुत्वमपि स्वादिते शङ्का निराकरणार्थमेतद्वचः इति न्यायम् ।).

About ' मानेकं शरणं मत्र ' Madhusūdana makes it definitely clear that this cannot mean संन्यास (Renunciation of all actions), because (1) अर्जुन is not religiously fit (अनधिकारिण) for संन्यास, (2) and if we suppose that here the author teaches संन्यास for others under the Pretext of addressing Arjuna, then the वचन(वक्ष्यामि ते हितम्-v. 64) and वपसंहार(अहं त्वां सर्वपापेभ्यो मोक्षायिष्यामि मा शुच) which are particularly addressed to Arjuna will be out of place here (अर्जुने च शत्रियं संन्यासानधिकारिणं प्रति संन्यासोपदेशोपात्तः । अर्जुनस्वाश्रमन्यस्योपदेशे तु वक्ष्यामि ते हितं त्वा मोक्षायिष्यामि सर्वपापेभ्यस्त्वं मा शुच इति बोधकप्रयोगेहारी न ह्यत्रम्). So, according to Madhusūdana, ' मानेकं शरणं मत्र ' teaches the self-submission of the devotee to the Lord which is the highest secret of all scriptures and without which even the संन्यास (in the Sāṅkara Vedānta) cannot achieve its aim (सर्वेषां तु ज्ञानार्था परमं रहस्यमोश्रमशरणोपदेशेन तत्रैव शान्तपरित्यागसि भगवतो कृता । तामन्तरेण संन्यासस्यापि स्वकलापवर्धनत्वात् ।). He concludes that the sole purpose of the Lord here is to recommend to Arjuna the self-surrender (or resignation) to the Lord alone (एकं means ' all other, धर्म, वर्णधर्म, आश्रमधर्म, साधारणधर्म, even प्रायश्चित्त for his sins in killing, are to be rejected as means to मोक्ष while doing one's duties)— तस्मात्संन्यासधर्मोऽभ्यन्तरेण भगवदेकशरणतामात्रे तात्पर्यं भगवतः । '

Madhusūdana notes in his interpretation of the latter half of v. 68 that the Lord promises Arjuna that He will free him from his sins (involved in the war-duties) even without any प्रायश्चित्त, because He Himself is the Dharma (...मोक्षायिष्यामि प्रायश्चित्तं विनैव—' भवेन पापमवसुपति' इति सुनेपमंशानाथ-शाब्द मम).

So, Madhusūdāna clings to the context of the verse, while Śāṅkara and Rāmānuja abandon it altogether. As to Madhusūdāna's interpretation of 'सर्वभर्तान् परित्यज्य,' it is clear that he does not take the phrase as referring to the संन्यास. But, as Arjuna is not reported to be inclined to the धर्म of वर्ण, आश्रम and the साधारणधर्म as his shelter, we suggest that he is asked to renounce them to the Lord mentally.

Madhusūdāna notes that he differs from Śāṅkara about the interpretation of this चरमश्लोक of the Gītā but he says, he cannot help, though he may be wrong in interpreting the Lord's intention (मद्वदमिप्रायवर्णने के वर्ण वराकाः).

(4) Rāmānuja has interpreted सर्वभर्तान् as 'referring to the प्रायश्चित्त one does for the sins of past lives, and Madhusūdāna also says that in the latter half of the verse the Lord promises Arjuna to free him from his sins of killing his relatives in the war without requiring him to perform प्रायश्चित्त for the same. Prof. Dasgupta has also noticed this point in the teaching of the Gītā and says that बुद्धिश्चिर followed another standard of moral conduct according which one had to perform प्रायश्चित्त for the sins involved in the performance of one's duties (Vide his HIP., Vol. I, P. 508).

(5) In connection with v. 66 we may also note the title of this Adhyāya (XVIII), viz. मोक्षसंन्यासयोग, which we interpret to mean: An aspect of Disinterested Action based upon (mental) renunciation (of actions), which frees (मोक्ष) a man from the sins involved in the performance of his duties. We suggest that this title is given to the Adhyāya on the strength of this verse which sums up the teaching of this Adhyāya and tells that it is the teaching of the Gītā (the best type of योग among the various aspects of योग taught in the Gītā). Though संन्यास is also taught in verses 49-55, it is equally taught in v. 57 and in v. 66, and the word मोक्षविधायि

occurs in v. 66. योग also should refer to योग in योगशास्त्रे. And, above all, it is clearly the intention of the author to place योग (सर्वकर्मण्यपि सदर कुर्वाणः i. v. 56) above the physical renunciation of actions, since he concludes his book with its mention.

(6) Madhusūdana also notices that 'धर्मः' (In सर्वधर्मान् (v. 66) cannot mean धर्मः+अधर्मः as interpreted by Śāṅkara, because (1) धर्मः does not mean कर्म, since Arjuna is not asked to abandon कर्म, (2) nobody (including Arjuna) has any regard for अधर्मः and so the advice to abandon it is not wanted and (3) because abandonment of अधर्मः is prescribed in Scriptures other than the Gītā.

(7) Tilak takes सर्वधर्मान् to mean all the धर्मे which are the means of मोक्ष and of reaching the Lord, viz, अहिमा-धर्मः, सत्यधर्मः, मातृपितृमेवाधर्मः, गुरुसेवाधर्मः, दानधर्मः, etc. He does not seem to take धर्मः as those of वर्ण and आश्रम, as Madhusūdana does. To us [Madhusūdana seems to be correct because Arjuna was immediately concerned with his caste-duties and 'परित्याग' means 'mental renunciation'.

(8) Hill takes धर्मान् as 'all kinds of works, and perhaps especially the caste-duties with which Arjuna is concerned': he interprets 'परित्यज्य' as 'abandoning the fruit of.'

(9) For the discussion in the Śāṅkara Bhāṣya vide our foot-note summaries in the text.

(10) This verse (66) is called the चरमश्लोक, the final verse, and the Ācāryas of the Bhakti School seem to base their Mantra upon it, e. g, श्रीकृष्ण शरणं मम (in Vallabha's sect.).

67 The verse gives the rule as to the handing down of the tradition of this teaching (शारदाविराजविधिना-Śāṅkara). Hill refers to similar verses in the Upaniṣads particularly in the Śve. Upan., where it is said that the secret doctrine should be taught to a pupil or a

संज्ञक had heard only one योग viz. कर्मयोग Modern scholars hold that originally the Gita taught only one योग In our opinion the Gītā teaches only योग, 'Disinterested Actions', in its various aspects, one of which (that given in Adhyāya III) is कर्मयोग, and each of which is sufficient for the guidance of a man in this world.

(3) सुतेवान् योगम्—This योग is different from the योग which Arjuna was shown by the Lord, and which is referred to as अदम्यत रूप in verse 77.

78 (1) This verse, mentioning श्री, विप्रय, भूति and नीति as the result of the presence of कर्मा and धर्म wherever they be together, is the फलविधि (The फल is not Moksa, but the attainment of Morality, Justice and Prosperity based upon Moral and Just conduct in our every day dealings, which is consistent with the attainment of Moksa. The फल is श्री and विभूति with नीति.

(2) We must remember that this verse has become a part and parcel of our several domestic ceremonies

(3) We have shown that this Adhyāya gives several arguments in favour of योग ' Disinterested Action.'



Chapter 1

The Central Teaching of the Gītā

No man who has drunk at the fountain of ancient Indian culture can fail to be struck by the simple and yet inevitable way in which the Gītā came into existence. As a final settlement of the Pāndvas' claim to the throne of Hastināpura Yudhisthira said, he would be satisfied if he was given only the particular five villages he mentioned.¹ Rejecting tooth and nail even these last demands of Yudhisthira, and in sheer opposition, arising out of an uncontrollable obstinacy, to any offer of mediation on behalf of the Pāndavas, Duryodhana decides to resort to arms for the final vindication of his own powers. The call to arms brings into array vast numbers of people eager to wage war—a war in which relatives are pitched against relatives, preceptors against pupils, ascetics against administrators. Arjuna, fully alive to the throes of a war, is overcome with emotion, surcharged with a nervous anxiety, when a glance at the battle-field reveals in an unprecedented manner that only by killing and slaughtering, all those whom he has loved and admired, respected and worshipped, does he stand to gain control over the "realms of gold." At that hour, when the flourish of the trumpet is about to announce the beginning of the

(1) इन्द्रप्रस्थं वृकप्रस्थं माकन्धीं वारणावतम् ।

देहि मे चतुरो-ग्रामान् ग्राममेकं च पञ्चमम् ॥ MBh.

(2) प्रवृत्ते शस्त्रसंपाते धनुस्त्वाम्य पाण्डवः । Bha. Gl. I. 20

battle, Arjuna wavers and falters: he, suggests that he would prefer rather to beg than to rule over kingdoms won at the cost of human lives bound to him by ties of blood, affection and reverence. To avoid the crisis which would follow such a nervous agitation of the soul, Kṛṣṇa tenders him the advice to carry on the war—an advice which is recorded, in all its infinite aspects and suggestions, in the B' agavadgītā.

For a tyro a puzzling situation has arisen. How is he concerned, he would argue to himself, with the Bhagavad-gītā, when he is neither a warrior by profession or by birth, nor is he one faced with the Gordian knot of the moral perturbation of an Arjuna? What, then, is the reason, which makes imperative the reading of the Gītā for one and all? The truth is simple and not far to seek. The author of the Bhagavadgītā does not attempt to merely relate the story of the crisis that loomed large on the battle-field for Arjuna only; nor, is his purpose a plain one as when he recounts the episodes of Nala, Sakuntala or Sāvitrī. Rather, with Arjuna as the peg to hang his philosophy, the author of the Gītā outlines in a clear and precise way what paths and ways and means one is expected to follow in one's normal concourse with life as well as in unforeseen and unthought of crises which he might encounter during his journey in this life. The Gītā works out a philosophy that is of all times and for all men in whatever stage of life they are. The Gītā aims at providing a way out of the meshes of karma by prescribing practices one is supposed to follow: to do one's Duty in a Disinterested Manner in all that one does from morn to eve. Then only will he reach the Eternal Bliss—the Mokṣa, the goal of all life, of all Existence, of all actions.

† Tṛṣṇak is right in one way in saying that the following verse is the catuḥṣūṭī (quintessence) of the Gītā: You have a right only to the performance of your duties;

never have you a right to their rewards. Let not your motivation be the reward of your actions. May you not have attachment to Renunciation of Actions.³ The Gītā says: Whatever you happen to do every day, whatever you happen to eat every day, whatever sacrifices you perform, whatever gifts you give and whatever penance you happen to practise, dedicate it all to Me.⁴

Let us try to understand the catuhsūtrī (II. 47) of the Gītā in its historical setting. The Gītā was preceded by the Vedas and the Upanisads. The Vedas may be interpreted in different ways. But their interpretation known to the Gītā seems to be the historically correct one. The Vedas prescribe various sacrifices called *karmans* or *yajñas* for various rewards called *phalas*.⁵ The Vedas believe in a plurality of deities, each of whom was independent, to all of which oblations were offered by the sacrificer, in order to get the fulfilment of his desires (*kāmas*). There was as yet no single supreme deity generally accepted as the single Existence, whose manifestations all the other deities were, though such a belief did arise towards the end of the Rgvedic period. Every man devoted himself to this Vedic Ritualism of voluntary deeds (*kāmya karmans*) performed with a clear expectation of their rewards. Such a ritual-devoted life of the people lasted for many centuries, and has not totally disappeared even to-day. Then came the period of the Upanisads. People applied logic and reason to their everyday behaviour. They discovered the doctrine of 'Aham Brahmasmi'. Brahman was the root cause of this world. One must realise It. Brahman itself is the soul (*ātman*) within us. "Atman, indeed, is to be realised, to be studied, to be

३ (3) धर्मोपदेशाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन ।

मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि ॥ Bha. Gl. II. 47. x

x (4) यत्करोषि यदक्षामि यज्जुहोषि ददामि यत् ।

यत्तदस्वसि कौन्तेय तत्कुरुष्व मदभ्युक्तम् ॥ Bha. Gl. IX. 27. *

(5) Mark the plural in फलेषु in Bha. Gl. II. 47d.

reasoned out and to be meditated upon". All desires can be summed up briefly in the desire for a son (putraisānā), the desire for wealth (vit'aisānā) and the desire for a world (lokaisānā). These desires were to be discarded. Meditation on Brahman was the means to Mokṣa. Meditation could be practised in a forest. A life in an aranya (a forest) was preferred to a life in a grāma (a village or a town). Asceticism was recommended. Performance of Vedic rites and householdership were rejected. Renunciation of Actions (akarma-II. 47) was the order of the day *

The Gītā holds that the Vedas deal with the worldly life (traiḡunya) and the Lord asks Arjuna to be free from traiḡunya.⁶ In a variety of ways the Gītā expresses this dislike for the religion of the three Vedas (trayīdharma, Vedavāda)⁷ Here the Gītā reiterates what the Upaniṣads had already said about the Vedic Ritualism. In Chā Upa. VI, Sanatākumāra tells Nārada that the latter's knowledge, viz., his full grasp of the Vedas and Vedāṅgas, etc., was but a name (nāma) and much yet remained to be studied by him. After many steps of knowledge Nārada is led to the topmost step, viz., Brahman (the Plenum).⁸ The Mundaka Upaniṣad holds that the Vedas and the Vedic Rituals are the a-parā vidyā, while the Upaniṣads teaching the Akṣara are the parā vidyā. The same Upaniṣad describes the followers of the Vedic Ritualism as "blind men being led by blind men."⁹ †

† "Let not your motivation be the reward (or rewards)

(6) आत्मा वा भवे द्रष्टव्यं श्रोतव्यो मन्व्यो निदिष्यतिष्ठत्सुः ।

(7) त्रैगुण्यविषया वेदा निस्त्रैगुण्यो भवानुन । Bha. Gī II. 45

(8) एव त्रयीधर्ममनुसूयता गतान्त्य कामदाया ह्यमन्ते । Bha. Gī. IX. 21
and वेदवाद्दत्ताः पार्थे मान्वादस्त्रीडिवादिभिः । Bha. Gī. II. 42.

(9) Chā. Upa. VII. 1-24

(10) अन्धेनेव नीयमाना यथान्वा (Ma. Upa I 2. 8).

of your actions " By this the Gītā rejects the Vedic Ritualism as it was understood before its days. "Have no attachment to the Renunciation of Actions."¹¹ By this verse the Gītā rejects the Upanisadic Asceticism. Thus, the old forms of religion of Ritualism of the Vedas and Asceticism of the Upanisads are swept away, and a new path is laid down in the Gītā.

Let us then see how this new path is indicated in the Gītā. As has been already stated, the Gītā asks every man to do all his duties at all stages of life without a desire for the results of those duties. It rejects the Vedic religion in its original meaning. It disapproves of the Upanisadic Renunciation but does not discard it as vehemently as it does the Vedic Rites. Admitting the Samnyāsa as a possible parallel path, the Gītā expresses its preference for its own new teaching; viz., that of the Yōga (Disinterested Action) and accounts for its superiority to Samnyāsa, in Adhyāyas III and V. The Gītā illustrates its Yōga by the life of Janaka whose non-attachment (anangatva or niskāmatva) is expressed in a famous verse, which says, "Endless indeed is my wealth—I who possess nothing. Even if Mithilā were to be burnt nothing of mine will be burnt".¹² The Gītā gives another example, viz., that of the actions done by the Lord Śrī Kṛṣṇa, who is the supreme soul incarnate. Lord Kṛṣṇa says, O Son of Pṛthā, I have no duty to do in all the three worlds. There is nothing which I have not obtained and which I have to obtain. And yet I have not ceased doing deeds. Because if I were to cease doing deeds without being idle, men would follow my example (=will renounce their deeds) in all ways.¹³ The Lord

(11) मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि—Gītā II, 47d.

(12) अनामं न मे विद्मं यत् न मे नास्ति विद्मन् ।

मिथिलायां दक्षिणाया न मे दशति विद्मन् ॥ MBh.

(13) यदि ह्यहं न वर्तेयं जातु कर्मण्यनद्भिः ।

मम वर्तमानुवर्तन्ते मनुष्याः पार्थ सर्वशः ॥ Gītā, III, 23.

says; He who sees absence of action in a (disinterested) action and action in an (interested) absence of action is talented among men, he is disciplined by the Yoga, he has done all his duties.¹⁴ X Sankarācārya takes no objection to this type of action.¹⁵ The main purpose of this teaching of the Gītā is to keep a wise man or a sage in the world, rather than allow him to take to Samnyāsa, as was insisted upon by the Upanisads. When the Gītā says: 'Know the Yoga of the Gītā to be what the ancient people have spoken of as Renunciation, it refers to the teaching of the Cāndogya and the Brhadāra-nyaka Upanisads.¹⁶ The Gītā argues that renunciation of desires (samkalpa-Gita, esañā-Br Upa.) for the results of action is common to the Renunciation of the Upanisads

(14) कर्मण्यकर्म य एद्वेदकर्मणि च कर्म यः ।

स बुद्धिमान् मनुष्यु सायुक्त कृत्स्नकर्मकृत् ॥ Gī'ta IV. 18

(15) यस्य स्वशानाद् वादिरोपतो वा कर्मणि प्रवृत्तस्य यत्नेन दातेन तपसा वा निश्चयमस्ति ज्ञानमुत्पद्य 'परमार्थतत्त्वविषयमेकमेवेद सर्वं ज्ञान अकर्तृ च' इति, तस्य कर्मणि कर्मप्रयोजने च निश्चेदपि लोकात्मप्रदार्थं दानपूर्वं यथा प्रवृत्तस्तत्रैव कर्मणि प्रवृत्तस्य यत् प्रवृत्तिरूपं ददत्यते न तत्कर्म येन बुद्धेः समुच्चयः स्यात् । यथा भगवतो वासुदेवस्य क्षात्रं कर्मचेष्टितं न ज्ञानेन मनुष्यीयत्वं पुत्रप्राप्त्यदिदमेव तदत्तत्कलाभिसंस्पर्शनाराभावर्यं सुख-रथादिदुःखं ।... .. तथा च दर्शयति भगवान् " कुर्वन्क्षितिः " " न करोति न लिप्यते " इति तत्र तत्र । Śā Bhā on Bha. Gī II. 10 At 10 कर्मणैव हि यस्मात् पूर्वं क्षत्रिया विद्वान् संसिद्धिं मोक्षं गन्तु-मास्तथा प्रवृत्ता जनकारयो जनकाश्रयतिप्रवृत्तयः । यदि ते प्राप्तसम्प-दर्थानास्तत्रो लोकात्मप्रदार्थं प्रारब्धकर्मत्वात्कर्मणा सरेत् । असंन्यस्यैव कर्म संसिद्धिमास्तिष्ठा इत्यर्थः । Śā Bhā on Bha Gī III. 20 These passages prove that Sankara would not object to a ज्ञानिन् continuing to do his duties as before ज्ञान. X

(16) Caa. Upa. V. 10 2 and Br Upa. IV. 4 22, VI 2. 15

and the Yoga of the Gītā.¹⁷ Arjuna's wish to take to alms-begging rather than wage a war in which he was required to kill his relatives was partly inspired by the Asceticism of the Upanisads which was then in vogue. At every step the Gītā teaches the Y. ga, as we shall see later on. The Gītā aims at making the society selfless and at the same time active. The Brahmajñānin who is self-less is advised to continue to do all his ordinary duties in a disinterested way, so that he is the ideal of his society. He performs his duties for lokasamgraha 'the guidance and care of the people.' "Whatever acts the best people do, the same the ordinary people will do. The people follow the standard of action adopted by the best among them."¹⁸ If all the people do their duties without any expectation of the rewards, i. e., without a selfish aim, the society would improve. This method of lokasamgraha is a better and more effective way of social reconstruction than any code of laws, particularly for people who hold that all (selfish) acts are 'binding.'

Let us now turn to the Purānas. It is well known that out of the eighteen Purānas, six are devoted to Brahma, six to Vishnu and six to Śiva. Once there were temples of Brahma also, though only the temples of Vishnu and Śiva have survived. The Purānas are responsible for the modern phase of Hinduism which chiefly consists of the worship of Śiva and Vishnu. This doctrine of trinity is a mythological representation of the three functions of Brahman, viz., the creation, continuation and destruction of the world, taught in the Upanisads and discussed in Bra Sū. I. 1. It was meant primarily for the grasp of this philosophic conception by the masses and it became

(17) यं संन्यासमिति प्राहुर्वीर्यं तं विद्धि पाण्डव ।

न ह्यनन्यस्तसंबन्धो योगी भवति कश्चन ॥ Gītā VI 2.

(18) यदयद्वाचरति मेहस्तप्तदेवतरो जनः ।

स योप्रमाणं कुरुते लोकस्तदनुवर्तते ॥ Gītā III. 21.

the very basis of one of the latest forms of Hinduism with the result that the allegory was mistaken for actual deity or deities. Along with this, the Samnyāsa of the Upanisads reappeared in a peculiar form, in the peculiar sense of indifference to the worldly life (vairāgya). Thus, though the Purānas do not teach the renunciation of the world, as did the Upanisads, they have a form of the Hindu religion in which the husband thinks that the wife is an obstacle to his salvation, the wife looks upon the husband in the same spirit, similarly the father and the son are told that each is a stumbling block to the other's salvation. In short, every man is to try for his own liberation and in doing so he must withdraw himself from the worldly life itself and devote himself entirely to the Paurānic Cult of Pujā, worship of Siva or Visnu, recitation of several prayers (stotras), repetition of the one thousand names (sahasranāma) of Siva or Visnu, some special types of yajñas, visits to temples in his own town and outside, etc. etc. The Gītā does not teach anything of this sort. When it says, "I eat the leaf, the flower, the fruit, the water of the pious man who offers me the same with love and self-submission, because it is offered to me with love." it immediately adds by way of explanation: "Offer me whatever you happen (normally) to do, whatever you happen to eat.....".¹⁹ The Gītā asks a man to worship God in and through what life he lives everyday and what he happens to do every day. The Purānas lay down their own special form of worship for which the devotee has to withdraw himself from the world every day for some time and to cultivate a peculiar indifference to everything around him. The best products of the Paurānika Cult are Narasimha, Mihām, Jñāneswara, Tukārām and so many other saints. Thus, the Purānas revived the

(19) वस्तुरोपि वरश्चापि वस्तुरोपि ददासि यत् ।

यद्यस्तसि कौन्तेय वस्तुव्य मद्रथेणम् ॥ Gītā IX, 27.

Upaniṣadic Asceticism under the influence of the Bhakti Cult which had its appearance already even in the Gītā. The story of the meeting of Nārada and Bhakti with her two sons, Jñāna and Valrāgya, and Nārada failing to rejuvenate her sons by the recitation of the Vedas, the Upaniṣads and the Gītā and succeeding in his effort by the public recitation of the Bhāgavata Purāna, is significant of the Paurāṇic Cult of Devotional Asceticism or rather Ascetic Devotion.²⁰ x

• The above comparison of the teaching of the four phases of Hinduism, viz., those of the Vedas, the Upaniṣads, the Gītā and the Purānas, shows that the Gītā alone is really the most helpful Scripture for spiritual advancement as well as the concrete material achievement of worldly peace and prosperity of all people at large. I would, therefore, call it a Science of Spiritual Reconstruction of the Society. It never teaches that a man should live a life of actions of self-interest and attachment to their rewards as was done by the Vedas, or should retire and meditate on Brahman in a forest as was done by the Upaniṣads, or should cease taking active part in his worldly dealings as is taught by the Purānas. It keeps the man in the world untainted by the worldly dye, like Wordsworth's Sky Lark which is a

' Type of the wise who scorns but never roams,

True to the kindred points of heaven and home. " x

• The Ācāryas have told us that the Gītā is a Mokṣa-sāstra, the Scripture of Liberation.²¹ Sankara's pred-

(20) Vide the Bhāgavata-Mahātmya, Varāha Purāna.

(21) तस्यास्य गीताशास्त्रस्य संक्षेपतः प्रयोजनं परं नि.भेदसं सहेतुकरस्य संसाररूपस्यान्तरात्मनश्चक्षुः। एव सहेतुसंन्यासादूर्वाकारस्यतानिष्ठ-रूपादमादिभवति।—Sa. Bhāṣya on Gītā. I, 1

पाण्डुपुत्रस्य बुद्धिभोलाह्नस्यार्जेन परमपुरुषार्थमोक्षसाधनतया वेदान्तो-दितं स्वविषयं शानकर्मानुगृहीतं भक्तियोगनवतारवाचात्—Ra. Bhāṣya on Gītā. I 1.

cessor known as the Vṛttikāra also held the same view.²³ X
 When the Lord asks Arjuna to believe himself to be
 "naught but his instrument" and to do all his duties
 as the actions done by the Lord Rāmānuja inter-
 prets "the Lord's actions" (matkarmasparamo bha-
 va) as the actions belonging to the Lord, viz, the
 construction of a temple of the Lord, the preparation
 of a garden, the setting of lamps, the sweeping, the
 washing, the beemearing with cowdung, the bringing
 of flowers.²⁴ He accepted Sankara's Sāmyāsa inter-
 pretation of the Gītā, and made the Sāmyāsa an anga
 (a means) to the 'Bhaktiyoga' of the Gītā. X Western
 scholars who have devoted themselves to the study of the
 Gītā, have emphasized the discussion of the philo-
 sophical views in the Gītā to such an extent that they seem to
 look upon the Gītā as a book of philosophy (darsanasāstra).
 They have raised various theories regarding the original
 and interpolated philosophical doctrines of the Gītā.²⁴
 2. Our own modern Indian scholars like Dr Bhandarkar, Dr
 Belvalkar, Prof S. N. Dasgupta, Sr S Radhakrishnan
 and others have held that there are no verses with con-
 tradictory elucidations of the philosophical point of view
 in the Gītā and hence there are no interpolations in the

(22) तत्र केचिदाहुः, सर्वकर्मसन्त्यामपूर्वकादात्मज्ञाननिष्ठानात्रादेव केवचाद्
 केवस्य न प्राप्यत एव, किं तर्हि मित्रोत्थादिशौचस्नानार्थकमसाहित्याशानाद्
 केवस्यमाहितिरिति सर्वस्य गीतासु नाश्रयोऽस्य इति.....। Vide Śā
 Bhā. on Gītā II 10 See also the Interpretation
 of this Mīmāṃsaka commentator of the Gītā, of
 Bhā. GL IV. 24 in our Notes on the verse.

(23) मरुत्सर्वस्यो मरु--Bhā. GI XII, 10. Rāmānuja explains
 it as--मरीचानि कर्माण्यश्रुतनिर्माणोपानकरणप्रदावारोपणमात्रेणा
 स्तुत्यगोचरेष्वननुष्णारण्यवृन्दोर्द्धननामकीर्तनप्रदक्षिणमरुत्कारणवारोनि
 वृत्त्यधिवासनेन भावत ।

(24) Vide Garbe's Introduction to the Bhagavadgītā,
 pp 1-6

• *Gītā*. Thus, Dr. Bhandarkar points out that the Indian conception of pantheism itself is such that in it the final principle is immanent in the world and at the same time transcendent. Prof. Belvalkar has discussed the interpolations pointed out by Garbe and says that if we adopt Garbe's standpoint, we are required to drop about three hundred verses as interpolations rather than one hundred and forty-eight as suggested by Garbe. D. S. Gupta looks upon the *Gītā* as a theistic commentary on the *Upaniṣads*. Sir S. Radhakrishnan holds that the impersonal and personal conceptions of Brahman in the *Gītā* can be reconciled as they are in the *Sāṅkara Vedānta School*. But all these scholars including Tilak, Gandhiji and Kāṅkā Kālelkar hold that the *Gītā* has one particular consistent system of philosophy and that the proper knowledge of this philosophy brings *Mokṣa* as held by the *Ācāryas*. So, they also take the *Gītā* to be a *Mokṣasāstra*. Tilak who devotes a chapter to the *Spiritual Ethics of the Gītā* (*Athyaत्मिका नीतिवृद्धा in the Gītā*) and Kāṅkā Kālelkar whose latest work on the *Gītā* is entitled "*Gītānu Sīmāyāstra*"—the *Science of Society as given in the Gītā*, also look upon the *Gītā* as a *Scripture of Mokṣa* as can be seen from their works. x

Now, let us consider in what sense the *Gītā* is a *Mokṣasāstra*. The *Gītā* presents no discussion on the nature of the soul in liberation. It does not say whether the liberated soul has one body, many bodies or no body at all. It states nothing about the omnipresence of the soul in absolute. Nor is there any discussion in the *Gītā* as to whether the liberated soul fulfils its desires by mere thought (*samkalpa*).²⁵ The problems about liberation which are discussed in *Bra Sū. IV. 3-4* are not met with in the *Gītā*. Even the strong and clear-cut

(25) Contrast with the *Gītā* such *śūtras* as संकल्पान्तरं च
 अङ्गुलि, (*Bra. Sū. IV. 4. 8*), which refers to
 the *Brūhī-Chā Upan. VIII. 2*.

remarks on the state of liberation found in the Upanisads are wanting in this Scripture. In fact no definite and conscious effort has been made in the GItA to impose upon us a particular view about the state of liberation.

The GItA's terminology about the attainment of liberation is totally vague. "They reach the abode-free from disease" (II. 51), "He gets peace" (II. 71), "He reaches extinction (nirvāna) in Brahman" (II. 72), "He gets perfection" (III 4), "Having known this You will be liberated" (IV 32), "You will overcome the Evil" (IV. 36), "He gets supreme peace without delay (IV. 39) "He gets my form of existence" (XIV. 19), "They have attained similarity of attributes with me" (XIV 2), "They have gone to the Supreme Perfection from here" (XIV 1), "The Yogi reaches the highest eternal place" (VIII 28).²⁶ How loose is the terminology and how faint the meaning! As we read the GItA, we feel as if the author leaves it to us to understand the meaning of the attainment of Mokṣa in the way we like. In fact, he gives so many options for the conception of Mokṣa. Mokṣa may be 'identification with the Lord' (madbhāva) or it may be the sameness of attributes with him (sādharmya-XIV. 2). The reader may believe in whatever view he chooses.

Now let us focus our attention to what the verses in which the attainment of Mokṣa is mentioned, aim at. *Wise men disciplined by equal-mindedness (in the success or failure of one's undertakings) having abandoned the result born of their action and becoming free from

(26) परं यच्छान्त्यवनामयम् (II. 51), स शान्तिमधिगच्छति (II 71), मद्भानिर्वाणमृच्छति (II. 72), सिद्धिं समधिगच्छति (III 4), एव ह्यस्या विरोधाने (IV. 32), बुद्धिर्न संतर्हिषति (IV. 36), परां शान्तिमधिगच्छति (IV. 39), मद्भावं सोऽधिगच्छति (XIV. 19), मम साधर्म्यमागताः (XIV. 2), परां सिद्धिं विजो गताः (XIV.1), योगी परं स्वानुग्रहेण वाचम् (VIII. 28).

the bondage of rebirth, reach the abode free from all disease' (II. 51). The context of this verse shows that it aims at giving preference to the abandonment of the result of action rather than to the abandonment of the action itself. 'A man with faith, intent upon it, self-controlled, gets knowledge. Having got knowledge, he gets supreme peace without delay.....O Arjuna! Actions do not bind a self-disciplined man who has mentally renounced actions by means of Yoga and whose doubts have been cut off by knowledge' (IV. 39 and 41). Here, GIĀ IV. 39 does not aim at dealing with the Supreme Peace but is subsidiary to GIĀ IV. 41, which mentions the use of the jñāna stated in v. IV. 39, viz., that of solving the doubts of the follower of the Yoga 'Disinterested Action'. 'But O long-armed one! It is difficult to reach Renunciation without (the help of) the Yoga. A wise man disciplined by the Yoga gets Brahman without delay' (V. 6). Here 'getting Brahman' is not the point at issue, but the verse aims at emphasising the Yoga. Bha. GI. XIV. 1-2 profess to describe a kind of knowledge which leads to the higher Perfection (parā siddhi) and similarity of attributes (sādharmya) with the Lord. But when we read the Adhyāya, we find that the Lord, the mahad Brahman and the Prakṛti (XIV 3-5) are mentioned not in order to teach a philo-sophical Reality with these three aspects, but the only purpose of the Adhyāya is to tell us that 'attachment to pleasure (sukhasaṅga) and 'attachment to knowledge' (jñānasaṅga) are the effects of *sattva* which is a phase or constituent of the Prakṛti which is one of the three aspects of the Reality which again is a Triad; and that a seeker should overcome even the *sattva* guṇa. This purpose of the Adhyāya is also clear from its title (Guna'ra'vavibhāzayoga). 'Through Devotion he knows me as to how large I am and who I am in essence; then, having known Me, he enters Me immediately' (XVIII 55). Verses XVIII 49-55 describe

Samnyāsa and in them we find also the idea of 'the soul entering the Lord in the state of liberation' But, all this is only secondary, because the whole burden of the passage is to present a plea for the Yoga of the Gītā. This we realise in the force of "apī" in Bha. Gī XVIII. 66 'Also (apī)' a man doing all his duties always and resorting to Me gets through My Grace the eternal immutable Abode' (XVIII 66) This 'also' is significant because thereby the Gītā aims at indicating how it prefers its Yoga to the Upanisadic Samnyāsa. The last word (carama śloka) of the Gītā runs as follows - 'Abandoning mentally all duties surrender yourself to Me alone I shall release you from all sins do not lament' (XVIII 66) Here 'all sins' means the fetters of religious merit and demerit (dharma-dharma) according to Sankara, and the sins in the form of 'doing the prohibited deeds and not doing the deeds laid down which (sins) have been collected (samṛta) from time eternal', according to Rāmānuja; and Tilak does not add any explanation. But to me, the papas seem to be those of 'killing one's family', etc. mentioned by Arjuna in Bha. Gī I 37, 39 45, etc. For here the reference is the most appropriate because Arjuna was confronted with the sins of killing his relatives, teachers, and others. So, this verse (XVIII 66) too does not emphasise Renunciation (as Sankara holds) nor the doctrine of self-surrender, as part of Bhakti (as Rāmānuja and Madhvaśūdana say), nor even the Mokṣa in the sense of "release from sins and merits" as Sankara interprets the latter half of the verse, but it pleads for the Yoga of the Gītā, if we read the expre-

- (27) निहृय चानैराप्यत्र का भीति रशाब्जनादेन ।
 पापमेव ज्ञेयस्मान् इत्येतानावतामिन् ॥ I 37.
 कश्च न ज्ञेयमस्मानि पापादस्मान्निवर्तिष्यन् । I. 39.
 नहो वन महशाय कर्तुं व्यवसितावपम् । I 45

ssion ' sarvapāpēbhyah ' in the light of the context-
of Ach. I. x

We must also remember that according to the Hindu conception of life, Moksa is the highest Puruṣārtha and books on any subject, even on grammar (Vjākaraṇa) or Erotics (Kāmasāstra) as well as on the Artśāstra and Dharmaśāstra promise Moksa to their students: but, for that reason it would be wrong to speak of them as Moksaśāstra. So, the Gītā, which is traditionally called "Yogesastra" is a book of the regeneration of the Society through the Yoga (the Disinterested Performance of all duties by jñānis like Janaka who lived in society).

As regards the philosophical passages of the Gītā, it seems to me that their teaching is ancillary to the Yoga, 'Disinterested Action'. Philosophy is here only a handmaid for basing this Central Teaching of the Gītā. These passages deal with such topics as the individual soul, Brahman, Īvara, Prakṛi, etc. etc. Let us take a few examples. Bha. Gī. II. 12-30 deal with the knowledge of the body and the embodied soul. But it is utilised for inciting Arjuna to fight. The aim of the beautiful verses which state that 'the soul is neither born nor dead or those which compare the passing of the soul from one body into another with the changing of old, worn out clothes and putting on of new clothes (Bha. Gī. II. 20-22), is summed up in 'the soul is never killed when the body is killed', and we know that *killing* a soul in a war was the sin of which Arjuna was afraid and the Lord tells him that the soul cannot be killed in a war. Brahman (=Prakṛi) and Akṣara are mentioned in Bha. Gī. III. 14-15, but they are not independent topics there; they only happen to be mentioned while the Lord intends to explain how this world is bound by any action other than that done for the sake of the Gītā's

allegorical Yajña.²⁸ The principle called Prakṛti is mentioned, e. g., in Bha. Gl. III. 27-33; but instead of describing its nature, as is done in works like the Sāṅkhya kārikas, the author of the Gītā tells us that 'all actions are really done by the guṇas of the Prakṛti; and the purpose of this statement is to make Arjuna fight, as is clear from Bha. Gl. III. 30 and 31.²⁹ The knowledge which is praised in Bha. Gl. IV. 34-39 is according to Bha. Gl. IV. 41-42 to be used as subordinate to the Yoga. In Bha. Gl. XV. 7, the individual soul is described as an aṁśa (particle) of the Lord and his activities, regarding his subtle body and his passing from one gross body into another, are also stated. But, as I have shown in my notes, the purpose of the description of the activities of the soul is to maintain that the soul being an aṁśa of the Lord, its activities are really those of the Lord who is the centre of activity (XV. 4). And the purpose of the Adhyāya is to ask a man to do his duties in the belief that all activities in the world, such as the activities of the soul, the illuminating activity of the Sun, the activity of the Earth in supporting the beings, and the activities of the Moon, the Vaiśvānara, etc., are really derived from the Lord called Paraśottama. This is why it is called "Paraśottamayoga". In my opinion, these few cases are sufficient to illustrate the purpose of all the philosophical passages of the Gītā.

One very important philosophical thought inherited from the Upaniṣads is that of the Ultimate Reality, whatever be its name; being looked upon as the principle from which all beings are born, in which they continue to

(28) यज्ञादिति योऽयं त्र्यहोऽयं कर्मवन्धनः ।
सर्वं कर्म कोऽप्य मुक्तमन्नः समाचार ॥ Bha. Gl. III. 9.

(29) यदि सर्वानि कर्माणि संन्यस्योपासनमेव सा ।

निराशीर्नन्दो भूया युक्तस्य निवृत्तवतः ॥ Bha. Gl. III. 30

to exist and into which they return. The Taittiriya Upanisad says, "All these beings are born from ānanda, when born they live by ānanda; when they depart, they enter ānanda." *² All these beings are indeed born of ākāśa itself and they return into the ākāśa.*¹ All these beings enter the prāna itself and they go out of the prāna.*³ All such Śrutis are discussed in Brā. Sū. 1. 1, and it is there decided that all the "words," ānanda, ākāśa, prāna, jyotiḥ, mean Brāhman. The use of this knowledge was to realise this Brahman as the Place of origin, existence and disappearance of all beings; and the means of this realisation in the days of the Upanisads was meditation for which a man seeking salvation had to go to the forest. "All this is, indeed, Brahman; one must meditate on It, with a quiet mind as 'that from which all beings are born, into which all beings return and by which all beings breathe'." *³ Along with this injunction ('must meditate',-upasita) we are told in the same passage:- 'Now, indeed, a man is what his thought makes him (kratumayah purusah). On departing from this world, he becomes what his thought has been in this world, therefore, he must make a thought, kratu (must meditate)' We are also given 'the thought', kratu, in the same text, "That is the Atman in my innermost heart; that is

(३०) यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते येन जातानि जीवन्ति यत्प्रयत्यमि-
संविशन्ति तद्विनिहासस्व तद्ब्रह्म (Tal. Upa. III.). आनन्दायैव खस्त्वियानि
भूतानि जायन्ते आनन्देन जातानि जीवन्ति आनन्दं प्रयत्यमिसंविशन्ति (Tal.
Upa. III. 6) सैषा मार्गवी वारणो विषा ।

(३१) सर्वाणि ह वा इमानि भूतानि आकाशदेव समुत्पद्यन्त आकाशं प्रत्यस्तं
यन्ति (Chā. Upa. I. 9. 1).

(३२) सर्वाणि ह वा इमानि भूतानि प्राणमेवामिसंविशन्ति प्राणमम्युच्चिहते
(Chā. Upa. I. 11.4-5).

(३३) सर्वं खस्विदं ब्रह्म । तज्जलानिति शान्तं उपसीत । (Chā. Upa.
III. 14. 1). अथ खलु क्रतुमयः पुरुषः यथा क्रतुररिमिच्छीके पुरुषो भवति
तथेतः प्रेत्य भवति स क्रतुं कुर्वीत ।...पथ मे आत्मान्तर्हृदये एतद्ब्रह्म एवमित
मेत्स्यामिसंवावितास्मीति । (Ibid)

Brahman, I shall be born after my departure from here, unto the same.

→ The Gītā makes a fresh use of this great metaphysical doctrine of the Upanisads. The Gītā utilises it for ethical purpose. Instead of asking a man to sit in meditation after having understood the doctrine that all beings have their origin from the Reality, the Gītā seems to me to be particularly advising man to practise it, i.e., to do all his duties in the light of the knowledge of the origin of all beings from one Brāhman. The kind of knowledge by which Arjuna finds all beings in Atman and in Kṛpā (IV, 35) is said to be the knowledge by which his actions, though being done, shall be reduced to ashes (IV, 36-37)³⁴. 'A man whose Atman is known to him as the Atman of all beings is not stained with the results of his actions, though he may do them' (V, 7B). 'He who sees Atman residing in all beings; (at the time of their Existence) and all beings as present in Atman, (at the time of their origin and disappearance), he who resorts to Me present in all beings, and is a follower of the Yoga of Disinterested Action, resides in Me though he may be acting in any way whatsoever.'³⁵ 'Know Sattvika Jnana to be that knowledge by which a man sees one and undivided, unchanging, Existence in all beings which appear to be divided' This is Bha. Gl. XVII. 20, and the use of this knowledge is mentioned

(34) येन भूतान्वशेषेण द्रष्टव्यव्यवस्थो मयि ॥

अपि वेदसि पापेभ्यः सर्वेभ्यः पापकृत्तम ।

सर्वं ज्ञानच्छेदेनैव वृजिन संतरिष्यसि ॥

यथैवासि समिद्धोऽग्निर्महासातकुर्वतेऽङ्गुलं ।

ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा ॥ (Bha. Gl. 35B-37).

(35) सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्नापि न लिप्यते ॥ (Bha. Gl. Y. 7B).

(36) सर्वभूतस्थमारमानं सर्वभूतानि चात्मानि । ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र-
समदर्शनः । + + सर्वभूतादित्र यो मां भजत्येवमवधारितः । सर्वथा वर्तमानोऽपि
स बोधी मयि वर्तते ॥ Bha. Gl. VI. 29, 31.

in Bha. Gl. XVIII. 18 It is this knowledge, which must, according to the Gītā, inspire a man to do all his duties (Karmacodanā). 57 Thus, the Gītā uses a great doctrine of the Upanisads to explain and help its own teaching of the Yoga. It is tantamount to making the doctrine of universal brotherhood the basis of all our actions though it is not worded in that fashion.

Here a question may be raised. If a man is to do all his duties after the attainment of certain philosophical knowledge described variously in the different philosophical tracts of the Gītā, then, what is the real means to Mokṣa,—his knowledge or his actions or both? In short, according to the Gītā, what is the direct means to Mokṣa, Jñāna or Kārman? In the analysis that follows, we shall examine the answer the Gītā gives to this query. But one thing is amply clear to every student of the Gītā that whatever be the type of the knowledge in a particular passage of the Gītā, it nevertheless always recommends its Yoga, 'Disinterested Action,' after the attainment of that knowledge and even after admitting Sannyāsa as a possible alternative path.

✧ The Gītā's answer to the above query is twofold — (1) Knowledge brings Mokṣa, i.e., Liberation in this life (Jīvanmukti) and actions done after the attainment of knowledge do not stain a man, (2) And, a man, attains jñāna while doing disinterested actions, and this jñāna accompanied by disinterested actions done after its attainment, brings Mokṣa. ✧

In the Gītā, we find verses about both these views. The following passages speak of a knowledge which is said to be the (only) means of Mokṣa, and yet we are told that after attaining that knowledge, the Jñānin must

(३७) सर्वभूतेषु येनैक भावमभ्यस्यतीक्षते ।

भावमिच्छ विमर्शेषु तज्ज्ञानं विदि सारिरकम् ॥ XVIII. 20

and ज्ञानं ज्ञेयं परिहाता त्रिविधा कर्मचोदना ॥ XVIII, 18.

perform his duties ' But he who has happiness in Atman only, who is satisfied with Atman, has no actions laid down for him. He has nothing to achieve by doing his duties (kṛta) or by renouncing them (akṛta)..... . Therefore, you must do your deeds without any attachment, because a man may reach the Supreme One, while doing his duties without attachment. १५ Janaka and others continued to enjoy Moksa through actions alone. O Pārtha! I have to do nothing as a duty in all the three worlds; there is nothing unobtained which I need obtain, and yet I do all deeds. १६ Sankara does not object to this type of performance of one's ordinary duties, because, he finds fault with the view that a combination of actions and knowledge is necessary to achieve Moksa, but he admits a view which holds that "knowledge has achieved Moksa and yet the jīvanmukta continues doing his duties." He says that the activity (pravṛtti) of the jñāni is a semblance of activity (pravṛtīrūpam) that it is not an activity which can be combined with jñāna for achieving Moksa, just as the Kṣatriya duties performed by revered Vāsudeva can not be combined with Jñāna for the attainment of Liberation, both the actions (of a jñāni and of Vāsudeva) having in common the absence of an aim for their rewards and the absence of egotism. According to Śankara,

(१८) यस्त्वात्मरतिरेव ह्यदात्मवृत्तश्च मानव ।
आत्मन्येव च सद्गुह्यस्य कार्यं न विधत्ते ॥
नेव तस्य कृतेनाथो नाकृतेनेह कश्चन ।

* * *
तस्मात्सक्त सतत कार्यं कर्म समाचर ।

असक्तो ह्यचरन् कर्म परमाप्नोति पुण्य ॥ Bha. Gī. III 17-20

(१९) कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः ।

* * *
न मे परांस्ति कर्तव्यं विपु लोकेषु विश्वतः ।

नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि ॥ Bha. Gī. III 20-22.

See also XII 28-27.

this is the teaching of verses like Bha. Gl. XIII. 31 (' Though doing his duties he does nothing, nor is he stained.' He explains the example of Janaka in the light of the actions of Vasudeva, though he gives an alternative explanation about Janaka's activity also. 40

Those verses of the Bhagavadgītā which mention the Mokṣa as taking place through jñāna (alone) can be explained in the light of this view. "I shall tell you about that which is called 'jñeya'" the principle to be known, having known which a man gets Immortality".⁴¹ "My devotees having known this become fit for attaining My existence".⁴² "I shall further teach you fully, that which is the best knowledge amongst knowledges, having known which all-wise men have from this world gone to the highest perfection. Having resorted to this knowledge people have reached sameness of attributes with me."⁴³ In verses like this, we find the doctrine

(४०) यस्य श्रद्धानाद्रागादिदोषतो वा कर्मणि प्रवृत्तस्य, यत्नेन दानेन तपसा वा विशुद्धसत्त्वस्य ज्ञानमुत्पन्न परमार्थनस्वाविषयम्, 'एकमेवेद सर्वं ज्ञानं भक्तुं च' इति, तस्य कर्मणि कर्मप्रयोजने च निवृत्तेऽपि लोकसंग्रहार्थं यत्नपूर्वं यथा प्रवृत्तस्तथैव कर्मणि प्रवृत्तस्य यद्यप्रवृत्तिरूपं दृश्यते न तत्कर्म येन बुद्धेः समुच्चयः स्यात्, यथा भगवतो बाणदेवस्य क्षात्रकर्मचेष्टितं न ज्ञानेन समुच्चयते पुरुषार्थसिद्धये, तद्वदत् तत्कलाभिसंश्लेषकारामावस्य शुद्धत्वात् विदुषः ।.....तथा च दर्शयति भगवान् ' कुर्वन्नपि न करोति न विभ्यते ' (XIII. 31) इति तत्र तत्र । यद्य ' पूर्वैः पूर्वतरं कृतं ' ' कर्मणैव हि संसिद्धिमास्थिता जनकादयः ' इति तत्र प्रविभक्त्य विद्महेत् । तदुक्तं यदि तावत्पूर्वं जनकादयः तत्त्वविदोऽपि प्रवृत्तकर्माणिः स्युः ते लोकसंग्रहार्थं गुणा गुणेषु वर्तन्त इति ज्ञानेनैव संसिद्धिमास्थिताः, कर्मसंग्रहात् प्राप्तेऽपि कर्मणा सहैव संसिद्धिमास्थिताः, न कर्मसंग्रहात् कृतवन्तः इत्येषोऽर्थः । अथ न ते तत्त्वविदः ईश्वरसत्त्वितेन कर्मणा साधनपूत्रेण संसिद्धिं सत्त्वशुद्धिं ज्ञानोत्पीच्छन्तुर्वा संसिद्धिमास्थिताः जनकादय इति व्याख्येयम् ॥ Śa Bhāṣya on Bha. Gl. II, 10.

(४१) ज्ञेयं यत्तत्प्रवक्ष्यामि यश्चात्स्वावृत्तममुते । Bha Gl XIII. 13.

(४२) इति क्षेत्र तथा ज्ञानं ज्ञेयं चोक्तं समाप्ततः ।

मद्भक्ता यत्प्रदिशय मद्भवायोपपद्यते ॥ Bha. Gl. XIII. 19.

(४३) परं भूय, प्रवक्ष्यामि ज्ञानानां ज्ञानमुत्तमम् ।

यश्चात्सा मुनयः सर्वे परां सिद्धिमितो गताः ॥

of Sankara that Moksa is achieved by knowledge alone: but inspite of it, the purpose of each such verse, according to its context, is never to recommend Renunciation of actions; rather, we find, after the attainment of that jñāna the jñānin is advised to continue doing all his duties.

*Aurobindo Ghosh has very well expressed the Gītā's teaching about the disinterested actions to be done by the Jñānin. In his chapter on "The fullness of spiritual action" he writes about the actions of Jivanmukta who is a niskāma karmin—His will and power are now not separately, egoistically his own, but a force of the supra-personal Divine who acts in this becoming (vibhūti) of his own self, this one of his myriad personalities, by means of the characteristic form of the natural being, the svabhāva".⁴⁴ Prof Dasgupta writes about the yoga which forms part of the title of all the Adhyāyas of the Gītā as follows—The theory of the Gītā that if actions are performed with an unattached mind, then, their defects cannot touch the performer, distinctly implies that the goodness or badness of an action does not depend upon the external effects of the action, but upon the inner motive of the action. If there is no motive of pleasure or self-gain, then the action performed cannot bind the performer, -for it is only the bond of desires and self-love that really makes an action one's own and makes one reap its good or bad fruits. Morality from this point of view becomes wholly subjective, and the special feature of the Gītā is that it tends to make all actions non-moral by cutting away the bonds that connect an action with its Performer."⁴⁵

इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागता । Bha. Gl. XIV. 1-2,
Also see Bha. Gl. XIV. 19.

(44) Aurobindo Ghosh, Essays on the Gītā, 2nd Vol. P. 298.-(Brackets mine.)

(45) S. N. Dasgupta, History of Indian Philosophy, Chapter on the Gītā.

It is necessary to add that jñāna which gets Moksa for its possessor is, according to the Gītā, different for different persons. We are to take each philosophical passage in the Gītā by itself. Moreover, it is not absolutely necessary that 'jñāna alone gets Moksa and then the jñānin continues doing his duties.' The Gītā also says that in the Bhaktiyogā, Bhakti or some form of devotion gets Moksa and then the mukta bhakta is asked by the Gītā to continue doing all his duties. Again, a third type is also possible; a man may not take to either jñāna or bhakti; but in his life action alone may appear to be the supreme factor and he may achieve Moksa through action and then he may continue doing actions. 'Abandoning (mentally) all duties (dharmān) submit yourself to me alone. I shall release you from all sins (referred to by Arjuna in Adh. I), involved in the performance of your duties; be not sorry.'⁶ In this verse, bhakti in the form of self-surrender makes the man mukta and then he continues doing his duties which he has mentally abandoned. Similarly, the sthitaprajña seems to me to be a man who has achieved Moksa chiefly through Disinterested Action (Vide Bha. Gl. II) and who then continues doing his duties.

In addition to the above view, the Gītā also gives another standpoint, in which a certain jñāna (or bhakti) is achieved and it is followed by the disinterested performance of actions which join the jñāna or Bhakti in the attainment of Moksa. This view is not accepted by Sankhara; but it is actually frequently given in the Gītā. In Bha. Gl. III. 22-29, we are told that a jñānin who has already attained Moksa continues doing his duties and thereby follows the example of Vāsudeva. But in Bha. Gl. IV. 13-15 we learn that the knowledge of the Lord's actions of creating the four castes and still remaining untainted, because he is

indifferent (udāsīna), is followed by actions in the case of mumuksus, "persons who are still seekers of liberation"; and Arjuna is asked to follow this kind of performance of his duties.⁴⁷ Having given up the desire for the fruit of an action by making a samkalpa at the time of the pronunciation of tad, 'that', while uttering 'Aum tat sat,' which is known to them as an expression of Brahman, the various acts of sacrifice, penance and gifts are done by mumuksus.⁴⁸ A devotee of Me...who does My duties, i. e., who does his duties believing himself to be naught but My tool...reaches Me.⁴⁹ "While doing your actions as My actions, you will get Moksa"⁵⁰ Thus, we have the mention of actions, performed disinterestedly, helping either jñāna or bhakti or action itself after the latter is achieved, in the achievement of Moksa. In my opinion, this view of the Gītā is given as the view of "some (teachers)" in the Brahmasūtra.⁵¹

So, we find that the Gītā gives both the views regarding the relation of karman to jñāna in the achievement of Moksa and that they seem to have been mentioned with reference

(४७) चातुरर्षेभ्य मया,सृष्टं गुणकर्मविभागतः । तस्य कर्तारमपि मां विद्वद्-
कर्तारमभ्यवपन् ॥ न मां कर्मानि लिम्पन्ति न मे कर्मफले स्पृहा ।
एव ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरपि सुगुण्यभिः ।
कुर्व कर्मैव तस्मात्त्वं पूर्वैः पूर्वतरं कृतम् ॥ Bha Gl. IV. 13,14,15,

(४८) तदित्यनभिसंभाव्य फलं पश्यदानतपःक्रियाः ॥
दानक्रियाश्च विविधाः क्रियन्ते भोयुर्काश्चिभिः ॥ Bha. Gl. XIV. 25.

(४९) मत्कर्मैश्मत्परमो मद्भक्तः सङ्गविवर्जितः ।
निर्वैः सर्वभूतेषु यः स मामेति पाण्डव ॥ Bha Gl. XI. 55.

(50) Cf. मदर्शनपि कर्मानि कुर्वन् सिद्धिमवाप्स्यसि । Bha. Gl. XII

(51) अग्निहोत्रादि तु तत्कार्यायैव तदर्शनात् । अतोऽन्यापि हेकेषान् ।
उपयो. यदेव विषया इति हि । Vide the author's Inter-
pretation of these Sūtras (Bra. Su. IV. 16-17) in
his work: 'A critique of the Brahmasūtras;
Part I: Interpretation of the Sūtras,' pp. 339-343

to different types of adhikārin. We find that prior to Śankara there was a commentary on the Gītā, which took the view that according to the Gītā jñāna and karma, both combined, were means to Mokṣa. The author of this view is called Vṛttikāra by Ānandagiri in his commentary on the Sāṅkarabhāṣya⁵².

I have given above some points about the teaching of the Gītā, which seem to me to be the essential parts of the same. It seems to me that the special contribution which the Gītā makes to our culture lies in its emphasis on yoga in preference to sannyāsa. Its purpose was to supply to the world wise men who acted disinterestedly in all their duties instead of taking to sannyāsa to which they were entitled on account of their knowledge which made them jīvanmuktas, or through which they could have progressed to their goal as well as through yoga. The idea of Mokṣa as the puruṣārtha, 'goal of the human life,' is present in the Gītā but that idea comes in because it is present in every Hindu work or thought also. Thus, the Gītā seems to me to be primarily a Scripture for the Reconstruction of the society, unlike any other Scripture of Hinduism, though examples of yogins are not wanting in the Upanisads and the Purānas as well as in the Mahābhārata.

(52) Vide Ānandagiri on Sā Bhā. on Bhā. G'

Chapter II

Inter-Relation of the Adhyāyas of the Gītā

Having outlined the general idea of the Central Teaching of the Gītā as I understand it to be, it is proposed to examine here the inter-relation of the different Adhyāyas of the Gītā, which is an important factor in understanding the message of this Scripture. In the case of the Brahma-sūtra, we know the inter-relation between the various Adhyāyas from their very titles, viz., (i) Samanvaya, application of all Śrutis to Brahman; (ii) Avirodha, absence of contradiction among the Śrutis, as well as between the Vedānta and other Schools of Philosophy; (iii) Sāndhana 'means of achieving Mokṣa'; and (iv) Phala, 'the goal.' If we are to judge about the interrelation of the eighteen Adhyāyas of the Gītā from their titles, we should conclude that each Adhyāya teaches one particular aspect of 'Disinterested Action.' Madhusūdana Sarasvatī considers the Gītā as being "Kānda-trayī", a set of three books each of which comprises six Adhyāyas. This view is not known to Śaṅkara or Rāmānuja, nor is it consistent with the traditional titles of the Adhyāyas of the Gītā in which only certain Adhyāyas (and not Kāndas) are called "karmayoga" (Adh. III), and "bhaktiyoga" (Adh. XII), there being no Adhyāya simply called "jñānayoga." ¹Śaṅkara often explains the inter-relation of the different Adhyāyas in his own way.

(1) Adhyāya IV is called ज्ञानयोगसंन्यासयोग. The compound ज्ञानयोग occurs in III. 3 and XVI. 1.

According to him the topic of an earlier Adhyāya is to be connected with the same of a succeeding one, though many Adhyāyas intervene between the two Adhyāyas in question. Modern critics particularly Western scholars who have constantly complained about the repetitions and contradictions in the Gītā, do not seem to have paid proper attention to this problem². Tilak has devoted one separate chapter of his Gita-Rahasya to the question of the harmony of the Adhyāyas of the Gītā. He tries to show that some point which was not made clear in each earlier Adhyāya is discussed in each immediately succeeding Adhyāya; but his explanations seem to be unsatisfactory.

According to Śaṅkara, the essence of the Lord and His Manifestations (Vibhūti) are dealt with in Adhyāya VII, as well as in Adhyāyas IX and X, and a brief statement of the Manifestations (Vibhūti) is also given in verses 12-15 of Adhyāya XV³. Adhyāya XVI details

(2) Vide the views of Bohtlingk and Hopkins quoted by Garbe in his Introduction to the Bhagavadgītā, translated into English by the Rev. D. Mackichan, P. 6 (Footnote). Hopkins says:- Despite its occasional power and mystic exaltation, The Divine Song in its present state as a poetical production is unsatisfactory. The same thing is said over and over again and the contradictions in phraseology and in meaning are as numerous as the repetitions, so then one is not surprised to find it described as "the wonderful song which causes the hair to stand on end."

(3) Cf. the following remarks in Śaṅkara Bhāṣya:-

(a) सप्तमेश्वाये भगवत्सत्त्वं विभूतयश्च प्रकाशिता नवमे च । अथेदानीं येषु येषु भावेषु चिन्त्यो भगवांस्ते भावा वक्तव्याः । सत्त्वं च भगवतो वक्तव्यमुक्तमपि दुर्बिहेयत्वादिति । (Śaṅkara's remarks at the beginning of his com. on Adb. X).

(b) चतुर्भिः श्लोके विभूतिसंक्षेपमाह भगवान्-Śaṅkara on Gītā XV. 12, with reference to verses XV. 12-15, and again on

the three ethical types of beings, daivi, āsuri and rākṣasi, mentioned in Adhyāya IX⁴. Śaṅkara says that Adhyāya XIV (in which, as a matter of fact, neither the word kṣetra nor the word kṣetrajña occurs) tells us how all that is a product is produced from the union of the kṣetra and the kṣetrajña⁵. He remarks: In the seventh Adhyāya two Natures (Prakṛtis) were described. The same have been stated in the thirteenth Adhyāya as kṣetra and kṣetrajña. Moreover, the twelfth Adhyāya describes the devotees and Adh. XIII tells us about the philosophical knowledge with the help of which those devotees do their actions.⁶

† All interpreters of the Gītā, the Ācāryas or commentators, as well as Western and Eastern scholars, hold that all the eighteen Adhyāyas of the Gītā taken together give the full exposition of its Teaching which is one and uniform. According to Śaṅkara, the Gītā aims at "the attainment of Mokṣa by means of a firm foundation in knowledge (Jñānanisthā) preceded by the renunciation of all act-

Gītā XV. 16 he says भगवत इष्यस्य नारायणाकृतस्य विभूतिसंज्ञेय ब्रह्मो विशिष्टोपाधिकृतो यदादित्यगर्भं तेन इत्यादिना ।

(4) Cf. Śā. Bhāṣya on Adh. XVI. 1-देवी आसुरी राक्षसी चेति प्राणिनां प्रकृतयो नवमेऽध्याये सूचितास्वासा विस्मरेण प्रदर्शनायामयं सर्वसंज्ञादिरित्यादिरध्याय आरभ्यते ।

(5) Cf. Śā. Bhāṣya on Adh. XIV. 1-सर्वमुत्पद्यमानं क्षेत्रक्षेत्रज्ञ-संयोगादुत्पद्यत इत्युक्तं तत्कथमिति तत्प्रदर्शनाय " परं भूयः " इत्यादिरध्याय आरभ्यते, अथवा.....

(6) Vide Śā. Bhā. on Bha. Gī. XIII. 1-सप्तमेऽध्याये सूचिने दे प्रकृती ईश्वरस्य । त्रिगुणात्मिकाऽऽथा मित्राऽपरा संसारहेतुत्वात् । परा चान्वा जीवभूता क्षेत्रक्षेत्रज्ञरूप्या ईश्वरात्मिका । प्राण्यां प्रकृतिभ्यामीश्वरो भगदुःखचित्तित्वानिरुद्धत्व प्रतिपद्यते । तत्र क्षेत्रक्षेत्रज्ञरूपप्रकृतिद्वयनिरूपण-द्वारेण तद्वत् ईश्वरस्य तत्प्रतिनिर्वाणाय क्षेत्राध्याय आरभ्यते । अतीतानन्तरा-ध्याये आदिता सर्वभूतानामिरयादिना यावदध्यायपरितमाप्तिरणावच्छरानिर्ना संशयानिर्ना निहा यथा ते वर्तन्ते इति एतदुक्तं, केन पुनरते तत्प्रदर्शनेन युक्ता यथोक्तप्रमाणरणाद्भवतः विद्या भवन्तीत्येवमर्थश्यायमध्याय आरभ्यते ।

ions"; and each of the eighteen Adhyāyas makes its own contribution to this general Teaching.† Tilak says that the Gītā teaches 'karmayoga, mainly based upon jñāna (knowledge) and characterised by bhakti (devotion)⁸ and each subsequent Adhyāya makes clear some point of this karmayoga raised by each preceding Adhyāya. Thus, according to Tilak each Adhyāya says something about jñāna, bhakti and karma. We may here note that karmayoga is the title of the third Adhyāya only. The expression "jñānamūlakabhakti-viśiṣṭa karmayoga" sounds like a shrewd and subtle compromise between Tilak on one side and Śankara ("jñānamūlaka") and Rāmānuja ("bhaktiviśiṣṭa") on the other. We shall see later on that the title "karmayoga" is the name of only one aspect of Yoga which itself means "Disinterested Action."

At this stage, I may mention my own view. (a) The Gītā is traditionally known to be a Yogaśāstra.⁹ (b) The second Adhyāya gives two definitions of Yoga--(1) 'Equality of mind in the success or failure of one's undertakings' is said to be Yoga¹⁰ and (2) Yoga is 'the cleverness (kausala) in actions'¹¹. (c) Each Adhyāya is called one particular Yoga, e. g., the first Adhyāya is called not mere-

(7) तत्त्वाख्य गीताशास्त्रस्य संक्षेपतः प्रयोजनं परं निवेद्यं सर्वदुःखस्य संसारस्याख्यतोपरमरुद्धणम् । तद्य सर्वकर्मसंन्यासपूर्वकादारमहाननिष्कारुपाद् धर्माद्भवति । तन्नेममेव गीतार्थमुद्दिश्य भगवतोक्तम्..... (Śankara's Introduction).

(8) According to Tilak the Gītā teaches "ज्ञानमूलकमक्ति-विशिष्टकर्मयोग."

(9) Vide the colophon at the end of each Adhyāya of the Gītā:—इति श्रीमद्महाभारते श्रीभ्यषर्णिणि श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु ब्रह्मविद्यायां योगशास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादेऽर्जुनविषादयोगो नाम...अध्यायः

(10) सिद्धयसिद्धयोः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते । Bha. Gī. II. 48.

(11) योगः कर्मसु कौशलम् । II. 50. Note also the third definition of योग given in 'Adh. VI. 23.

तं विद्याद्ब्रह्मसंयोगवियोगं योगसंज्ञितम्,

ly "Arjunavisādhā" but "Arjunavisādayoga" "The Yoga of the agony of Arjuna." These three facts make me conclude that the Central Teaching of the Gītā is Yoga meaning either 'Equality (of the mind in success or failure of one's undertakings)' or 'the cleverness in actions (by which a man doing actions realises that he has renounced all good and bad deeds)',¹² and that each Adhyāya gives one aspect or form of this Yoga according to its name in the colophon. The colophon may be looked upon as the earliest commentary on the Gītā. So, each Adhyāya is an independent unit by itself. I give below the important arguments that have led me to this conclusion:-

(A) In the days of the Gītā or at least at one very important stage of its revisions, if there have been revisions at all, the word 'Yoga' had a rūdha or conventional meaning. When the Gītā says 'ucyate' ('is called'), uktah ('has been said to be'), āhuh, prathitah, udahrtah, smrtah, etc.,¹³ it refers to the already technical or fixed terms in its days. So, the words with these qualifications are not likely to be vague or obscure in their meanings. To me Yoga seems to be a term with fixed sense because we are told "Equality is said to be Yoga (II 48)". Besides, Yoga is declared to be a samjñā 'an appellation,' in Bha. Gī VI. 23. 14

What was this fixed meaning? It was 'Equality' of mind in the success or failure of one's undertakings (Bha. Gī II, 48). It was the psychological attitude of a man which made him believe that he had renounced his actions, while actually he performed them (II 50). In Bha. Gī. VI. 20-23, a detailed description of this Yoga is given. All these descriptions of Yoga can be summed up by a general sense

(12) योगयुक्तो ब्रह्मनिष्ठ इमे सुकृतदुष्कृते । II. 50

(13) Cf. आहु 10 व संन्यासमिति प्राहुर्गोमं च विद्धि पाण्डव । VI. 2:
उक्त. In अश्वकोऽश्वर इत्युक्तरणमाहुः परमो गतिम् । VIII. 21.

(14) तं विद्याद् दुःखमयोगविदोऽपि योगसहितम् । VI. 23

of the word 'Yoga' viz., 'Disinterested Action', *niskāma karman*, which should be applicable to the word wherever it occurs in the *Gītā*. This possibility of explaining whatever descriptions or definitions of Yoga are given in the *Gītā*, by the single expression of 'Disinterested Action', together with the fact that in the *Gītā*, the word 'Yoga' is called a technical term (*saṁjñā*), confirms my view that the word 'Yoga' is not a vague, uncertain word in the *Gītā*; and that it does not mean merely, 'a path', or 'practice (as contrasted with theory or 'speculation', the sense often given to *Sāṁkhya*), or Asceticism (C. V. Valdyā's view), or Harmony (a sense derived from its etymology), etc. In fact, the attempt to give an etymological sense or senses not supported by a specific use of the word 'Yoga' in the *Gītā* itself, does not seem to be an effort in the direction of the right interpretation of the word *Yoga*.

(B) In the first six and some of the other *Adhyāyas* an attempt is made to show a connection between two consecutive *Adhyāyas*. But most of the *Adhyāyas* have an independent beginning. Thus, *Adhyāyas* VI, VII, IX, X, XIII, XIV, XV, and XVI, have a beginning which hardly shows any direct or indirect dependence on the immediately preceding *Adhyāya*,¹⁵ though, they are in

- (15) (a) अनाश्रितः कर्मरुद्ध कार्यं कर्म करोति यः । स सुंवासी च योगी च न निरदिनं चाक्रियः ॥ (VI. I). (b) मय्यामकमनाः पार्थ योगं युञ्जन् मदान्धयः । असंशयं समग्रं मां यथा शारयन्ति तच्छृणु ॥ (VII. I). (c) इदं तु ते युञ्जन्मं प्रवक्ष्याम्यनघृणवे । ज्ञानं विज्ञानसहितं यश्चात्मा मोक्षयतेऽद्यमात्र ॥ IX. 1. (d) भूय एव महाबाहो मुञ्जु मे परमं वचः । यत्तेऽहं प्रीयमाणाय वक्ष्यामि हितकाम्यया ॥ (X. I) (e) मङ्गति पुत्रं चैव क्षेत्रं क्षेत्रज्ञमेव च । एतदेदित्तु मिच्छामि ज्ञानं क्षेत्रं च क्षेत्रज्ञ ॥ or इदं शरीरं को-तेय क्षेत्रमित्यभिधीयते । एतयो बोधि तं प्रादु-क्षेत्रज्ञ इति तद्विदः ॥ (XIII. I). (f) परं भूयः प्रवक्ष्यामि ज्ञानार्ता ज्ञानमुत्तमम् । यच्छास्त्रा मुनयः सर्वे परा सिद्धिमितो गताः ॥ इदं ज्ञान-मुपाभित्य मम साधन्येमागताः । सर्वेऽपि जोषजायन्ते प्रकृते न

their own way, linked up with the Central Teaching of the Gītā. While the end of an Adhyāya does not make us feel that some point has remained undeveloped, the taking of a new one does not reveal the necessary dependence of its main Thesis on the foregoing Adhyāya. The relation between the last two verses of Adh. VII and the first verse of Adh. VIII is so superficial that the former clearly seem to have been placed where they are just to show that Adh. VIII has something to do with Adh. VII.¹⁶ If we carefully look to the first five Adhyāyas, it appears that the second Adhyāya alone is closely connected with the first Adhyāya. In the remaining Adhyāyas, e. g., in the case of the connection between Adh. XI and Adh. XII or that between Adhyāya XVI and Adh. XVII, there do not seem to be any such ties of relation as between Adh. I. and Adh. II. In the light of the names or titles of these Adhyāyas and their teaching it seems that even these are independent units by themselves. Thus, as already stated above, the first Adhyāya is called 'Arjunavisādayoga' rather than Arjunavisāda. So, the tradition, which already existed before Sankara, interpreted Adh. I as teaching one particular method of Yoga. It was believed to teach 'Disinterested Action based upon an Agony like the Agony of Arjuna'.

(C) This brings us to the evidence supplied by the

च ॥ (XIV. 1-2). (g) कर्ष्वमूढमनः शालमन्थत्वं प्राङ्मुख्यम् ।

छन्दानि परस्य पणानि परस्य वेद स वेदविद् ॥ (XV. 1). (h)

अमयं सरसमं द्वाद्द्विर्द्वानयोग्यवस्विति । दानं दमश्च यश्च स्वाध्यायस्तप

आज्वलम् ॥ (XVI. 1). (i) संन्यासस्य महाबाहो सरसमिच्छामि वेदि-

दम् । स्वाध्यायं च द्वेषकेच पृथग्वेशिनिवृत्तम् ॥ (XVIII. 1).

(16) जरातरणमेवाय मामाभित्य यत्रन्ति ये । ते ब्रह्म तद्विदुः कृत्स्नमभ्यासं

कर्म चाखिलम् । साधिभूनाधिदेवं मा साधियसं च ये विदुः । प्रयागकाण्डेऽपि

च मां ते विदुषुं कथेयमः ॥ (VII. 29-30)

किं तद् ब्रह्म किं तस्यात्मं किं कर्म पुरुषोत्तम । साधिभूतं च किं प्रोक्तमभि-

देवं किमुच्यते । अधियसः कर्म कोऽयं देहेऽस्मिन्मपुंसुदत्तम् । प्रयागकाण्डे

च कर्म ज्योतिरिति निवृत्तात्परिः ॥ (VIII. 1-2).

names of all the Adhyāyas of the Gītā. We do not know, who gave these names to the Adhyāyas. But it is certain that Śankara found them as they are today, before he wrote his Bhāṣya on the Gītā. Śankara clearly tells us so, when he wants the name of an Adhyāya to be changed in his commentary. Thus, Adh. III was called 'Karmayoga' but Śankara would have it as Karmaprasamsāyoga.¹⁷ It should also be noted that Sørensen has collected the traditional names of all the eighteen Adhyāyas found in different MSS, or editions of the Mahābhārata, some of which differ from the names preserved by Śankara. But, for our purposes it is sufficient to take the titles as they are given by Śankara for whatever evidence they can offer us regarding the interpretation of each Adhyāya. I shall here examine the titles of some Adhyāyas to explain my view I have already suggested that 'Arjunaviśādayoga' should mean 'Yoga' or 'Disinterested Action (or Equality) based upon an Agony like that of Arjuna', because otherwise the word Yoga would be meaningless. The title "Gunatrayavibhāgayoga" of Adh. XIV should be distinguished from the title "Gunatrayavibhāga", which is a fit name for a section in a Sāṅkhya work. The former would mean 'Disinterested Action based upon the distinction among the three gunas of the Prakṛti'. It will be shown later on that Adhyāya XIV aims at teaching a form of Yoga in which even the sattvaguna is believed, to be the cause of attachment to jñāna 'knowledge' and sukha 'pleasure' and is therefore to be transcended by one who follows the Yoga¹⁸. The presence of the word Yoga in Daivāsurasampadvibhāgayoga (Adh. XVI) and Sraḍbhātrayavibhāgayoga (Adh. XVII) can be properly explained only if we assume that these Adhyāyas teach

(17) Vide the colophon in Sā. Bhāṣya on Adh III.

(18) वत्र सत्त्वं नियंक्तत्वात् प्रकाशकमनामयम्. 1 दृष्टसङ्गेन चानपि चानसङ्गेन चानपि XIV. 8.

respectively 'a Yoga based upon the distinction between divine endowment and demoniac endowment' and 'a Yoga based upon the distinction between the three types of faith'. In Adh. XVI those born with the divine endowment stand for the followers of Disinterested Action and those born with the demoniac endowment mean an extreme type of Vedic Ritualists who performed sacrifices for the sake of the promised rewards. The sattvaguna in Adh. XVII is itself the indication of the stage of Disinterested Action. The sattvika yajña, tapas and dāna in Adh. XVII are niskāma karmans¹⁹ unlike the sattva in Adh. XIV. Adh V. is called Sannyāsayoga, while in that Adh. sannyāsa is said to be inferior to karmayoga, i. e., an aspect of Yoga only.²⁰ In my opinion, the word 'yoga' in Sannyāsayoga would not be properly explained unless we take the title to refer to verse 13 of that Adhyāya and interpret it as 'Disinterested Action based upon Mental Renunciation of all actions.' By means of this attitude of mental renunciation the yogin believes that he does nothing nor does he help any body in doing anything. This attitude of mind is different from the other in which a yogin renounces the results (phalas) of his actions. As already stated, the second Adhyāya gives two definitions of Yoga, 'Disinterested Action'; and the attitude of the renunciation of phalas is "Equality" and is in harmony with its definition in Bha. GI. II. 48, while the mental renunciation of actions themselves is in harmony with the definition of Yoga in Bha. GI. II. 50. Verses 12 and 14 of

(19) Vide Adh. XVII. 11, 17, 20:-

अकलाकाङ्क्षिर्विशो विधिदुष्टो य इज्यते । यदृश्यमेवेति मनः समाधाव स
सात्त्विकः ॥ अद्रया परया तप्तं तपस्तत् त्रिभिर्नरैः । अकलाकाङ्क्षिर्भिर्युक्तैः
सात्त्विकं परिचक्षते ॥ दातव्यमिति यदानं दीयते अनुपकारिणे ॥ देशे
काले च पात्रे च तदानं सात्त्विकं स्मृतम् ॥

(20) संन्यासः कर्मयोगश्च निःशेषसकराद्युभौ । तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो
विधिर्वने ॥ V. 2.

Adh. V support my interpretation of Bha. Gl. V. 13. 'Mokṣasannyāsayoga' is the title of Adh. XVIII and, I believe, it refers to v. 66 of that Adhyāya; so, it means 'Disinterested Action' based upon mental renunciation of action (sannyāsa-sarvadharmān parityajya) and release (mokṣa) from all sins involved in the performance of one's duties, referred to by Arjuna in Adh. I and II²¹. The remaining titles, e. g. Bhaktiyoga, should be explained by interpreting Yoga as 'Disinterested Action' or Equality'.

Tilak calls the entire Gītā 'Kārmayōga', but 'Karmayoga' is the title of only the third Adhyāya (and of the teaching of Bha. Gl. II. 40-72, as said in Bha. Gl. III-3d). 'Karmayoga' means 'Disinterested Action through action itself' and perhaps this title of Adh. III is based upon such verses as karmanaiva hi samsiddhimāsthitaḥ Janakādayaḥ (III. 20), etc. Gaughji has spoken of the Gītā Bodha (the teaching of the Gītā) as anāsaktiyoga 'Yoga of the absence of attachment to the results of actions done'; but here also the word anāsakti is redundant because Yoga is itself Disinterested Action. Moreover, anāsaktiyoga is a word which occurs, nowhere in the Gītā. So, both the titles Karmayoga and Anāsaktiyoga are misleading.

(D) Now, let us examine the teaching of each Adhyāya of the Gītā. In my opinion, this investigation also leads to the conclusion that each Adhyāya is an independent unit and teaches its own distinct form of Yoga. (i) In Adhyāyas XVII and XVIII we are told that the sattva guṇa itself is the characteristic of 'Disinterested Action', while in Adh. XIV the sattva guṇa even is the cause of attachment (to knowledge and pleasure) and hence a

(21) सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज । अहं त्वा सर्वपापिभ्यो मोक्षयिष्यामि माशुचः XVIII, 66 परित्यज्य explains संन्यास and मोक्षयिष्यामि explains मोक्ष in the title of the Adhyāya (XVIII)

yogin is asked to transcend the sattva.²²

(ii) In Adh. III and V, Prakṛti and Svabhāva are said to be the real doer (kartr), while the soul is declared to be neither a doer nor an enjoyer (akartr-abhoktr): but in Adh. XIII. 21-22 a different view is given, viz, that Prakṛti is the cause of activity (kartriva) while the jīva is bhoktr and can remain an unattached bhoktr, but when he becomes attached to the gunas of the Prakṛti, he begins the mundane existence (saṁsāra).

(iii) In Adh. III and V the Lord is spoken of as one not at all responsible for the sin and merit (pāpa and sukṛta) or kartriva and karmāni (activeness and actions) done by the soul, because everything is done by Prakṛti or Svabhāva. Again, in Adh. XI the Lord declares Himself to be the Kāla, the destroyer of the world and "active" (pravṛta) there and then for the destruction of the people.²³ He says: I myself have already killed all these opponents of yours, be thou naught but my tool.²⁴

(iv) Again in Adh. XV the Ādya Purusa is said to be the source from which all ancient activity has spread out,²⁵ and, then, the various activities of the soul (XV. 7-11), the Sun's activity of illuminating the world, the Earth's activity of sustaining all beings, the Moon's activity of nourishing all herbs, the Vaiśvānara's activity of digesting the food (XV. 12-14), and such other activities as include (v. 15) the activity of maintaining or governing (bibharti-v. 17) the three worlds—all these are purāṇi pravṛttis which have been traced to the Lord.²⁶

(22) Vide Nos. 18 and 19 supra.

See also Bha. Gī. XVIII 23, 26, etc

(23) न कर्तृत्वं न कर्मणि लोहस्य सृष्टिः प्रभुः । न कर्मफलसंयोगं स्वभावस्य प्रवर्तते ॥ V. बालोऽस्मि लोकश्रयश्छोक्तान् समाहर्तुमिह प्रवृत्तः । XI.

(24) मयैव निवृत्ताः सर्वे निमित्तमात्रं भव सभ्यसाधिन् ॥ XI 33

(25) तमेव चाप्य पुरुषं प्रपद्ये पतः प्रशक्तिः प्रसृग्य पुराणी ॥ XV. 4.

(26) मासयन्ते (6), कर्त्तवि-गृहीत्या संवाति-विश्वानुपसेवते (7-9). भग-

In fact Purusottamayoga, 'Disinterested Action through Purusottama (i. e. by the identification of Purusottama with the source of all activities)' is the peculiar colour given to the Yoga in Adh. XV.²⁷

(v) In Bha. Gl. IX. 12-13, the Lord mentions three natures, daivi, rāksasi and āsuri; and it is stated that human beings resort to one of them. But, in Adh. XVI two natural endowments, daivi and āsuri, are described; and it is said that people are born with them.

(vi) Everywhere in the Gitā the individual soul is absolved of all karttva, but Bha. Gl. XVIII. 13-17 presents a view in which the soul is one of a group of "five" responsible for all actions when a war-slaughter is made (sāmkhye krtānte).²⁸

To sum up, the different Adhyāyas aim at explaining the activity and actions in different ways and presenting thereby different yogas suitable to men of different temperaments. Thus, we have so many "yogas" making the Gitā a Yogasāstra a 'Scripture of Disinterested Action'. The same are referred to when the Gitā says 'Through yogas the same Abode is attained as is reached through Sāmkhyas' (V 5)²⁹. As some of these Yogas or aspects of Yoga are mutually conflicting, we have to conclude that

इमास्यते (12). वारयामि मुष्णामि (13) पचामि (14), स्थितिः etc. वेदा-तद्वदंश (15), विमर्शि (17), etc are all activities done by the Lord though popularly attributed to others, जीव, पृथ्वी, etc.

(27) Cf. also XVIII. 46. 'यसः प्रवृत्तिर्भूतानाम्' means the beings derive their activity from the Lord.

(28) पञ्चेतानि महाबाहो कारणानि निरोध मे ।

संख्ये कृतान्ते प्रोक्तानि सिद्धये सर्वकर्मणाम् ॥ XVIII. 13

(29) यस्तस्यैः प्राप्यते स्वान् तद्योगैरपि गम्यते ॥ V. 5. Note the plus of योगे. At least two संख्यas are given in the Gitā, one in II. 11-38 and another in XVII. 13-15, while each Adhyāya gives at least one yoga.

all aspects are not intended for one and the same man, but that the Gītā gives many options leading to the same result.³⁰ Every man should choose one particular Yoga, 'Disinterested Action', for his behaviour in the world and practise it in his every-day life. None should think of Sannyāsa of actions. Thus, he will be doing Lokasamgraha, and, avoiding any results of his actions for himself he would get Mokṣa.

(E) The Gītā speaks of Yoga, not of Karmayoga, which is in my opinion, an aspect of Yoga 'Disinterested Action'. This Yoga itself is distinguished in the Gītā from Sannyāsa, Renunciation of Actions Only at times the Gītā differentiates 'Karmayoga' from Sannyāsa because Karmayoga, being an aspect of Yoga is naturally opposed to Sannyāsa. All the aspects of Yoga or all the Yogas are opposed to Sannyāsa. Thus, we have the following statements:—(i) Bha. Gī II. 39 distinguishes *yoge buddhih* from *sāmkhye buddhih* ³¹. (ii) In this world there are two ways of life which the Lord has narrated to Arjuna in Adv. II, viz., the life of the Sāmkhyas through *jñānayoga* 'Disinterested Action based upon knowledge' and that of the Yogins through *karmayoga* 'Disinterested Action based upon action itself' (Bha. Gī III. 3) ³² 'The knowledge'

(30) Cf. *विकल्पोविशिष्टकृत्वात्*—Bra Sū. III. 3.69 Vide my interpretation in my Critique of the Brahmāsūtra, Vol. I, Page 232-233.

(31) *एषा तेऽभिहितः संख्ये बुद्धियोगे त्विमां मुञ्च । II. 39.*

(32) I interpret *sāmkhya* as a form of "Disinterested Action" The second *Adhyāya* (II. 11-38) does not in my opinion describe the *sāmkhya* as *sannyāsa*, nor does Bha. Gī XVIII. 13 say that *sāmkhya* is *sannyāsa*. Bha. Gī. V. 1-6 distinguishes between *sannyāsa* on the one hand and *sāmkhyayogau* on the other. There is no sentence in the Gītā in which *sāmkhya* is said to be *sannyāsa*. The traditional title of *Adhyāya* II speaks of

(jñāna) on which the sāmkhya form of yoga is based, is the discussion as to whether the soul is killed in a sāmkhya (a battle). (ii) The simple word 'yoga' is mentioned in Bha. Gl. IV, 1, 2 and 3 where the Lord traces the history of Yoga.³³ (iv) There is nothing so purifying as knowledge. A man perfected by Yoga gets it of its own accord in due course within himself...Actions do not bind a man who has mentally renounced his actions by Yoga (Yogaḥ karmasu kauśalam-II. 50) and whose doubts have been cut off by knowledge.³⁴ (v) O Kṛṣṇa! You have once referred to the Renunciation of actions, and, now again, you speak of Yoga. Tell me, which one of these two is better, after proper thinking. Sannyāsa and Karmayoga are both of them the means of Final beatitude; but out of the two Karmayoga is better than Karmasannyāsa.³⁵ Here Karmayoga, an aspect of Yoga, 'Disinterested Action', is contrasted with Sannyāsa. But Yoga, by itself, is distinguished from Sannyāsa in the verse which follows these. "But O long-armed Arjuna! It is difficult to reach Sannyāsa except through Yoga, while a sage disciplined by Yoga gets Brahma without delay".³⁶ (vi) The follower of the Yoga called 'yogin' is described in Bha. Gl. V. 11 and 24 (vii) "He who without resorting to the fruits it as 'sāmkhya-yoga.' So also Bha. Gl. XIII. 25 mentions the sāmkhya-yoga.

(३३) इमं विवस्वते योगं प्रोक्तवानहमभ्ययम् । IV. 1

स कालेनेह महता योगो नष्टः परतप । IV. 2

स पवार्य मया तेऽद्य योगः प्रोक्तः पुरातनः ॥ IV. 3.

(34) न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते । तत्परमं योगसंतिष्ठः कश्चिन्नरत्नानि विन्दति । IV. 38

योगसंन्यस्तकर्माणं ज्ञानसंछिन्नसंशयम् ।.....IV. 41.

(35) संन्यासं कर्मणा कृष्ण पुनर्योगं च शंससि । यच्छ्रेयं एतद्विद्वेकं तस्मै कृदि मुनिश्चितम् । संन्यासः कर्मयोगश्च निःश्रेयस्करात्तुभौ । तयोस्तु कर्मसंन्यासात्कर्मयोगो विशिष्यते ॥ V. 1-2.

(36) संन्यासस्तु महाबाहो दुःखमाप्नुवणोपमत् । योगयुक्तो मुनिर्ब्रह्म न विरेणोषि-
गच्छति ॥ V. 6 योगयुक्तो विशुद्ध्यतना.....V. 7

of actions performs all duties is both a Sannyāsīn and a Yogīn; but one who is merely "without fires" and without actions is neither. Know what the Upanisadic sages have called Renunciation (sannyāsa) (Br. Upan. IV. 4. 22) to be 'the Yoga of the Gītā', because there is no yogīn who has not renounced all thoughts about the fruits of actions or the actions themselves, while doing them. Action is the cause of a sage's desire to pursue "yoga" (and not sannyāsa). The cause why the same yogīn remains yogārūḍha (and does not become yogabhrasta-fallen from yoga-) is (that he has attained) Sama, 'peace-of mind' (VI. 1, 2, 3).³⁷ In Bha. GI VI. 48, 10, 15 we find the use of the word "yogīn" only and in VI. 16, 17, 37, the word "yoga" alone is met with. (viii) O Pārtha! Hear how you with your mind attached to Me and practising Yoga, taking Me as your resort, will know me in my entirety (VII. 1).³⁸ In all these passages the Gītā uses the word "yoga" in the sense of 'Disinterested Action'; it is contrasted with sāmkhya and sannyāsa. The word "yogīn" is also found in some verses. The word "karmayoga" stands for "Yoga through action", an aspect of Yoga. So, the Central Teaching of the Gītā is Yoga 'Equality' or 'Cleverness in actions'; and "karmayoga" is only an aspect of that yoga. It is, therefore, not correct to say that Karmayoga, is the teaching of the Gītā.

(F) Elsewhere, I have shown how several passages in the Gītā are, in my opinion, meant to explain various aspects or forms of Yoga, the latter always meaning 'Disinterested Action'. I shall here offer my interpretation of

- (37) अनाधिपः कर्मफलं कार्यं कर्म करोति यः । स संन्यासी च योगी च
 न निरीक्षते चाक्रियः ॥ य सन्नासतेति प्रादुर्योगं तं निदि पाण्डव ।
 न ह्यसंन्यस्तसङ्करो योगी भवति कश्चन ॥ भावकश्चोर्मुनेर्वीर्यं कर्म कारण-
 मुच्यते । योगारूढस्य तस्यैव शमः कारणमुच्यते ॥ VI. 1-3.
- (38) मन्वांसकमनाः पारं योगं युज्जमदाश्रयः । असद्यं समम मां पथा दास्य-
 सि तच्छुभुः VIII. 1

one such passage, viz., Bha. Gl. XII. 8-11, where, I believe, a few aspects of the Yoga are compared with one another from the standpoint of the ease or difficulty of practising each one of them, and yet we are told that all give the same result, viz., freedom from the fetters of Actions. Verse 8 gives the Bhaktiyoga, i. e., 'Disinterested Action based upon Devotion'. Verse 8A prescribes intense devotion and seems to me to be the verse which gives the name 'Bhaktiyoga' to this Adhyāya. If this Yoga be not possible, then, Arjuna may follow Abhyāsayoga, 'Disinterested Action based upon repeated effort', abhyāsa, (of concentration which is described in Adh. VI). If Arjuna is not able to follow Abhyāsayoga, he should do all his duties believing them to be the duties done already by the Lord, i. e., believing himself to be naught but a tool of the Lord, as taught in the eleventh Adhyāya. If Arjuna is not able to follow this 'Yoga' of the Lord' (Mad-yoga=Bhagavadyoga), he should renounce the fruits of all the duties he might do. This will mean that Arjuna may take all actions to originate from Prakṛti as stated in Bha. Gl. III 27 or from Svabhāva as in Bha. Gl. V. 14 or as explained in Adh. XVI, XVII or XVIII. Here, we have four forms of Yoga and a comparison of them is given. Arjuna wants to know who are the best knowers of Yoga (XII. 1-yogavitāmāḥ) and the answer seems to be that those, who know Yoga through 'Bhakti', are the yogavitāmāḥ and 'yuktatāmāḥ (XII. 1-2). The result of each one of these Yogas is the same, viz., Mokṣa, and hence these are not different stages of one Yoga. Different persons may like different forms of Yoga according to their circumstances and, therefore, several options are given, just as the Upanisads indicate various forms of meditation giving the same phala.²⁹

(39) Vide (30) supra.

An explanation of Bh. Gl. XII. 12 is here necessary. I have given arguments for my view of this verse in my Notes on the same (See P. 486). To me the verse seems to give a reason as to why each succeeding one of the Yogas compared in verses 8-11, is said to be easier than each preceding one.⁴⁰ Knowledge (jñāna) is better and easier than abhyāsa 'repeated practice' (of concentration mentioned in Adh. VI); dhyāna (which here means the bhakti stated in Adh. XI) is easier than jñāna, and 'the renunciation of the fruits of actions' is easier than dhyāna. From this renunciation, peace is immediate. 'Abhyāsa' and 'Karmaphalatyāga' are words which occur in this verse as well as in v. 9 and v. 11. The word 'yoga' which occurs in v. 9 (abhyāsayoga) and v. 11B (Madyoga) is absent in v. 12; this proves that v. 8-11 speak of the Yogas, while v. 12 mentions the comparison of the Means of those Yogas. The comparison of the Yogas (v. 8-11) and that of the Means (v. 12) are both of them given from the standpoint of the ease of practising the Yoga or acquiring the Means. The Yoga of 'Sarvakarmaphalatyāga' is easier than the 'Abhyāsayoga' because the means (sarva)karmaphalatyāga is easier than the means known as abhyāsa. So far, I believe, there is no difficulty in the interpretation suggested by me. Because this part of my interpretation is supported by the very words of the verses in question, I suggest that dhyāna (which is here distinguished from abhyāsa, by being mentioned separately) should here mean a form of Bhakti, particularly that form which would be the basis of the Visvarūpadarsanayoga (Adh. XI) called Madyoga in v. 11b. Thus, we have three Yogas in v. 9b, 10 and 11 and three corresponding means, viz., abhyāsa, dhyāna and karmaphalatyāga in v. 12.—Now, because the word jñāna occurs as the name of a means easier than abhyāsa, I suggest that perhaps the author of the Gīta meant that

(40) Vide it in v. 12A.

a Yoga like the Sāmkhyayoga which is based upon jñāna 'a kind of knowledge' (Cf. jñānayogena sāmkyānām-Bha. Gl. III. 3) is easier than the form of Yoga called Abhyāsayoga, though, of course, Sāmkhyayoga or any such other 'Yoga' is not mentioned between Abhyāsayoga and Madyoga in v. 9 and 10 respectively.

In my opinion, the above passage (Bha. Gl. XII. 8-11 and 12) shows that in the Gītā many forms of Yoga, 'Disinterested Action', are elaborated and that they are meant for persons of different aptitudes because they all lead equally to the same goal.

(G) Let us now consider the word 'upanisad' (Plu.) in the colophon of the Adhyāyas of the Gītā. We are told: "Thus, in the upanisads sung by the Lord....."⁴¹ So, here we are concerned with the upanisads which the Lord has Himself sung. The expression cannot mean the Upanisads, the substance of which is sung by the Lord in the Gītā'. We should also note that the loc. (plural) form "upanisatsu" is to be construed with the loc.-forms, viz., Brahmavidyāyām, Yogaśāstre, Śrīkrṣṇārjunasaṁvāde. So, in the Gītā, we have a number of upaniṣads sung by the Lord.

The Gītā borrows the expressions and some times the doctrines of the Upanisads, e. g., from the Kaṭha Upanisad, the Br. Upa, the Mu. Upa. But 'these Upanisads' are not sung by the Lord. We are here concerned with the upanisads in the Bhīsmāparvan (Parvan VI) in the Mahābhārata, and they are inseparable from the other appellations, viz., Brahmavidyā, etc. Thus, even the first Adhyāya will have to be explained as an upaniṣad.

I may here state the meaning of the word 'upanisad', which suggested itself to me when I was studying some sūtras of Bra. Sū. IV. 1, where the topic of the sins and merits of a Brahmajñāni is discussed. 'The agnihotra, etc.,

(41) इति श्रीमद्भगवद्गीतासु उपनिषद्.....

become useful to the jñānin just for the attainment of Mokṣa, the result (kārya) of that (i. e., jñāna, knowledge), because we have an example of it in the Upanisads.' 'Some hold the view that also other good deeds than the agnihotra are useful for the same result as that of the jñāna.' 'Because the Śruti—'That act alone is more powerful, which a man performs with the vidyā, śraddhā and the upanśad'—refers to the usefulness of the agnihotrādi as well as other deeds for the result of the knowledge, i. e., for the achievement of Mokṣa.' 42

Here, Bra. Sū. IV. 1. 17 which mentions the view of 'some' (ekesām), seems to me to refer to the view of the Gītā, that all deeds including the deeds of one's caste if dedicated to the Lord, become useful in the attainment of Mokṣa. These followers of the Gītā quoted in support of their view the Śruti: "That act alone is more powerful which a man performs with the vidyā". 43 The act in question can be interpreted to be referring to any deed and it was actually so interpreted, it seems to me, by these followers of the Gītā. The author of the Brahmasūtra looks upon only agnihotrādi as the deeds which co-operate with jñāna for a common result, viz., Mokṣa, because he puts forth the other view as that of "some" only.

When I was reading the above sūtras simultaneously with the Gītā and was trying to find out what "upanśads" are given in the Gītā, the idea suggested itself to me that the word upanśad (plu.) in the colophon refers to the

(42) अग्निहोत्रादि तु तत्कार्यविदे तदर्थनात् । Bra. Sū. IV. 1. 16.

अगोऽग्नादि षेदेनाम् । Bra. Sū. IV. 1. 17.

ब्रह्मयोः षदेव विदयेति हि । Bha. Sū. IV. 1. 18.

Vide the author's interpretation of these Sūtras in 'A Critique of the Brahmasūtra, Part I: Interpretation of the Sūtras, P 339-344.

(43) षदेव विद्यया कर्तोति ब्रह्मयोनिरथा । तदेव षद्विदेषत्तम् । Chā. Upa. I. 1. 10

same word in the above Śrutī, viz., Chā. Upa., I. 1. 10 and means "an explanation useful in the performance of a deed which, if done with the knowledge of that secret explanation, will bring a more powerful result (*vīryavattara*)." In the Śrutī, 'upanisadā' is to be connected with karoti, 'performs'. As I have shown elsewhere, the Gītā has about twentyfive different "keys" of avoiding the phala while performing a deed. 'The deed done with this secret knowledge does not stain a man with its results but rather helps him in the attainment of liberation', holds the Gītā. These "keys" are referred to by the plural number of 'upanisatsu'. The Lord has collected, and "sung" (in verses) 'these keys' or secret explanations, and they are preserved in the Gītā. Thus, every Adhyāya of the Gītā has got some of these keys.

So, I just suggest that the expression "upanisads sung by the Lord (śrīmadbhagavadgītāsu upanisatsu) also proves that in the Gītā we have many Yogas or aspects of 'Disinterested Action', and that each Adhyāya has its own Yoga, each Adhyāya thus, being an independent unit.

(H) Lastly, it appears to me that the philosophical doctrines of the Gītā are auxiliary to the Yoga-teaching of the particular Adhyāya in which they are mentioned. Thus, the doctrine of the two Prakṛtis and Śrī Kṛṣṇa who is their master, is useful for the Disinterested Action taught in the seventh Adhyāya only, and it is not to be mixed up with the philosophical views in the other Adhyāyas of the Gītā, in the fond hope of forging out a preconceived philosophical system out of the Gītā. This view of mine is presented in detail in the next chapter. Hence, I suggest that this is also a reason why each Adhyāya of the Gītā is an independent unit.

While presenting different aspects of one and the same topic in different Adhyāyas, an author cannot fully avoid all repetitions, nor can he abstain from making some

statements which may seem contradictory. This is what has happened with the author of the Gītā, who intended to collect and state different forms of Yoga, Disinterested Action, in the different Adhyāyas of this book. So, what have appeared to Bohtlingk, Hopkins, and Garbe, to be useless repetitions and contradictions, are to me in fact the requisite remarks which no author with an aim like that of the Gītā could have avoided without being open to the charge of making incomplete and incoherent statements about his views.

Thus, the various "Yogas" are meant for various types of men and, when the Gītā speaks of 'ananyayoga', it endeavours to lay stress on the fact that a man must adhere to one specific 'Yoga' and should not mix up different "Yogas", if he wants to realize any 'Yoga' in his own every day life. The Gītā explicitly mentions many Yogas when it says: That abode which is attained by the various aspects of Samkhya, is also reached by the various aspects of Yoga (V. 5).⁴³

(44) अन्वयेनैव योगेन वा स्थापन्त स्थासते ।

(45) Vide (29) supra.

Chapter III

Philosophical Passages of the Gītā

In the first two Chapters references alluding to the philosophical notions of the Gītā have already been made. It has been demonstrated that there is no specific indication in the Gītā of what precisely the state of liberation is. Moreover, the discussion of the philosophical questions is, in the Gītā, ancillary to the explanation of "Disinterested Action." Even the doctrine of the origin, continuation and disappearance of the Beings from and into Brahman, seems to have been used in the Gītā to help its teaching of Yoga. The Gītā nowhere asserts that the knowledge of philosophical doctrines should be invariably and immediately followed by Renunciation, though in certain passages of the Gītā a certain kind of knowledge (*jñāna*) is itself said to be the *only means of Mokṣa*. It rather recommends the disinterested performance of one's duties even after the attainment of knowledge (and liberation in this life). All this has already been dwelt upon in the preceding chapters.

The main question on which the attention is to be focussed in this chapter is whether the philosophical views in the various *Adhyāyas* of the Gītā converge to propound one particular System of Philosophy (*darśana*) or a sect of such a school (*sampradāya*). Neither of these is being laid stress on in the Gītā, I believe. Before adducing proof in support of this point of view, it is necessary to cast a glance at some opinions, ancient and modern, on this question.

It is well known that the ancient *Ācāryas* and commentators on the Gītā hold that the Gītā has the philoso-

phy of one definite Vedānta Sect. Each one of them, Śāṅkara, Rāmānuja, Madhusūdana and others, has tried to show that not only all the Adhyāyas of the Gītā go to make the philosophy of his own individual School, but that the Gītā, the Upanisads and the Brahmasūtra as well as the Purāṇas have but one single philosophical System, which the particular interpreter of the Scripture believes. The unity of the Scriptures was their very starting point and so they could not imagine that the Gītā had a philosophy different from that of the Upanisads or the Brahmasūtras, much less could they ever think that each Adhyāya of the Gītā had its own particular doctrines.

Western scholars who have devoted themselves to the study of the Gītā, have looked upon the philosophy of the Gītā as perhaps the pivot round which the teaching of the Gītā moves. They find pantheism and theism in the Gītā side by side. Some even say that along with these two views suitable to the Path of knowledge (Jñānamārga) and the Path of devotion (Bhaktimārga) respectively, there is in the Gītā the Sāṅkhya Doctrine also. A. Holtzmann says, 'We have before us a Viṣṇuīte working-up of a pantheistic poem'. So, originally the Gītā had niṣgūḥavāda and subsequently it became a book of saṅgavāda. Garbe says that the case is exactly the reverse, but he also adds that in its very first edition the Gītā had a Sāṅkhya philosophy. He says: In short, in the old poem Kṛṣṇaism philosophically based on the Sāṅkhya-Yoga is proclaimed; in the additions made in the recension, the Vedānta philosophy is taught. It has long been well known that the doctrines of the Sāṅkhya-Yoga are, taken as a whole, the foundation of the philosophical discussions in the Bhagavadgītā and that in comparison with them the Vedānta takes a considerably inferior place. How often are the Sāṅkhya and the Yoga mentioned by name, while the word 'Vedānta' occurs only once (Vedāntakṛt in Bha. Gī. XV. 15) and in the sense of 'Upanisad'? Rudolph Otto, a pupil

of Garbe in his *Die Ur Gītā* expresses the view that the eleventh Adhyāya of the Gītā is the earliest or original part of the work and that the original teaching of the Gītā was Arjuna's Disinterested Action through the belief that he was naught but a tool of Kṛṣṇa (the sākāra conception of the Reality). Prof. Hopkins holds: The divine song is at present Kṛṣṇa's version of an older Viṣṇu-Ita poem and this in turn was at first an unsectarian work, perhaps a late Upaniṣad.¹ Hill says: "In no place in the Gītā does Kṛṣṇa explicitly claim to be Brahman, but throughout the poem the identity of the two is implied."²

Let us now see the views of a few Indian scholars on the conception of God in the Gītā:—Dr. Bhandarkar points out that in Indian pantheism the idea of the transcendence of God was always associated with that of the immanence of God, as stated in the Vedāntasūtra II. 1. 27. Besides this, Dr. Bhandarkar holds that in the Gītā we have pre-classical Sāṅkhya. Tilak, who opposed Śāṅkara as regards the Sannyāsa teaching of the Gītā, accepted the Śāṅkara view so far as the philosophy of the Gītā is concerned. So, he would reconcile the statements about the sākāra aspect by taking them as relatively true and those of the nirākāra as absolutely true. Dr. Belvalkar has in his Basu Mallik Lectures tried to refute the view of Garbe. One of his chief arguments is that if we remove about 150 verses pointed out by Garbe as interpolations, really speaking we would have to drop at least double the number of verses. He also believes in reconciling these two types of verses in the Gītā according to the method of Śāṅkara's view. Sir S. Radhakrishnan accepts Śāṅkara's view and puts it in charming words: *'The metaphysical idealism of the Upaniṣads is transformed*

(1) *The Religions of India*, p. 389.

(2) *The Bhagavadgītā*, p. 10.

in the Gītā into a theistic religion, providing room for love, faith, prayer and devotion³. And again, "On ultimate analysis the assumption of the form of Puruṣottama by the absolute becomes less than real. It is, therefore wrong to argue that according to the Gītā the impersonal self is lower in reality than the personal Īswara, though it is true that the Gītā considers the conception of personal God to be more useful for religious purposes."⁴ Prof. S. N. Dasgupta writes on the same subject as follows:—According to the Gītā the personal God as Īswara is the supreme principle and Brahman in the sense of a qualityless, undifferentiated, ultimate principle, as taught in the Upanisads, is a principle which, though great in itself and representing the ultimate essence of God, is nevertheless upheld by the personal God or Īswara. Thus, though in VIII. 3 and X. 12 Brahman is referred to as the differenceless ultimate principle, yet in XIV. 27 it is said that God is the support of even this ultimate principle, Brahman.⁵ Again, 'Though Brahman is often described in Upanisadic language as the highest essence of God, it is in reality a part of the super-personality of God.'⁶

All these views rest upon the assumption that all the Adhyāyas of the Gītā formulate one particular System of philosophy and that the teaching of that philosophy is the central teaching of the Gītā. But in my opinion each Adhyāya of the Gītā has its own independent philosophy, and this philosophy is connected with the Yoga 'Disinterested Action,' taught in each particular Adhyāya.

(3) Sir S. Radhakrishnan, History of Indian Philosophy, Volume I, p. 539.

(4) Ibid, pp. 543-544.

(5) S. N. Dasgupta, History of Indian Philosophy Vol II, p. 474.

(6) Ibid, p 478.

This suggestion of mine can be substantiated even by a cursory glance over the Adhyāyas. In Adhyāyas V and VI the sakāra and nirākāra aspects of the Reality are mentioned side by side as if the reader knows the distinction and relation between the two.⁷ The two are never identified and yet are mentioned alternately. The seventh Adhyāya mentions two Prakṛtis and their Master, Śrī Kṛṣṇa; no other Adhyāya mentions a doctrine of two Prakṛtis. Adhyāya VIII mentions a philosophy of two Avyakta and one Puruṣa. In Adhyāya VII parā Prakṛti is said to be the Yoni 'origin of appearance' of the beings, in the eighth the lower Avyakta is the source of beings. Adhyāya IX outlines a view of one Prakṛti and Śrī Kṛṣṇa and from that one Prakṛti with Śrī Kṛṣṇa as the superintendent all beings are born. Adhyāya XIII speaks of Ksetra and Ksetrajña, and Ksetra includes a principle called Avyakta and several mental tendencies. It also mentions a second view, viz., that of Prakṛti, Puruṣa (here the jīva) and a higher Puruṣa (the Sākṣin), and a third one, viz., that of a principle called 'Jñeya' which is the nirākāra Brahman with Kṛṣṇa as the higher one in it.⁸ Adhyāya XIV presents a doctrine of Mahat Brahman, Śrī Kṛṣṇa, Prakṛti and the gunas of Prakṛti, only the sattva guna being the direct topic of discussion because on its nature the Yoga of the Adhyāya is founded. Adhyāya XV speaks of ksara Puruṣa, a-ksara Puruṣa (which means the Sākṣin, in my opinion) and the Puruṣottama or Śrī Kṛṣṇa. Adhyāyas XVII and XVIII teach the gunasamkhyāna doctrine, "the view that there is nothing in the world which is free from any one out of the three gunas," the

(7) Vide the author's *Akṣara* A. Anguttar chapter, P. 19-20

(8) Anādī matparam Brahma XIII. Vide the interpretation of Śankara's predecessor (of this verse) quoted by Śankara.

Disinterested Action of the Yogin, coming under the Sattva guna.

Now, looking to this very brief statement of the principles in several of the Adhyāyas of the Gītā, one may ask: Where is the necessity of making one System out of these philosophical tracts of the Gītā? There is no reason to believe that one single system is ever intended to be taught through all these passages. Dasgupta and others who have made an effort to make out such a system are not able to decide whether the one Prakṛti in Adhyāya IX or XIV is exactly like either of the two Prakṛtis in Adhyāya VII, or whether the Kṣetra which is a Complex Principle (Dasgupta) has any similar principle in any other Adhyāya.

I do not mean that we should not compare and contrast the principles in one Adhyāya of the Gītā with those in any other Adhyāya for the sake of study: rather I insist on such a comparison because that has led me to conclude that each Adhyāya has its own individual philosophical thought. I would rather suggest that the identification of the metaphysical principles (tattvas) mentioned under various names is not possible.

Let us now study in detail the systems of Adhyāyas VII, VIII XIII. and XIV. I give below in a tabular form the philosophical principles of these Adhyāyas:-

<p>Adhyāya VII Śrī Kṛṣṇa</p> <p>↓</p> <p>Parā Prakṛti=Bhūtayoni " the source of the living beings "</p> <p>↓</p> <p>aparā-Prakṛti=divided into eight forms. the source of The Inanimate world.</p>	<p>Adhyāya VIII. Puruṣa</p> <p>↓</p> <p>Aksara=para Avyakta=dhāman</p> <p>↓</p> <p>apara Avyakta=bhūtayoni, source of beings with Brahmā as the superintendent,</p> <p>↓</p> <table border="0"> <tr> <td style="vertical-align: top;"> <p>svabhāva (cause of the inanim- ate world)</p> </td> <td style="vertical-align: top;"> <p>Kṣara bhāva (perishable, not destructible)</p> </td> </tr> </table>	<p>svabhāva (cause of the inanim- ate world)</p>	<p>Kṣara bhāva (perishable, not destructible)</p>
<p>svabhāva (cause of the inanim- ate world)</p>	<p>Kṣara bhāva (perishable, not destructible)</p>		

Adhyāya XIII

Three Schemes

(26th) Ksetrajña	1. Para Purusa;	Jñeya=	Kṛṣṇa
	2. Prakṛti and	}	Anādi
(25th) Ksetra	3. Puruṣa		Brahman
(para Brahman		This is quite a new theory	
		in the Gītā. Cf the Pañcarātra	
(24th) Avyakta		view and that of Madhusū-	
(jada Prakṛti?)		dana Saraswati.	
(23rd) Buddhi			
5 Mahābhūtas,			
1 Ahankāra,			
10 Indriyāṇi,			
1 Manas,			
5 Indriyagocarāḥ,			
i. e., objects of sense			

26

Adhyāya XIV.

Śrī Kṛṣṇa

Brahman (v. 27)=Mahad Brahman, which is Bhūtayoni

Prakṛti

Three gunas born of Prakṛti. (Are 'gunas' viśayas ?)

In my opinion, all the principles said to be 'the source of beings', bhūtayoni, are to be taken as the nirākāra Brahman. It has been discussed and upheld in the Brahma-sūtra (I.1.) that ānanda akāśa, prāna, jyotiḥ, etc which all are said to be 'the source of beings' in the various Upanisads are the Brahman itself. Like the Mundaka Upaniṣad, the Gītā makes the nirākāra Brahman the Yoni of beings and the sākāra (Śrī Kṛṣṇa or Puruṣa) becomes the seed-layer. Adhyāya VIII has distinguished Aksara or para Avyakta,

the dhāman, from *apara Avyaktā* 'the source of beings, a form of the *nirākāra* Brahman itself, like the *Aksara*. Thus, if we count the principles in *Adhyāya VIII*, taking those not expressed as implied, *para-Purusa*, *Aksara* and *apara Avyaktā* would be respectively the 27th, the 26th, and the 25th, and the *jada Prakṛti* if added would be the 24th (Vide the principles of the thirteenth *Adhyāya*). It will be also seen that *Kṛṣṇa* or *Purusa* and the *nirākāra* Brahman are always stated to be distinct from each other. The various philosophical schools of the later *Mahābhārata* seem to have arisen from these various Schools of the *Gītā*. Śankara seems to find very little support from the *Gītā*. Thus, a detailed study of the tattvas of the different *Adhyāyas* also shows that each *Adhyāya* has its own independent philosophy.

I, however, maintain that the details of the philosophical doctrine in each *Adhyāya* were well known in the days of the *Gītā*, a progressive period in Indian philosophy. The author of the *Gītā* mentions in each *Adhyāya* only a part of that doctrine; that part which he thought would be useful to explain the form of Yoga taught in a particular *Adhyāya*. I have tried to show this fully in my Notes. To give an example, in *Adhyāya XIV* the author is concerned with *sattva-guṇī*, beyond which the *Yogin* is asked to go. To explain this *sattva-guṇī*, he mentions just three principles, viz. the *Prakṛti*, *Mahad-Brahman* and *Śrī Kṛṣṇa*. He drops other details about the *Buddhī*, the *Ahaṁkāra*, etc. Where a kind of *jñāna* is the leading means to Yoga, he gives the details also, as in *Adh. VII* and *XIII*. From this standpoint, we may make an effort to construct the system of the *Gītā* if we may just frame one for the sake of knowing the general philosophical tendencies in the days of the *Gītā*.

A *Vedānta Prakriyā* of the days of the *Gītā* may be framed as follows:-

(1) It will be a system of 26 principles. Purusa (e. g. in VIII. 22) =Śrī Kṛṣṇa,=Kṣetrajña (XIII. 2) will be the 26th principle. Cf. also XIV 27, where Kṛṣṇa is said to be the foundation of the nīṣākāra Brahman.

(2) Aksara (III. 15, VIII. 11)=Para Avyakta (VIII. 20-21), =Dhāman (VIII. 21), Padā (XV. 4,), sthāna (VIII 28). This same principle is generally " the source of beings " (bhūtayoni), e. g., Śrī Kṛṣṇa is higher than the Parā Prakṛti (VII. 6-7) which is the source of beings (bhūtayoni) and which belongs to Śrī Kṛṣṇa higher than whom there is no principle (VII. 7), just as the Dhāman which is called Aksara belongs to Śrī Kṛṣṇa who must be identified with the Purusa who is higher than Aksara (XIII. 22). From this stand-point the Prakṛti (IX. 10) which produces the animate and inanimate world (carācaram), the Ksetra (XIII. 27) which produces the immoveable and the moveable (sthāvarajangamam), and the Mahad Brahman (XIV. 3) from which takes place the birth of all beings— these all involve in a way very much the same principles though the terms Parā Prakṛti, Ksetra, Prakṛti, Mahad Brahman are not synonyms.

An important point to be remembered in this connection is that in the eighth Adhyāya the source of beings (bhūtayoni) and the Dhāman are distinguished from each other, while in other places in the Gītā, nothing is said about this distinction. So, according to Adhyāya VIII, there will be one more principle than according to other Adhyāyas, where there is the mention of a principle which is ' the source of beings. '

Thus, the principle which is the source of the birth of the beings and which is called Brahman in Bra. Sū. I. 1, will be the 25th principle.

In Adhyāya VIII the Apara Avyakta which is the source of bhūtagrāma will be the 25th, the Para Avyakta which is the Dhāman the 26th and the Puruṣa, the 27th principle.

(3) Then, Prakṛti with the three guṇas, which is the source of all activities (III. 28) = Brāhman which is also the source of activity (III. 14) = Aparā Prakṛti (VII. 5-6), = Avyakta (XIII. 6), = Prakṛti (XIV. 5). This will be the 24th principle. It is also called Svabhāva and Māyā. It must be noticed that the sign of equation in the above lists does not mean that the principles in question mean one and the same thing.

After these three principles (or four, according to Adh. VIII. 19-22) come Buddhī, Abhikāra, Manas, 5 Jñānendriyāni, 5 Karmendriyāni, 5 Mahābhūtas, and 5 Indriyagocarāḥ (= Visayāḥ) So, generally the Gītā seems to have in view a Vedānta system of 26 principles, but according to Adhyāya VIII there will be 27 principles, while the Jñeya principle in Adhyāya XIII which only partly distinguishes between the Nirākāra (anādi Brāhman) and the Sākāra (the Lord Kṛṣṇa) aspects, may belong to a system of 25 principles.

The reader will have now seen the appositeness of maintaining that different Adhyāyas offer different conceptions of philosophical principles.

If, we look at the Kaṭha and the Mundaka Upaniṣads, we find in them the distinction between Akṣara, the Paśa and the Bhūtayoni on the one side and Puruṣa on the other.⁹ The Gītā identifies the Puruṣa with Kṛṣṇa and emphasises the distinction between Him and the Bhūtayoni called by various names. Moreover, the Gītā has introduced a new principle called Prakṛti which is the source of the jada jagat (VII. 3-4) and which according to the Gītā explains 'the source of action' (Kartṛtva-III. 27, XIII. 21) and helps the Gītā's Central Teaching of Yoga, (Disinterested Action) by making a man realize that his actions are not originally his, but they belong to Prakṛti. This Prakṛti (XVIII. 59) is also called Svabhāva

(9) Vide Akṣara: A forgotten chapter, pp. 11-16

(V. 14, XVIII. 60, 41-44) and Māyā (VII. 13-14, XVIII 61). This seems to me to be the Gītā's original contribution to the Indian philosophy.

The whole trend of Indian Philosophy before the Gītā was written and also after was in favour of differentiation within Brahman itself (Svāgatābheda). I have shown this in a Thesis which I wrote for Ph. D. degree of the Kiel University, Germany: Aksara 'A Forgotten Chapter. I here quote only a few sentences which seem to express the predominant traits of philosophy in their respective ages. At the end of the R̥gveda period the unity behind the plurality of the Vedic deities becomes known.¹⁰ 'They call it Indra, Mitra, Varuna and Agni. He is Garutmān, the essential Bird. They call it Agni, Yama and Mātariśvan. The One Being the poets speak of variously.' 'Then there was neither non-Being nor Being. Then, there was neither Death nor Immortality. Nor was then the sign of night and day. That one (principle) breathed in absence of air, by its own power. There was nothing other than It and higher.'¹¹ The Chāndogya Upa. can be construed to explain 'tad ekam' and 'tasmād anyan na' in RV. I. 129. 2 and, when it says "O gentle one, in the beginning this (idam) was Being only, i. e., one only without a second (ekam eva advitīyam)"¹².

Though Sankara interprets 'ekam evādvitīyam' as meaning the impossibility of there being a difference within Brahman itself, the truth is that the history of the development of the philosophical thought as revealed in the following passages goes against such an interpretation.

(10) इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमाद्भुवो दिव्यः स सुवर्णो महत्मान् । एकं सद् विषा
वदुषा वदन्वग्निं यमं मातरिश्वानमाद्भुः ॥ RV. I. 164 46.

(11) नासदासीन्नो सदासीत्सुरा
न मृशुरासदिवृत्तं न तर्हि न राश्या अह् । आसीत्प्रकेतः । आनीदवान्
सप्तधा तदेकं तस्माद्भान्यन्न परः कियानाम् ॥ RV. I. 129. 1-2.

(12) सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम् । Chā. Upa. VI. 2. 2.

those Upanisadic texts only. The style of the Śūtras like the Vasiṣṭha Dharmasūtra or the Gautama Dharmasūtra is exactly the same as that of the Upanisadic Śrutis (discussed in Bra. Sū. I. 1) which mention Brahman under various names. The first half of Bha Gl. XIII. 3 refers to the Ṛgveda hymns, in which, according to the author of the Gītā, Brahman is sung by the Ṛgvedic rsis in various metres under the names of Indra, Varuna, etc.—a view which is mentioned in the Ṛgveda itself (Ṛ V, I. 164.). So, Bha Gl. XIII. 2B need not refer to the Brahmasūtra in any form (4-5) The Gītā is earlier than the Yoga Darśana and the Bauddha Philosophy as I have shown in my Notes. The people endowed with āsuri sampad are an extreme form of the Vedic Ritualists (Vide my Notes), and neither Bauddhas nor materialists.

Thus, the philosophical tracts of the Gītā are all of them independent of one another and do not belong to any School or Sect. Moreover, the doctrines in these passages are ancillary to the form of Yoga 'Disinterested Action' taught in the particular Adhyāya. Even as regards the idea of Mokṣa, the Gītā is uncertain and gives different views for different persons. The different Adhyāyas have different philosophical views. I may here point out that according to the Gītā there are some forms of the Yoga in which there is hardly any deep philosophical teaching and yet these forms of Yoga do make men free from the karmabandhana 'the fetters of actions,' viz., birth and death. The Gītā even says, 'Some one among thousands of men tries to achieve Perfection, and from among those who try and become perfect only some one knows the Lord in His exact nature.' (VII. 3) So, one can become perfect without the exact knowledge of the Lord simply if he can avoid a desire for the results of his actions by some means or the other. Even when the jñāna is believed to bring Mokṣa, the Gītā insists that the acquisition of the jñāna be followed by Yoga and not by Sannyāsa.

Chapter IV

The Yogas of the Gita.

We have already considered several points about Yoga. We have seen that Yoga is the Dharma of Social Reconstruction which was evinced at a time when there was a conflict between the Vedic Ritualism characterised by selfish desires for rewards promised for the performance of various sacrifices on the one hand and on the other hand the Upanishadic Renunciation of the world prescribing the abandonment of all desires and also all actions and retirement to a forest. All philosophical teaching is made subsidiary to this Yoga by the Gītā. This Yoga can be achieved through disinterested action through knowledge or through devotion. For attaining Yoga no detailed metaphysical knowledge is absolutely necessary. I have also expressed my own view that each Adhyāya of the Gītā gives an independent Yoga, a special form of Equality, *samatva* (II 48). All the Yogas of the Gītā are not intended for every man. The word 'yoga' was already a technical word (*samāna*) in the days of the Gītā itself and it meant 'Equality of mind in the success or failure of one's undertakings' (Bha. Gī. II 48) or an Experience of Renunciation of good and bad deeds, while actually one continues doing them (Bha. Gī. II 50). As has been already stated, both these definitions of Yoga describe from different standpoints the Yoga which means 'Disinterested Action'. I have also drawn attention to the presence of the word 'yoga' in the titles of the different Adhyāyas of the Gītā. The Yogas of the Gītā seem to have been meant for the guidance of different persons of different temperaments because (1) all the Yogas give the same *phala* viz. freedom from the bondage of actions, and (2) some of the yogas are mutually contradictory. We have also seen (a) that the title 'Karmayoga' given by Tilak

to the entire Gītā is not very apposite because Karmayoga which is the name of the third Adhyāya only is strictly one form of Yoga and (b) that the title *Anasakti-yoga* which Gandhiji has fixed for his work on the Gītā is also not exact because Yoga means absence of attachment, and even the expression *Anasakti-yoga* is nowhere met with in the Gītā. Lastly it has already been demonstrated that probably the correct interpretation of Bha. Gī. XII 6 II is that we have in those verses a comparison of the different forms of Yoga Disinterested Action, from the standpoint of the comparative ease of practising them. In this chapter it is proposed to give more details of my interpretation of the Yogas of the Gītā.

Let us glance at some of the views about the Yogas of the Gītā already prevailing among the Acāryas and scholars. Shankara maintains that in the Gītā we have two principal Yogas Karmayoga and Jñānayoga or Sannyāsa. Karmayoga does not directly lead to Moksha it is a means to *cittesuddhi* or *sattvasuddhi* purification of the mind, which leads to *jñānaprāpti*, attainment of knowledge, which in its turn paves way for *sannyāsa* (because the *jñāna* is the knowledge that the Atman is *a-kartā* a non-doer) and Moksha can be attained through knowledge only. Rāmānuja and Madhusūdana hold that Karmayoga leads to *sannyāsa* but a combination of *sannyāsa* and *jñāna* according to them leads to Bhaktiyoga through which alone Moksha can be obtained. Tilak believes that Jñāna (yoga) and Bhakti (yoga) are means to Karmayoga. Recently Kaka Kalekar has made a fresh approach by regrouping the verses of the Gītā and though he does not advance the view that his re-arrangement of the verses was the original one of the Gītā he maintains that his re-grouping helps the understanding of the Gītā. His re-arrangement has resulted into *five* Yogas. I give here the names of the *nine* Yogas into which he arranges the verses of the first *two* Adhyāyas.

- (1) स्वप्नदर्शनयोग, (2) अर्जुनविषययोग, (3) दृश्ययोग,
 (4) स्वपन्नकर्मयोग, (5) स्वप्नदृश्ययोग, (6) प्रवेद्ययोग (7) सम्यद्योग,
 (8) योगसुद्धियोग, and (9) स्थितप्रज्ञयोग.

A glance at this list will convince the reader that the word *yoga* as used by Shri Kālekar in these titles seems to have been assumed by him to have no rigid, useful meaning attached to it in the *Gītā*

The difference of opinion, noticed above, regarding the place of the different *Yogas* of the *Gītā* in its central teaching is due to a misconception about the very sense of the word 'Yoga'. It is believed from the days of Shankara – perhaps from those of his predecessor's too – that the term 'Yoga' is a loose term and is used in a variety of meanings in the *Gītā*. Modern scholars also translate it in a number of ways, such as (1) Rule, (2) Harmony (3) Asceticism (4) Practice (as distinguished from theory or speculation the meaning given to 'Sāmkhya'). Some interpret the word 'Yoga' even as Path

I have already suggested that both the definitions of 'Yoga' given in *Adh II* (verses 48 and 50) demonstrate that to the author of the *Gītā* the word 'Yoga' is already known as a well-known technical term as indicated by ' *ucyate* ' is declared' (*II 48*) which should be compared with *uktah* in *avyakto kshara ity uktah* (*VIII 21*) It is actually taken as *samjna* in *Bhā Gī, VI 23*. I believe that verses 48 and 50 of *Adh II* take Yoga as Disinterested Action and give two descriptions of Yoga accordingly. So we must try to interpret the word 'Yoga' in that sense only, wherever it is used in the *Gītā*

Yoga means *nishkamakarmacarana* and this can mean *samivān* or *kirmasu kaushalam*. The word 'Yogashāstra' applied to the *Gītā* means the Scripture of Disinterested Action. It has to be explained as *samatvashāstra* or as *karmakaushalashāstra*, both the 'names' indicating two different aspects of 'Disinterested Action'. In all the verses of the *Gītā* one should uniformly try to interpret the word 'Yoga' in this sense, wherever it occurs. (a) When your intellect will be firm – In *śamādhi* 'Equality of mind' you will attain Yoga Disinterested Action (*II 53*) (b) I have told you in *Adhyāya II* two modes of living in the world (*nishtha*), that of the Sāmkhyas based

upon Disinterested Action' (Yoga) through knowledge (of the soul in warfare) (II-11-39) and that of the Yogins based upon 'Disinterested Action (Yoga) through action itself' (III 3) (c) Actions do not bind a self-confident man whose doubts are destroyed by knowledge and who has (mentally) renounced his actions by Yoga "Disinterested Action" or "Cleverness in actions," as stated in Bha Gī II 50 (IV 41) (d) In Bha Gī V 6 'Yoga' means 'I am sukhāshram' (II 50) because in V 8 we are told 'The man who knows the truth and has realised Yoga would believe— 'I do nothing at all (*nairā kincit karom yacham*),' while he continues doing all actions (Vide also V. 10, V 12, and the title Sannyāsayoga of Adh V, V. 12 is in accordance with the definition of Yoga in II 48) So, I believe that the two definitions of Yoga formulated in Adh II 48 and 50 offer us two explanations of the term Yoga², which between themselves would exhaust the meaning of the word Yoga wherever it occurs in the Gītā

As regards the *means* to this Yoga, the Gītā is very comprehensive. The Gītā mentions *a number of ways* in which a man can do all his duties without being bound by their results, or, in other words he can do them *disinterestedly*. Perhaps the most important of these ways and means is that of doing one's duty 'for the sake of Yajna' (*Yajnaratha karma*). When the prevalent religion was that of sacrifices in which a good many independent duties were offered oblations and which were performed for the fulfilment of definite desires—in the age the Gītā says "People are bound by their actions when they do them for a purpose other than the Yajna," and 'The actions of a man whose attachment (*sanga*) has disappeared who is liberated, whose mind is fixed on the knowledge (of the origin of the Yajna?) and who does all his actions for the sake of the Yajna, are all of them *disinterested*' (*pravṛtyate*)²

(2) दृष्ट्यात्कर्तव्यान्वयं लाभाय कर्मबन्धन ।
तस्यै कर्म कौन्तेय मुक्तयः समाधरा ॥ III 9

and कर्तव्यस्य मुक्तयः इति वक्ष्यते ।
अज्ञानात्कर्म एव प्रवर्तते ॥ IV 23

and III 15) The Lord Shri Krishna is the *bhoktr*, The 'enjoyer' of this Yajna (V 29), so he is called Adhijajna (VIII 4) Some western scholars have said that 'The Gita is a priestly production'. But this opinion is based upon a misunderstanding about the yajna advocated by the Gita, which opposes the Vedic sacrifices in very strong terms

Yajnartha karmam is one of the several ways in which the Gita teaches its Yoga 'Disinterested Action' As already stated, Yoga being the goal of its teaching the Gita states a number of means to reach it, suiting the different capacities, thoughts, beliefs, and temperaments of different persons All the various sources of '*kriya-shakti*' power of action, and '*kartritva*' 'agency', known to or believed in by the people in its age are used by the Gita as arguments for its precept of Yoga Some of these are collected here (a) The Performance of one's duties *for the sake of Yajna* (b) For a Kshatriya the Sankhyayoga was recommended in which he was to do his duties as a warrior (*sinu khyata=war*) without being attached (Yoga) to either of the two fruits of a war, viz, the kingdom of this world and heaven This is taught in II 11-38 (c) The realization that all actions are done by the *gunas* of the Prakriti-III 27-29 (d) The Renunciation of all actions (not the fruits of actions) into Krishna-III 30 This attitude of mind is in harmony with the definition of Yoga given in II 50 (e) To follow the example of the Lord Himself or of Janaka and to do all one's duties not for any selfish motive but for the sake of *lokasamgraha* 'the good Government and guidance of the people' (IV 13-14, IX 9) (f) To do all one's duties after a correct knowledge of the appearance (*utpatti*), continuation (*sthit*) and disappearance (*tyaga*) of all beings from Brahman or Atman, which ultimately seems to mean 'to do all duties believing that all beings are children of the same Father, this is Disinterested Action based upon universal Brotherhood-(VI, 31) (g) To realize that all Activity belongs to Svabhava and that Brahman is not responsible for the actions of man and their results (V 13-16) (h) Disinterested Action through the help of meditation (and deta-

chment 'airagya), called *Abhyasa yoga* (Adhyayas VI and VIII)

(i) To look upon Vāsudeva as [one's] all and to submit oneself to Him and go on doing one's duties without a desire for the results, unlike the followers of the Vedic Ritualism, who followed various deities (VII 19-20) (j) To realize that every small or great man or thing is a Manifestation (*Vibhuti*) of the Lord, so that the actions of the *Vibhuti* are realized as those of the Lord and also to believe that *buddhi, jnana, sammoḥa*, etc., are states (*bhāva*) which occur to man from the Lord Himself *Vibhutyoga*-(Adhyaya 18) (k) To realize that Man is not but a Tool of the Lord *umutta matra* (Adh XI)

(l) *Bhaktiyoga*, i. e. To devote oneself to the Lord by fixing one's mind solely upon the Lord and to continue doing all one's duties in that state of mind (Adh XII) (m) To understand that all *Kartrtva* belongs to *Prakṛiti* while the soul is not a neutral (*udāsina*) principle but he is *īśaṅga bhoktr* by nature, an experiencer or an enjoyer who is by nature not attached to the objects of senses, like the Lord Himself who is also an unattached Enjoyer by nature This is a different method from the method which looks upon the soul as no Enjoyer at all but only as an indifferent onlooker (Adh XIII) (n) To regard even the *Sattva gūṇa* as a cause of some kind of attachment (*āsakti*) viz. the attachment to *jñāna* (knowledge) and *sukha* (pleasure) and therefore to go beyond the *Sattva* as well as the other two *guṇas* (Adh XIV) (o) To surrender one's self to *Puruṣa* from whom the *Jīva* (an *amśa* of the *Puruṣa*), the Sun, the Moon, the Agni, the Earth the Soma, the *Vaishvanara*, have all received their respective activity (*pravṛiti*) from very ancient times (Adh XV 4) This is called *Purushottamayoga*

(p) To give up the characteristics of *āsuti sampad* 'demonic endowment,' which represents an extreme form of the Vedic Ritualism, and to follow those of *divya sampad*, 'divine endowment' This would mean Disinterested Action through distinction between these two Natures (Sampads) The *divya sampad* is a form of Disinterested Action' (The Title of Adh XVI) (q) A new interpretation of the three *guṇas*, in which all kinds of attachments (*āsaktis*) are explained as having been derived

from Rajoguna while the Sattvaguna is itself made the foundation of non-attachment (anāsakti) so that the sāttvika yajna, dāna, tapas, karmī karma, jñāna buddhi, etc are a means to Yoga 'Disinterested Action' This method of Yoga is taught in Adhyāyas XVII and XVIII (r) What looks to be a fresh explanation of the syllables of the formulae 'OM TAT SAT' which was already in vogue in the days of the Gītā in the performance of Yajna, dāna, tapas In reciting 'TAT' a man is asked to remember that his action is not intended to bring any achievement for his selfish purpose (Adh XVII 23-25-28) (s) A distinction to be made between the terms *śānnyāsa* and *tyāga*-XVIII 1-3 (t) To realize that when a himsā is committed in a war (*sāmkhye kritānte*) the man who commits the himsā is only one of the five joint-committers of the himsā and that even then he is no commitor of himsā, if he has no egotistic feeling about the himsā he does This means that he commits the himsā for no selfish purpose of his (Adh XVIII 13-17) (u) To realize that all actions, including the actions of the four castes are directly derived from the principle called Svabhāva but yet to dedicate them to the Lord who should be looked upon as the *ultimate* source of all activity of all beings (Adh XVIII 46) This method of Disinterested Action (Vide XVIII 59, - Prakṛiti 60-Svabhāva 61-Māyā and 62-Self-submission to the Lord followed by Disinterested Action) is a combination of methods (e) or (g) and (k) or (o), and seems to be meant for a class of men of a peculiar temperament

I have here collected what I look upon as *the various methods of yoga taught throughout the Gītā* Perhaps the list may be either shortened or enlarged But the fact remains that such a list is given in the Gītā and that it cannot be overlooked in estimating the teaching of the Gītā I may repeat that in my opinion a man is to choose *any one* out of these methods and to follow it at every moment in his everyday life while doing whatever duties he has to do All the methods in all the Adhyāyas of the Gītā are not intended for the use of the same man (l) because *all the methods individually produce the same result, viz, freedom from the fetters of actions.*

and (2) they cannot be combined, some of them at least being mutually contradictory

Now, let us see in detail the names of the various Adhyāyas of the Gītā and the verse or verses with reference to which they are given to the respective Adhyāyas I have already said that the presence of the word 'Yoga' in the title of each Adhyāya is very significant. The Gītā itself explains the significance of what it knows as a technical term, viz, Yoga in Adh II 48 and 50. The Gītā is called a Shāstra. In Adh XV 20 and XVI 23-24 the Gītā seems to me to refer to itself as a Shāstra. I have thus told you this most secret and difficult Scripture after knowing which a man gets the right knowledge and has achieved what he should achieve⁴.

The Gītā is Yogashāstra "Scripture of Disinterested Action" as stated in its colophon⁵. I have already drawn attention to the fact that instead of calling the first Adhyāya by the name of 'Arjunaviśhāda' 'The Agony of Arjuna' a title which would have been a sufficient description of its topic, the author gives it the title of Arjunaviśhādāyoga and instead of calling Adh XIV 'Gunasamkhyābhāga' a title which would be sufficient if the topic of Gunasamkhyāna were to be described in a book of the Sāmkhya philosophy the Gītā calls it 'Gunasamkhyānayoga'. The first Adhyāya does not aim at telling us merely of the agony of Arjuna; it gives rather a Yoga 'Disinterested Action,' through (experiencing in one's own life) an Agony like that of Arjuna. This would probably mean the experience of a critical situation when one finds himself confronted by two opposite duties, i. e., when one's duties prescribed by the Dharmashāstra from one point of view do not agree with duties

(4) इति शुभतमं शास्त्रमिदमुक्तं मयानघ ।
एतद्बुद्ध्वा बुद्धिमन् स्यात् कृतकृत्यस्य भरत ॥ XV, 20

Vide Notes on XVI 23-24 also

(5) इति धीमन्महाभरते धीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु षड्विंशत्यां योग-
शास्त्रे श्रीकृष्णार्जुनसंवादे योग नाम अध्यायः ।

prescribed by the same Shāstra from another point of view, just as Arjuna's duties as a Kshatriya were opposed by his duties as a relative (brother, son, father, grandson, son-in-law) of those in the hostile party, both duties having been laid down by the same Shāstra (2) Shankara takes Bha. G. II 30-37 as a digression and connects II 39 with II 11-29, but by doing so he has missed the sense of 'sāmkhya' 'pertaining to sāmkhya a war' Bha. G. II 39 (eshā in eshā te abhihitā) refers to II 11-38 which nowhere mentions 'sannyāsa Renunciation of Actions' but which deals with the situation in a war, viz (a) that the soul is never killed, it is not killed when a warrior is 'killed' by another on a battle field and (b) that for a Kshatriya it is his duty to fight *without being attached to either of the two results of a war*, the Kingdom of the Earth or the Pleasures of the Heaven. So, Adh. II gives us a Yoga 'Disinterested Action' based upon the situation of a war. This form of Yoga would originally be useful to a Kshatriya only (3) We can say that Karmayoga is given in II 40-72 and in III particularly in III 14-15, (yajñah karmasamudbhavaḥ and karma brahmodbhavam viddhī) It is 'Yoga' 'Disinterested Action' not through jñāna or bhakti but through *karman*' in general (4) The fourth Adhyāya is called 'jñānakarmasannyāsayoga' 'Disinterested Action' (Yoga) through a kind of knowledge and mental renunciation of actions in accordance with the second definition of Yoga given in II 50 (Yogah karmasu kauśalam) This title depends upon IV 41 6 which mentions both jñāna as well as karmasannyāsa (5) Sannyāsa yoga is Disinterested Action based upon mental renunciation of all actions. Here also the second definition of the Gītā (Yogah karmasu kauśalam-II 50) is intended to be applied. This title is based upon the verse 'A Self controlled soul having mentally renounced all actions lives with happiness in the city of nine doors neither doing anything nor helping anybody do anything' 7

(6) यत्तन्मन्त्रस्तद्व्रतानि स न सञ्चिन्तयति यम् ।
अस्मिन् न क्वचिन्निवृत्तिरिति मनसि ॥ IV 41

(7) सर्वकर्मणि मनसि सन्मन्त्रस्तैः सुखं वापी ।
नवद्वारं पुरं दक्षीणैश्चतुर्द्वारैश्चकारयत् ॥ V 12

(6) Dhyānāyoga means Disinterested Action through meditation' this title may have been suggested by a verse like V 31 of Adh VI Having described a yogin who may devote himself to meditation always and who may be living a retired life the Lord says A follower of Disinterested Action (Yogin), who resorts to Me as present in all beings and as the One is in Me though he may live in any way he likes⁶ Moreover, as the Yogabhrashta is one who has fallen from Disinterested Action the title Dhyānāyoga does refer to Disinterested Action (7) The seventh Adhyāya describes the two Prakritis and Shri Krishna who is the Master of these two Prakritis and who is also Vāsudeva whom a yogin believes to be [his] all and to whom he submits himself doing all his duties without a desire for their results as is clear by the contrast of this yogin with the people who follow the various Vedic duties with a desire for various objects' (VII 19 20) The knowledge of the Prakritis and the fact that Vāsudeva is the highest principle seems to have been called Jñānam vijñānasahitam and the Yoga based upon this knowledge is called Jñānavijñānāyoga (8) Adhyaya VIII which asks Arjuna to remember Shri Krishna and to fight and which speaks of the twofold *gati* of the followers of yoga is called Tarakabrahmayoga Tāra or Taraka in Tarakabrahman is the Syllable OM which in the eighth Adhyāya represents the sakāra aspect i e Shri Krishna because while reciting OM at the time of his departure from this world the Yogin is described as remembering Shri Krishna It seems to me to mean that the followers of Yoga Disinterested Action, who meditate on OM as representing the sakāra (VIII 10) attain Moksha irrespective of any time limitations while the followers of Disinterested Action who may meditate on the nirakāra (Brahman v 24) are subject to time-restrictions and that the title of this Adhyāya (IX) is derived partly from the words in the first verse of this Adhyāya and partly from the topic of the Citā Sāstra So it should be explained as referring

(8) सर्वभूतस्थितो यो मा भजत्येकत्वनास्थितः ।

सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगी मयि वर्तते ॥ VI 31

to the Yoga Disinterested Action based upon the method taught in Adhyāya IX (10) The title 'Vibhūtiyoga' means Disinterested Action' based upon the belief that every man or thing is a manifestation (vibhūti) of the Lord Rama and others mentioned in Adh X are vibhūtis of the Lord The special states of man such as intellect, knowledge absence of bewilderment (*asammōla*) forgiveness fame, and infamy, are various states (bhāvas) which we get from the Lord⁹ Thus we can say that Rāma got fame as well as infamy from the Lord because he was a manifestation of the Lord This knowledge of the vibhūti and Yogas Disinterested Action' makes a man's practice of the Yoga very firm¹⁰ (11) In the eleventh Adhyāya Arjuna is shown a form of the Lord which is as big as the Universe He asks the Lord about His activity (Pravṛitti)¹¹ He replies that His Activity was that of the destruction of the people there (lokakshaya) and that all warriors in the war were already killed by Him and he (Arjuna) was Naught but a Tool (*nimitta*) of the Lord in His universal form Arjuna was to kill those who were already killed by the Lord¹² The Yoga of the eleventh Adhyāya is a practical demonstration of the Yoga Disinterested Action' taught in the tenth Adhyāya (12) The twelfth Adhyāya discusses who is the best knower of Yoga Disinterested Action and concludes that (1) the yogins who meditate on the *sakara* Śrī Kṛishna Akshara and (2) that among the (four) Yogas aspects of Disinterested Action, the unmixed Disinterested Action based upon

(9) बुद्धिज्ञानमसमं ह क्षमा सत्य दम शम ।
 सुखदुःख भवेऽभावे भय चाभयमत्र च ॥
 अहिंसा समता तुष्टिस्तपा दन यशऽयम ।
 भवन्ति भवा भूताना मत्त एव पृथक्विधा ॥ X. 4-5

(10) एतां विभूतिं योगं च गमयति तेषु त ।
 सोऽविकम्पनं य गतं दुःखते नम सदाय ॥ X 7

(11) आर्यादि म के भव नुमरुपा नमाऽऽतुल्यवर प्रसीद ।
 विज्ञातुमिच्छामि भवन्तमद्य न हि प्रज्ञान मि तव प्रदत्तिम् ॥

(12) Bha Gī XI 31 34 (13) Bha Gī XI 3-4 X 1 3

devotion to the Lord is the best aspect¹⁴ because it is the most difficult¹⁵ (Vide *supra* P 41) The picture of the devotee (in XII 13-19) chiefly aims at describing a yogin, i e bhakti yogin follower of *bhaktiyoga* according to the second definition of Yoga given in Bha G₁ II 50, in which Yoga is not the renunciation of the fruits of actions as in the first definition in II 48 but which consists of a mental renunciation of actions themselves¹⁶ (13) Both the titles Kshetrakshetrajnavibhāgayoga and Prakriti Purushavibhāgayoga indicate Disinterested Action' based upon a particular kind of philosophical knowledge¹⁷ (14) So also Gunatrayavibhāgayoga means Disinterested Action based upon the knowledge that even Sattvaguna causes attachment to knowledge and pleasure and hence the yogin should be beyond the Sattvaguna also¹⁸ (15) Purushottamayoga is Disinterested Action based upon the fact that the ancient Activity of every thing and every person viz the soul the Sun, the Moon, the Earth the Soma the Vaishvānara, the Purushottama, has spread from the Purusha and that to that Purusha a yogin should surrender himself This has been already explained above¹⁹ (16) I have already shown that the people created with demonic nature (āsuri sampad) are none else but an extreme type of the Vedic Ritualists who performed the Vedic Sacrifices for the sake of the rewards which they promised They held that the world was without a permanent principle (*astyam*), without an ultimate substratum (*apratishtham*) without a Lord

(14) Bha G₁ XII 6-8 (15) Bha G₁ XII 8-11 and 12

(16) But सर्वारम्भपरित्याग्निं in XII 16 शुभाशुभपरित्याग्निं in XII 17, and अनिक्त in XII 19 may not refer to the mental renunciation of actions and the *bhakti* may be optionally a *yogin* or a *sannyasin* though the *Gītā* prefers the former option

(17) Vide Chapter III *supra* Vide also XIII 26-30 and XIII 20 21 respectively for the justification of 'Yoga' in the two titles

(18) Vide P *supra*, and Bha G₁ XIV 19

(19) Vide P and P *supra*

(*anīsvaram*), produced without the mutual relation [of gods and men, *aṅparaśparaśambhutā*, cf. Bha. Gī. III. 11—*paraśparam bhavayantāḥ śhreyāḥ param atāpsyatha*]; its cause was nothing else but the sacrificer's desire for the rewards of the sacrifices (*kim anyat kamahaitukam*).²⁰ The people with *daivi sampad*, 'divine endowment,' are the followers of 'Disinterested Action,' (*yoga*) based upon a kind of philosophical knowledge (*jñāna*). So, 'Daivāsurasampadvibhāgayoga', the title of the sixteenth Adhyāya means 'Disinterested Action based upon the distinction between divine nature and demoniac nature. (17) Shradhātraya-vibhāgyoga (Adhyāya XVII) is 'Disinterested Action based upon a distinction between three kinds of innate belief.' This distinction makes a man know that he must perform the Sāttvika Yajna, Sāttvika Dana and Sāttvika Tapas, these being those sacrifices, religious gifts and penances, which are performed without a desire for their rewards.²¹ (18) Bha. Gī XVIII. 66 seems to be the verse which gives the title to the Adhyāya, viz., Mokshasannyāsayoga 'Having renounced mentally all duties, surrender yourself to Me alone. I shall free (*mokshayishyami*) you from all sins (of the destruction of the family, *kulakṣaya*, the faithlessness to friends, *mitradroha*, killing one's own men out of greed for the pleasures of a kingdom, *rajasukhalobha*²².)' The word 'moksha' in the title refers to the freedom from these sins which the Lord promises to Arjuna if he surrenders himself to Him. 'Sannyāsayoga' is already the title of Adhyāya V and is explained as Disinterested Action through mental renunciation of actions. Bha. Gī. V. 11 (*Sarvakarmaṇi manasa sannyasyaste sukham vashi*) and II. 50 which gives one of the two definitions of Yoga in Adhyāya II, explain Yoga 'Disinterested Action' as 'Mental Renunciation of Actions' 'Having abandoned all duties' (*Sarvādharmān parityajya*) can be compared with "A man possessed of Yoga, 'Disinterested Action,' abandons both good

(20) Vide my Notes on Bha. Gī. XVI. 8.

(21) Vide Bha. Gī. XVII. 11, 17, 20.

(22) Bha. Gī XVIII. 66. "All sins" (सर्वपाप) must refer to the sins referred to by Arjuna in Adhyāya I.

and bod deeds", *Yogayukto jahati hubhe sukritadushkrte*—II 50), both the verses refer to mental abandonment of actions while actions are actually being performed. Thus, Adhyāya XVIII is also a Chapter of a particular form of Disinterested Action'

I have tried to explain how the titles of all the Adhyāyas of the Gītā considered with reference to the subject-matter or certain verses of the various respective Adhyāyas themselves, on which they (the titles) seem to me to have been based appear to me to express various forms of 'Disinterested Action'. The author of the Gītā seems to me to collect all the possible explanations of *the origin of action* he found current in his days and to form one aspect of his Yoga per one such explanation. Adhyāya XVII and particularly Adhyāya XVIII give a number of such explanations and forms of Yoga. All the titles or all these explanations can be explained in harmony with either of the two definitions of Yoga 'Disinterested Action,' given in Adhyāya II.

It may be asked 'What does the Gītā say as regards *asceticism* (sannyāsa in the literal sense)?' A short and immediate answer is that in the opinion of the Gītā the Yoga 'Disinterested Action' of a sage is superior to his sannyāsa, 'Renunciation'.

There are only two *nishthās* forms of life in this world', Sannyāsa and Yoga. Sannyāsa means physical renunciation of actions themselves, Yoga means the renunciation of the bondage of actions. The Gītā gives two definitions of Yoga in the second Adhyāya, according to one (II 48) Yoga is the abandonment of the fruits or results of actions by keeping the mind unattached to the success or failures of one's undertakings, while in the light of the other (II 50) Yoga is the mental renunciation of actions by one who actually performs all his actions.

The yoga *nishthā* is one of the two *nishthās*, but because the means to the attainment of the Yoga are various and the philosophical and ethical developments leading to the Yoga are different for different persons, one can say there are many Yogas or many forms of Yoga.

Let us see the argument of the Gītā for the superiority of its Yoga to Sannyāsa. In the case of both a sage and an ignorant man action is better than renunciation of action. "No man can attain naskarmya (the stage of freedom from action, renunciation) unless he does actions in the beginning, nor can a man get perfection only through Renunciation." Here the first half (A) shows the superiority of Yoga in the case of an ignorant man, while the latter half proves the same in the case of the sage. The wise man who gets perfection (siddhi moksa) gets it through asceticism mixed with action, because even a wise man (who may be an ascetic) can never remain without doing some actions at least, as everyone, a sage or no sage, is compelled to do actions by gunas born of Prakriti. A wise man who first controls his senses and practises Yoga through actions (Karmayoga) by the senses of action is superior to an ignorant man who apparently controls his senses of action but inwardly remembers the objects of senses. Action is better than renunciation because even the ordinary functions of the body would be impossible if a man were to abstain from actions totally. Actions done for the sake of Yajna which is a Principle as old as creation of human beings, do not cause bondage. There is an interdependence (cakra, wheel) between the Yajna and Akshara-Brahman because the Yajna of which the Gītā speaks can be traced to Akshara-Brahman and the latter [being the ultimate origin of the Yajna] is always established firmly in the Yajna, by doing one's action for the sake of the principle called Yajna, a man helps the moving further of the interdependence (Cakra, wheel) which has been set to motion from time eternal. A Jnanin can be the right performer of actions and therefore it is better that

- (1) कर्म ज्यायेऽद्य कर्मण — Bha G₁ III 8 b
- (2) Bha G₁ III 4
- (3) Verse III 5 is an argument for v III 4B
- (4) Bha G₁ III 6-7
- (5) Bha G₁ III 8
- (6) Bha G₁ III 9-13

he performs his actions rather than gives them up. Janaka who cannot but be a *jñāni* continued his state of Perfection only in and through the performance of his duties. To set an example of Disinterested Action among the ordinary people it is better if a *jñāni* continues performing his duties following the example of Sri Krishna who has nothing to achieve and who yet performs all action for the sake of *lokasaṃgraha* guidance of the people¹⁰. The various kinds of yogins people following Disinterested Action perform various Yajnas. When some yogins offer a Yajna to the gods and do not expect any reward (because they follow Yoga Disinterested Action) those followers of Yoga perform a *datta Yajna* a sacrifice offered to gods for the sake of no personal, selfish gain¹¹. Other yogins identify the fire with Brahman and offer the sacrifice into that fire by means (of the knowledge) of the the Principle called Yajna itself through which these followers of Disinterested Action do not expect any reward for themselves and avoid the fetters of actions¹². The Gita mentions a number of Yajnas performed by the yogins followers of Disinterested Action¹³. Those who give wealth to the needy without any expectation in return perform the *Dravyayajna* while those who impart knowledge to the ignorant without any self interest perform the *Jnanayajna*. The *Jnanayajna* is better than the *Dravyayajna*¹⁴. All these deeds done without expecting any reward are *yajnas* and they are offered into the

(7) Bha. Gi. III 14-16

(8) Bha. Gi. III 17-18

(9) Bha. Gi. III 20

(10) Bha. Gi. III 20B 29

(11) Bha. Gi. IV 25 A

(12) Bha. Gi. IV 25 B

(13) Bha. Gi. IV 26-30

(14) Bha. Gi. IV 33B The *द्रव्ययज्ञ* is a *कर्मन्* (a rite

an action) and every *कर्मन्* is completed in *ज्ञान*, i.e. an action done without any expectation which mean *दान* in the primary stage leads to *ज्ञान*. Cf. IV 37 *तत्स्वयं योगसिद्धिं कालेनात्मनि विन्दति ।*

mouth of Brahman just as an ordinary yajna is offered into the fire. The knowledge that all the Yajnas or deeds done without attachment to the results are born of the Principle called *karman* which is born of Prakṛiti (Bha. Gī III 14 *karman brahmodblatam viddhi*) leads to release (Moksha) Yoga Disinterested Action helps mental renunciation of action (*Yogasamyastakarmanam*) and it is accompanied by *gyana* (IV 35) which solves all the doubts raised by Arjuna in Adhyāya I (*gyanasan cchinnaśaśāyam*) and hence this Yoga is not inferior to Sannyāsa¹⁵.

Arjuna again asks which of the two Sannyāsa and Yoga is superior¹⁶. To this question a clear reply is given that both Sannyāsa and *harayoga* lead to final beatitude (*nishkreyasakara*) but of the two the latter is superior to the former because (1) Yoga (as well as Sāṃkhya) is *in one way* Sannyāsa as the follower of Yoga (as well as that of Sāṃkhya) is free from hatred and love like the follower of Sannyāsa and because (2) while it is difficult to reach Sannyāsa without the help of Yoga a wise man equipped¹⁷ by Yoga reaches Brahman *without delay*¹⁸.

Thus the Gītā asserts again and again that Disinterested Action is superior to Renunciation.

This preference for the Disinterested Action over Asceticism is often expressed in the Gītā by the use of the particle *atī* 'also', which indicates the offer of an alternative mode (of achieving Moksha). He who having given up attachment to the rewards of actions is always satisfied within himself and does not resort (to any hopes) does nothing at all *even if* (*atī*) he be engaged actively in doing his duties¹⁹. One who is satisfied with

(15) Bha. Gī. IV 41-42

(16) Bha. Gī. V 1

(17) Equipped — one who has got an equipoise of mind

(18) Bha. Gī. V 1-6

(19) त्यक्त्वा कर्मफलस्य निन्दतृत् निराश्रय ।

कर्मण्यभि प्रसोऽपि नैव किञ्चित् करोति । च ॥ IV 20

what he gets by accident, who is above the pairs (dvandva) who is free from envy, and who is equal-minded both in success and failure [is not bound *even if* (*api*) he does his duties²⁰. A man "equipoised" by Yoga 'Disinterested Action', of pure mind, self-controlled, with his senses conquered, whose self has become the self of all beings, is not tainted *even if* (*api*) he does his duties²¹. The yogin who resorting to the Oneness (of all beings) devotes himself to Me residing in all beings, is in Me (*mayi vartate*), *even though* (*api*) he may be doing any [normal] deeds²². He who thus knows Purusha and Prakriti with the *gunas* is not reborn *even if* (*api*) he lives in any (one of the two) way²³. In the eighteenth Adhyaya, after mentioning the Renunciation in detail, the Lord says *Also* (*api*) one, who does all his duties always and resorts to Me, reaches the eternal, unchanging Abode through My Grace²⁴.

• Regarding "Renunciation in the Gita", the one thing which we must remember is the fact that in a number of verses—and the number is not a small one—of the Gita nothing at all is said about Sannyāsa though Shankara has discovered Sannyāsa in them. And this meaning is attributed by Shankara to the verses in question by means of a variety of interpretational jugglery usual to the *bhashya* style of the *Acharyas*. Often Shankara adds the very word *sati* or *sannyasin* to the verse itself, though the context would not suffer such an addition. A glaring

-
- (20) यदच्छालभसत्पुष्टा द्वन्द्वतीता विमत्सर ।
सम निद्राविमर्शौ च दृत्वाऽपि न निवध्यते ॥ IV 22
- (21) यागयुक्तो विद्वद्भात्मा विविक्तात्मा नितन्दिव्य ।
सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्मपि न लिप्यते ॥ V 7.
- (22) सर्वभूतरिधत यो मा भवत्यन्वत्वमारिधत ।
सर्वथा वर्तमानोऽपि स योगो मयि वर्तते ॥ VI 31
- (23) च एव वेत्ति पुरुष प्रकृतिच गुणे सह ।
सर्वथा वर्तमानोऽपि न स भूयोऽमिजायते ॥ XIII, 23.
- (24) सर्वकामाप्यपि सदा कुराणो मद्दयपराश्रय ।
मत्प्रसादाद् धाम्नेति शाश्वत पदमव्ययम् ॥ XVIII, 56.

example of this unwarranted addition is that of the verses about the *sthitaprajna* (Bha Gī II 55-72)²⁵ Thus, he has explained the *sthitaprajna* as an ascetic though really is a yogin. He makes the same addition in other verses also²⁶ Sometimes he adds the word *ajna* 'an ignorant one'. This happens when the verse says *Any man (even the jnani) cannot avoid or renounce actions entirely*. Such a view Shankara finds to be in conflict with his system of philosophy (in which the *jnana* is itself of the nature of 'The Atman is *a-kartri*, a non-agent') and, so, he gets rid of the difficulty by this addition or interpolation, as we may call it²⁷ Shankara goes to the length of explaining the illustration of Janaka (in Bha Gī III 20) as that of an *ajna* though of course this is one of his two alternative interpretations about Janaka, the other being that of assuming Janaka as a *jnani*. A number of words and expressions which do not mean 'an ascetic or asceticism (or renunciation)' are directly taken by Shankara as having such a sense. The word *muni* Shankara seems to be anxious to interpret as an ascetic, but has not been able to do so throughout his *bhashya* on the *Gītā*²⁸ Shankara also takes *samkhyānam* (Bha Gī III 3), *umvṛttakamaḥ* (Bha Gī XV 5), etc., as meaning 'ascetics'²⁹ Many words which do not

- (25) Vide Sa Bha on Bha Gī II 46 (ब्राह्मणस्य=ब्राह्मणस्य सन्यासिन), 55 (सन्यास्यात्माराम), 56 (मुनि सन्यासी तदा उच्यते), 58 (अयम्=अय यति), 59 (अस्य=अस्य यत), 70 (रिधतप्रज्ञस्य यते)
- (26) Vide Sa Bha. Gī III 17 (मनुष्य सन्यासी), IV 22 (य एवभूतो यति), V 28 (सदा सन्यासी च) XIV. 23 (सन्यासी).
- (27) Vide Sha Bha on Bha Gī III 5 (नहि वदित्क्षणमपि where Sha says अज्ञ इति वक्ष्यशप). Acc to Sha Bha Gī III 30 shows how an *ajna mumukṣu* is to do his duties
- (28) Vide notes on Bha Gī II 59, V 6 VI 3, where the word *मुनि* occurs
- ²⁹ सात्यानम् (III 3) = परमहृत्परिश्रज्जानाम् विनिवृत्तकामा = यतय (XV. 5)

at all mean "renunciation" are interpreted by Shankara in that sense, e g, the word *yoga* (also the word *yogin*) which is also often interpreted by Shankara as *harmayoga* (and *harmayogin*),³⁰ the word *brahman* in Bha G1 V 6 where Shankara quotes a Shruti in support of his view that *brahman* means *sannyasa shama* (piece of mind vide *shama* in Bha G1 XVIII 42, where *shama* is a *brahmalakshya svabhavajam*) is interpreted by Shankara in VI 3 as *sarvakarmabhyo nivrittih* the word *tyaga* in Bha G1 XVI 2, (but vide *Sha bha* on XVIII 2) etc Several verses in which *yoga* (or *yogin*) is said to be directly a means to *absolution* are explained away by Shankara as containing only a *stuti* 'a mere praise' of the abandonment of desire for the rewards of actions³¹ One more example of interpretational indulgence of Shankara is to go on adding words to the verse as would suit him, thus, *duhkheshu* and *sullekhu* (II 56) are those which the (ascetic) *sthitaprajna* would happen to meet with (*pratishu*)³² Shankara's interpretation of *sharira* (*karma*) (IV 21) as (actions) "whose only aim is to keep the body (of the ascetic?) alive and of *manasa* (V 13) as with discrimination are worth noting in this connection because by means of these interpretations he changes the very meaning of the verses in question in favour of Renunciation He also takes *sannyasanad eva* only by renunciation' in Bha G1 III 4 as 'by mere renunciation' i e 'by renunciation without the knowledge (of Brahman)'" The verse which argues that *yoga* or renunciation of desires for the results of actions can lead to Perfection, just as renunciation of actions themselves is thus explained by Shankara to mean that *mere renunciation cannot lead to Perfection* This statement is by itself doctrinally correct like many other statements of Shankara but it is interpretationally wrong This can be shown by the context of the verse (III 4) and by other verses where the particle *eti* also, occurs (vide P.

(30) Bha G1 II 53, IV 30

(31) Vide Sha Bhashya on Bha G1 IV 19, 24 ("ज्ञानस्य अज्ञत्वसंपादनम्") VI 2, XII 12

(32) Vide also Sha Bha. on II 65.

supra) Shankara often neglects the context in which the verses of the Gītā occur in a particular Adhyāya, because he cares more for a doctrine in its relation to the Scripture as a whole, i. e., in its relation to the Prasthanatrayi which includes the Upanishads. Thus, the *carana śloka* of the Gītā (XVIII 66) mentions 'all sins' (*sarva pāpa*). Shankara takes it as referring to *sins in general* (which, in Shankara's system, can include religious merits) and hence interprets the verse as prescribing renunciation. But, as a matter of fact, '*sarva pāpa*' should refer to the sins of *kulaśīlāya*, *mitradroha*, etc., mentioned by Arjuna in Adhyāyas I and II 1-10, and, if so, the verse asks Arjuna to only mentally renounce all duties, surrendering himself to the Lord—a particular form of Disinterested Action. Another example of a wrong context adopted by Shankara is that of his interpretation of Bha. Gī. II 21. The verse which refers to the question of the soul *being killed or killing* another soul", with which Arjuna was then directly confronted, is interpreted by Shankara to mean that the sage abstains from *all actions in general*³³. I need not say that Shankara having taken up the position of an *Acarṇa* with the doctrine of unity of the Prasthanatrayi as his pivot, could not think of finding out and considering the context of verses like Bha. Gī. IV 33, 37 etc.³⁴. Verses IV 41-42 clearly show that verses IV, 33, 37 are meant to lay down a particular form of *jñāna* (that about the beings IV 35) as help to Yoga, Disinterested Action, but Shankara who thinks of *jñāna* and its aim in the Upanishads and who finds the same in the Gītā, interprets the verses as teaching Sannyāsa "Renunciation of actions."

I have here rather entered upon the question of the method of interpretation, which should really be the topic of an independent chapter. But the foregoing discussion will prove how a great number of verses in the Gītā which Shankara takes as dealing with Sannyāsa have in fact nothing to do with renun-

(33) Vide Sha. Bha. on 21 ff.

(34) सर्वं कर्माणि सर्वाणि कर्माणि परित्यज्यते । IV 33.
and शान्तिः सर्वकामिभ्यस्मात्कुरुतेऽर्जुन । IV 27

ciation. In fact they are in favour of Yoga or Disinterested Action. It may be pointed out here in passing that for a student of the Sāṅkarabhāṣya on the Gītā the problems of *Sannyāsa* and *Jnana* in his *bhāṣya* are perhaps the most interesting.

Now, we shall note one more fact about 'Renunciation in the Gītā'. Though nothing about *Sannyāsa* is to be found in good many verses interpreted by Shankara as supporting his *Sannyāsa* doctrine as part of the Teaching of the Gītā, the Gītā does not out and out reject the Renunciation taught in the Oldest Prose Upanishads, in spite of its agreement with the latter in the rejection of the Vedic Ritualism as religion encouraging desires and longings in its followers. I have shown that the Gītā openly prefers Yoga to *Sannyāsa*, and that it pleads for its Yoga by the simple and ordinary statement that also by Yoga, 'Disinterested Action', the Perfection can be reached. The acceptance of *Sannyāsa*, as a means to Moksha in the Gītā, may be also seen in its three word-pictures of three different types of followers of Disinterested Actions (*Yogins*) viz a follower of Yoga who performs all his duties disinterestedly (a) though the help of meditation (*Dhyānayoga*-*Bhā Gī VI*), or (b) through the help of loving self-surrender (*Bhakti*) to the Lord (*Bhaktiyoga*- *Bhā Gī XII*), or (c) through the help of his peculiar knowledge of the three *guṇas* of the *Prakṛiti* (*Guṇatrayavibhāgayoga*-*Bhā Gī XIV*) If we read the verses, depicting these three types of *yogis*, we find that the author of the Gītā allows them to be also *sannyāsins* if they so chose. The follower of Disinterested Action helped by meditation (*Bhā Gī VI*) may continue his meditation for ever (*sada*-*V 15* and *28*), but at the same time we are told that the *yogi* lives in the Lord "Whether he becomes a *sannyāsin* or continues to be a *yogi*" (*Bhā Gī VI 31*) *Bhā Gī XIII* describes a *bhakta* (a devotee) in order to teach "Disinterested Action based upon loving self-surrender to the Lord" (*Bhaktiyoga*-the title of *Adh XII*), and describes the *bhakta* as a *yogi* 'a follower of Disinterested Action' (*Bhā Gī, XII 14 a*) and also as 'one who has abandoned all acts' (*XII, 16 c*-

sarvarambha parityagin), and 'who has no abode' (XII 19-*antetah*) Similarly, Bha Gī XIV 22-26 describe the *gunatita* "one who has overcome the influence of the *gunas*," in order to explain the Guratraya-vibhagayoga, a peculiar brand of Disinterested Action Among the characteristics of the *gunatita* we find that there are some which make him a *yogin* (Gī 22-25) and others which indicate that he may also be an *ascetic* (XIV 25-*sarvarambha parityagin*-one who has renounced all actions) This shows that the *gunatita* may be a *yogin* or a *sannyasin*

In my opinion Bha Gī XII 13-20 and XIV. 21-26 describe respectively a *bhakta* (beveotee) and a *gunatita* (one who has overcome the influence of the *gunas* of the Prakṛiti) while the Adhyāyas in question deal with Bhaktiyoga and Gunatrayavibhagayoga As the Gītā does not reject Sannyāsa, though it prefers Yoga to Sannyāsa, we have the attributes of both a *yogin* and a *sannyasin* present in both the descriptions But, according to Shankara Sannyāsa is the Central Teaching of the Gītā, and hence both the *bhakta* and the *gunatita* are *sannyasin* only To demonstrate this he interprets the various adjectives in both the descriptions as having the sense of Renunciation According to Shankara *karuṇa* (XII 13 b) means *sannyasin* so, *udāsina* (XII 16b) means *yati* and he takes *yasmat* (XII 15 a) as referring to a *sanayasin* Similarly, in the description of the *gunatita* Shankara takes "yah" as "yah *sannyasi*" and adds *gatah* to Bha Gī XIV 24 In Bha Gī XIV 26 Shankara interprets *yah* as *gatah karma va*, "an ascetic or a performer of duties" Tilak on the contrary, takes *karmayoga* as the precept of the Gītā and holds that *bhakta* and *gunatita* are simply *karmayogin* So, he takes *sarvarambha parityagin* (XII 16 and XIV 25) in the sense of 'one who has abandoned all voluntary (*karma*) actions" and *antetah*, (XII 10) in the sense of one whose mind is not entangled in the house etc,

I believe that there is no necessity of disregarding the sense of the words *bhakta* (XII. 14b, 16, 20, or *bhaktiman*

in XII. 17 and 19), and *gunatita* (XIV. 21A, 25d, 26c) or any of the attributes of these two, or even the interpretation of the titles of Adhyāyas XII. and XIV. Everything could be explained literally and yet harmoniously. It may be added that the *sthita-prajna* (Bha. Gī. II. 62-72) is a yogin only; and hence, in my opinion, there is no attribute in his description, which literally means an ascetic.

Thus, the description of a meditator (Bha. Gī. VI.), a devotee (XII.), and 'one who has overcome the influence of the three *gunas*' (XIV) also show that the Gītā does not reject Renunciation, though it categorically prefers, and teaches, in each of its Adhyāyas, one particular form of Yoga "Disinterested Action".

For exactly understanding the attitude of the Gītā towards Sannyāsa, it is useful and necessary to examine further what the Gītā says about the Yoga itself. I may here immediately say that in my opinion the Gītā teaches two stages of Yoga "Disinterested Action," which I should like to call *sadhanayoga* and *phalayoga*. The *sadhanayoga* is a first step and is a means to Yoga (*phalayoga*) or to Sannyāsa; while the *phalayoga* is the Yoga which forms the Central Teaching of the Gītā, which is the Yoga which the Gītā declares to be preferable to the Renunciation of the *jnani*; and it is the Yoga which has so many aspects, of which one is taught in each Adhyāya of the Gītā. The words *sadhanayoga* and *phalayoga* are not used in the Gītā, both the stages having been called Yoga (Gī. *sadhanabhakti* and *phalabhakti* or *apara bhakti* and *para bhakti*). But some verses of the Gītā say that Yoga is a means to *atmashuddhi* 'purification of the self' (V. 11) the control of mind (VI. 20 A) and the attainment of *mana* (IV. 38-39) which leads to peace (also Bha. Gī. VII. 1). Yoga is also a means to Sannyāsa (Bha. Gī. V. 6) which can also be achieved even without the help of Yoga though, in that case, not without great difficulty (V. 6A). There are also several other verses in which the *phalayoga*

is described *Phalayoga* is the result of the *sadhanayoga*, the first step of Disinterested Action (Cf. V. 6B, VI. 45-46). Bha. Gt. X 7 A and B respectively mention the *sadhana* and *phala* aspects of the Yoga 'He who knows this Vibhuti and Yoga in their true nature achieves (lit. gets united with) unshakeable Yoga, there is no doubt about this (X' 7)' Similarly, Yoga and Jnana (IV. 41. 42 A) lead to the Yoga which makes a man free from the bondage of actions he continues to do, and which Arjuna is asked to resort to in order to fight (IV. 42B) When the Gita says that a man has become liberated or free from the bondage of actions or will be free from it though he may be doing his duties disinterestedly, it refers to the *phalayoga* (IV. 20, 22) In some passages the Gita clearly says that Yoga leads to Moksha There are more than a dozen passages in the Gita in which the direct achievement of absolution or liberation, the final beatitude, through Yoga is stated. Shankara does not believe in Yoga 'Disinterested Performance of one's duties', as leading directly to Moksha or in the Gita's preference for the Yoga practised by one who has, like Janaka, already achieved Moksha through *jnana*. Hence, if one reads carefully Shankara's *Bhashya* on these verses, he will find that Shankara always adds some remarks, which mean that the Yoga in these verses also is a *means* to the purification of the mind, which in its turn is a means to Renunciation which is finally followed by *jnanapraapti*, leading to Moksha. These

- (35) नि श्रेयसकर-V, 2; मद्य न विरणाधिगच्छति-V, 6; योगी-वद्य निर्वानमधि-गच्छति-V. 24, योग is इ स्वययोग-वियोग-VI. 23 अत्यासयोगयुक्तेन चेतसा परम पुण्य दिव्य याति-VIII 6, सत्यास-ये गयुक्तात्मा विमुक्तो मामुपैयसि-IX, 28 Also Bha. Gt. XII. 6-7, 9-11, XIII 24; XIV. 26, XVIII 57, III.18-20,
- (36) Shankara adds (a) वि श्रेयसे कृत्वा नै कानोत्पत्तिहेतुत्वेन V. 2
 (b) सत्वशुद्धिज्ञानप्राप्तिसर्वकर्मसंन्यासश्च ननिष्ठाकमेवेति वाक्यशेष V. 12
 (c) सत्वशुद्धियोगज्ञानप्राप्तिद्वारेण-XII. 10.
 (d) सत्वशुद्धिज्ञानोत्पत्तिद्वारेण-XIII 24
 (e) सत्वशुद्धिद्वारेण and सत्वशुद्धिसंनमतेन कमेण III. 19-20
 In Bha. Gt. V. 6. S. explains "मद्य as परमार्थ-
 न निष्ठाक्षणवत्प्रकृत संन्यासो मत्तोच्यते."

is described. *Phalayoga* is the result of the *sadhanayoga*, the first step of Disinterested Action (Cf. V. 6B, VI. 45-46). Bha. Gī. X. 7 A and B respectively mention the *sadhana* and *phala* aspects of the Yoga. 'He who knows this Vibhūti and Yoga in their true nature achieves (lit. gets united with) unshakeable Yoga; there is no doubt about this (X: 7).' Similarly, Yoga and Jñāna (IV. 41. 42 A) lead to the Yoga which makes a man free from the bondage of actions he continues to do, and which Arjuna is asked to resort to in order to fight (IV. 42B). When the Gītā says that a man has become liberated or free from the bondage of actions or will be free from it though he may be doing his duties disinterestedly, it refers to the *phalayoga* (IV. 20, 22). In some passages the Gītā clearly says that Yoga leads to Moksha. There are more than a dozen passages in the Gītā in which the direct achievement of absolution or liberation, the final beatitude, through Yoga is stated. Shankara does not believe in Yoga 'Disinterested Performance of one's duties', as leading directly to Moksha or in the Gītā's preference for the Yoga practised by one who has, like Janaka, already achieved Moksha through *jñāna*. Hence, if one reads carefully Shankara's *Bhashya* on these verses, he will find that Shankara always adds some remarks, which mean that the Yoga in these verses also is a *means* to the purification of the mind, which in its turn is a means to Renunciation which is finally followed by *jñānaprāpti*, leading to Moksha. These

- (35) नि श्रेयसकर-V, 2; मद्य न विरेणाधिगच्छति-V, 6; योगो-ब्रह्म निर्वाणमधि-गच्छति-V. 24, योग is दु.समयोग-वियोग-VI. 23 सन्यासयोगयुक्तेन सेतसा परमं पुरुषं दिव्य याति-VIII 6; सन्यास-योगयुक्तात्मा विमुक्तो मामुपैत्यसि-IX. 28 Also Bha. Gī. XII. 6-7, 9-11, XIII. 24; XIV. 26, XVIII 57, III.18-20.
- (36) Shankara adds (a) विः श्रेयसे कुर्वते ज्ञानोत्पत्तिहेतुत्वेन V. 2. (b) सत्त्वशुद्धिज्ञानप्राप्तिसर्वकर्मसन्यासज्ञाननिष्ठाकमेवेति वाक्यदीपः V. 12 (c) सत्त्वशुद्धियागज्ञानप्राप्तिद्वारेण-XII. 10. (d) सत्त्वशुद्धिज्ञानोत्पत्तिद्वारेण-XIII. 24 (e) सत्त्वशुद्धिद्वारेण and सत्त्वशुद्धियागनभूतेन क्रमेण III. 19-20 In Bha. Gī. V. 6. S. explains "मद्य as परमार्थ-ज्ञाननिष्ठासंज्ञात्वात्प्रकृतः सन्यासो मद्योच्यते."

additions of Shankara to the verses in question bring it home to us that the attitude towards Sannyāsa which we find in the Shānkara Vedānta system is not to be discovered in the Gītā itself.

† In my opinion, the Sannyāsa has only a secondary place in the teaching of the Gītā. The Gītā inherited the idea of the Renunciation (of the sage) from an earlier period and because it was prevalent so strongly in its days, it could not shake off or reject it completely. But in spite of this, the Gītā makes its own special contribution to our culture, viz., its teaching about Yoga "Disinterested Performance of one's Duties" by all members of the society, in such a thorough manner that the contrast between Sannyāsa and Yoga drawn by the Gītā appeals to the reader more quickly than the case would have been if the Gītā had adversely criticised and rejected Asceticism. As we have already seen, the Purānas have actually succumbed to the Upanishadic cult of Renunciation, in their teaching about a householder's life which is actively indifferent to the duties of a householder, but which is chiefly devoted to the Puranic cult of *japa* (reciting repeatedly some *mantra*), *vrata* (vow), *puja* (worship at home and in temple), *utsava* (celebration of festivals), *yatra* (pilgrimage), etc. etc.



Chapter V

Conclusions.

The foregoing chapter will have already demonstrated that the earlier method of interpreting the Gītā does not command rational support. Rather, the chapter will prove the efficacy of what is known as the Comparative-Critical-Historical Method. The earlier method pigeon-holed a system conceived by an Acharya, a method very rightly labelled by Prof. Otto Strauss as 'a system-making method'. In the method as adumbrated and applied here, each important word is to be studied with the help of a word-index of the Gītā, and is to be normally given its usual and accepted meaning. Not only this, the historical setting of a word has also to be borne in mind. Thus, *akshara*, *sannyasa*, *yoga*, etc etc are historical words which the Gītā has inherited from an earlier tradition and should be treated as such. Such a method would, therefore, necessitate each verse of the Gītā being interpreted in its historical surrounding as found in each Adhyāya, and each Adhyāya is to be looked at as part of a pattern of the whole of the Gītā as a Yoga Shāstra. Thus, the word *yoga* in the name of each Adhyāya would mean one particular aspect or form of Yoga 'Disinterested Action' in general. In this new method the passages of the Gītā which are clear in the details will be beacon-light to the interpreter as regards passages which are too brief in their statement and hence not clear in their meanings. Thus, the passages in which the relation of Akshara (the impersonal One) and Purusha (the super-personal) is clearly stated, should help in explaining the same where these two aspects are mentioned without reference to their relation. In the light of this method, the proper external help for the interpretation of the Gītā would be the literature which has preceded and that which has followed the Gītā, viz, the main Upanishads and the Mahābhārata (and later on the Brahmasūtra), rather than the Commentaries on the Gītā, whose authors, the Achāryas, were chronologically far

from the date of its composition. These works help an interpreter to understand the complete history of a word or a doctrine at different periods of our sacred literature.

To give examples of this method here would entail a long enumeration. As far as the Gita is concerned I have given ample examples in the Notes. However, I shall here trace, in brief, the Conclusions arrived at by following this method. It may be pointed out at the same time, that these conclusions need not be looked upon as absolutely final, for in life as in literature no word is final, and that everybody—including myself—should always be ready to consider any verse or any point, if and when a new source of information is discovered. I have embodied my arguments in the Notes.

I divide my Conclusions and view-points into three classes—

(A) Yoga in the Gita: Disinterested Action.

(B) Jnana in the Gita: A Piece of Knowledge.

(C) The Gita Śhastra: Its Greatness.

Now :—

(A) Yoga in the Gita: Disinterested Action.

(i) The Gita: A Yoga Śhastra.

The Gita calls itself Yoga Śhastra in its Colophon.

(ii) The word Yoga means the opposite of Sannyasa.

I have shown that the Gita compares and contrasts the sense of Yoga, rather than Karma-yoga, with that of Sannyāsa. The two are identical so far as the renunciation of the desire for the fruits of actions is concerned, but the two are different in so far as the yogin performs duties disinterestedly, while the sannyāsin renounces all activity.

The word Yoga itself is opposed to the word Sannyāsa.

(iii) The two or three Definitions of Yoga given in the Gita are essentially the same

Yoga is renunciation of the rewards (*phalas*) of actions, [II. 48] of the attitude of mental renunciation of actions them

selves (II, 50) while they are actually being performed. All the Yogas of the Gītā can be explained by classifying them under one or the other of these two definitions of Yoga, but both of these (and even that in Bha. Gī. VI.) can be explained under the common heading of "Disinterested Action".

(iv) The simple word Yoga and its Compounds.

As the word Yoga itself means "Disinterested Performance of one's Duties," the compounds 'Buddhi-yoga,' 'Jñāna-yoga,' 'Sannyāsa-yoga,' etc., would mean Disinterested Action through buddhi, jñāna, (mental) sannyāsa, etc.

(v) The word Yoga and the compound 'Karmayoga' and "Jñānapradhanabhaktivishishta Karma Yoga" (Tilak).

As yoga means Disinterested Action, 'Karmayoga' is only a form of Yoga and means "Disinterested Action based upon or achieved through action" It is incorrect to say that the Gītā as a whole teaches Karmayoga. And, the compound Jñānapradhanabhaktivishishta Karmayoga (Tilak) given as denoting the Central Teaching of the Gītā, is in contradiction with the titles 'Jñānayoga,' 'Bhaktiyoga' and 'Karmayoga' and others given separately to Adhyāyas VII, XII, and III and other Adhyāyas.

(vi) The word Yoga and the compound Anasaktiyoga. (Gandhiji.)

Yoga itself means nishkāma or anāsakta karma-ācharana. So, anasaktipurvaka karma ācharana is yoga. The expression anāsaktiyoga does not occur anywhere in the Gītā, and involves tautology.

(vii), Many Yogas or many aspects of Yoga.

There are many (about 25) methods or ways of the Disinterested Discharge of Duties presented in the Gītā. Each Adhyāya presents at least one such aspect of the Yoga, or, we may say, such Yoga, as the title of the Adhyāya indicates. The

expression 'ananyayoga' shows that one specific Yoga or aspect of Yoga should be practised by a person as it suits him, there being many Yogas (and many Samkhyas-V. 5).

Of these various methods of Yoga, Disinterested Action, perhaps the most important one is that of doing one's duties for sake of the Yajna which is a part of the "Wheel started (by the Lord) in ancient times and to be kept revolving by every man", and "on which (Yajna) the omnipresent Brahman is supported (Adhyayas III and IV)". (Vide X *infra*)

Some of the other Methods of Disinterested Action are as follows :-

- (1) The several "Samkhyas" or "Samkhya Methods of Yoga" (II 11-38, V 3-6, and XVIII 13-18), these are forms of Yoga, Disinterested Action, based upon a discussion of the soul of a man slaughtered in war (*samkhya*)
- (2) The Karman Method of Yoga (II 40-72, III)
- (3) The Prakriti Method of Yoga (III 27-29)
- (4) The Sannyasa Method of Yoga-Mental Renunciation of Actions, while actions are actually being done (V 10-11, 13)
- (5) A form of No 2-Example of Shree Krishna Himself as a Yogin (IV 4-10, 13, V 13-14, 15, 16-21, IX 9)
- (6) A particular kind of jnana as the basis of Yoga (IV. 33-42).
- (7) All actions traced to Sraháva (V 14-19)
- (8) Method of Yoga, Disinterested Action, helped by Meditation (Dhyānayoga-VI)
- (9) Yoga helped by devotion, Bhakti (VII 19)
- (10) A Form of Yoga helped by Bhakti and Dhyāna (VIII 7-8, 9-10)
- (11) Yoga through a kind of Jnana (IX 15-16)
- (12) Yoga through Vibhūti, i. e. (through the fact that all great and noble persons and aspects of Nature are Mān-

festations (Vibhūṣis) of Shree Krishna and hence their actions are the actions of Shree Krishna (IX. 7, 17).

(13) Methods of Disinterested Action through the realization that a Man is "Naught but a Tool of Shree Krishna".

(14) Method of Disinterested Action based upon Devotion (Bhakti-XII. 6-8), preferably of the sākāra aspect of the Reality (XII.1-5).

(15) Yoga based upon a new conception of the Soul (as anāsaktā bhoktri) and the Prakṛiti (as the only kartri) XIII.19-23.

(16) Method of Yoga through rising above the Sattva Guna (XIV.19).

(17) Yoga through Devotion to Purusha conceived as the Origin of the ancient pravṛiti (XV.4).

(18) Disinterested Action through Daivi Sampad as distinguished from Asuri Sampad which is an extreme form of the Vedic Sakama Karma Kānda (XVI.).

(19) Method of Yoga by establishing one's self in the Sattva Guna (XVII-XVIII).

(20) Yoga through a Samkalpa in tat of OM TAT SAT (XVII.23-28).

(21) Yoga as Tyāga distinguished from Sannyāsa (XVIII.1-12).

(22) Yoga through a Combination of the theory of the origin of kartritva from Svābhāva and the dedication of that kartritva to Purusha (XVIII.40-48).

There may be a difference of opinion regarding the exact number of Yoga, Methods of "Disinterested Action," given in the Gītā, but there is, in my opinion, no doubt that every where in the Gītā one or the other form of Yoga, Disinterested Action, is intended by the author to be conveyed to the reader.

(viii) All Methods of Yoga are Optional and provide a Choice.

All aspects of Yoga, Disinterested Action, give the same result, viz., freedom from fetters of actions. Some of them are

mutually exclusive and contradictory, e g that Yoga in which the Yogin believes that all actions proceed from Prakṛiti or Svabhāva and the other type of Yoga in which 'the Lord is Himself said to be the Origin of all Activities. Therefore, only one Yoga, out of the many Yogas is meant to be practised by a man, at his option.

(ix) Comparison of Yogas

Each man should practise that Yoga which seems "easiest" to him. The Bhaktiyoga is the most difficult and the Karmayoga is the most easy (XII 8-11) because among the śādhanaś of Yoga, bhakti is the most difficult and karma-phalatyāga is the easiest, (XII 12)

(x) Dravyayajna and Jnanayajna in the Gita.

Disinterested Actions are those done for the sake of the Yajna (III 9 and IV 23) According to Gītā, IV. 24-27, when actions are done for the sake of the Yajna, they are traced to an origin other than the soul of the particular man appearing to do them. When materials are disposed of by a man by tracing them to a source other than himself, he is doing a dravyayajna. When a kind of knowledge is imparted to a pupil by a teacher who traces it to some source other than himself, it is a jñānayajna. A jñānayajna is superior to a dravyayajna. Both these and many other yajnas are offered into the mouth of Brahman and are all born of the Principle of Action, (IV 32)

(xi) The Disinterested Action (Yoga) of the Gita and the kartritva (doer ness, activeness) of Man and his bhoktritva (experienter ness).

All the Yogas of the Gītā are based upon the view that the soul is no kartri (doer) and no bhoktri (experienter). One Yoga stated in XIII 20-21, however, is based upon the belief that the soul is no kartri but that it is and it can remain anasakti bhoktri "an unattached experienter," and can practise Yoga (XIII 21-23)

(xii) Yoga and Sattva Guna in the Gita

One form of Yoga believes in Sattva as the cause of attachment (to knowledge jñāna and sukha pleasure) and therefore the yogin has to overcome Sattva (XIV) Another form of Yoga holds that Sattva is the means of non attachment (XVII 11 17 20 and XVIII 26 30 33) and therefore the yogin has to establish himself firmly in the Sattva

(xiii) Yoga and Sannyāsa in the Gita

The Gītā admits both but prefers Yoga

Both Yoga and Sannyāsa are acceptable to the Gītā But the Gītā prefers Yoga to Sannyāsa for several reasons (Adh III and V)

(xiv) Four Pictures of Yogins in the Gita

The sthitaprajña (Adh. II) is a yogin a follower of Disinterested Action (Yoga) But the meditator (dhyanin) the devotee (bhakta) and the one who has overcome the gunas (the gunātita) who are described respectively in Adh VI 14 37 XII 13 20 XIV 21 27 are either yogins or sannyāsins The three respective Adhyāyas, however in which these three are described aim at teaching Dhyānayoga Bhaktiyoga and Gunatrayaribhāgayoga i.e., three different forms of Disinterested Action The Gītā teaches Yoga without rejecting Sannyāsa and therefore the Dhyānin the Bhakta and the Gunātita may be either a yogin or a sannyāsin

(xv) Yoga of the Gita and Shankaracharya

(1) Shankaracharya has tried to interpret a number of the verses of the Gītā so as to make them yield the sense of Sannyāsa but in doing so he has made unjustifiable additions to the words of the verses

(2) Shankaracharya does not reject the Yoga as practised by a jñānin (jīvanmukta) like Janaka or as practised by the Lord Krishna Himself because in their cases their actions

are not karmans but they are only "karmābhāsas" "sambhānce of actions".

But Shankarāchārya would not accept the view that Yoga can co-operate with jñāna in the achievement of Moksha, (Vide *infra*)

(xvi) Yoga of the Gita and Badarayana's Brahmasutra

Badarāyana does not admit Prakṛiti of the Gītā as a principle different, in any way, from Brahman and hence he rejects the Yoga of the Gita which (Yoga) involves the belief that Prakṛiti is the origin of actions. According to Bādarāyana the soul is the *kartri* (Bra Su 1, 4, 23, II 1 3, II, 3.)

(xvii) Two Stages of the Yoga, Disinterested Action; Sadhanayoga, and Phalayoga in the Gita

There are a few verses in the Gita in which Yoga i.e., the Sadhanayoga, is mentioned as a means to chittashuddhi, purification of mind V II, VI 12, etc etc. But there are many verses which mention the Yoga as a mode of life (*nishthā*) followed even by the jñānin like Janaka who has attained Moksha and which is illustrated by the Disinterested Action of Shree Krishna Himself. Besides these verses, there is a third class of verses in which Yoga is mentioned as Disinterested Action *co-operating with* jñāna or bhakti in the achievement of Moksha, or as by itself achieving Moksha. Thus, when we read the verses about Yoga (Disinterested Action), we should distinguish between two main aspects of Yoga, viz., Sadhanayoga and Phalayoga. Shankarāchārya often explains the verses of the Phalayoga as dealing with Sadhanayoga. The distinction between Sadhanajñāna and Phalajñāna or Sadhanabhakti and Phalabhakti though in the Gītā karma (Disinterested Action), jñāna, bhakti and dhyanā are means to Samnyasa and Phalayoga, out of

which the latter, according to the Gītā, is to be preferred to the former.

(xviii) Jnana and Karman in the Gita

The relation of these two in the Gītā will be made clear in section (B)

(B) Jnana in the Gita A Piece of knowledge.

(i) Many, Independent, Jnanas in the Gita

There is a variety of jñānas in the Gītā. Their subjects or topics are different. e.g., the knowledge of the incarnations and actions of the Lord is a jñāna. Jñāna in the Gītā does not necessarily mean the jñāna of Brahman

(ii) Also, Many Different Theories of Creation in the Gita

The Two Prakritis and Krishna (VII), the Two Avyaktas and Purusha (VIII) the One Prakriti and its Adhyaksha, Shree Krishna (IX), the kshetra (or Brahman) and Kshetrajna (XIII), the Para Purusha, Purusha and Prakriti (XIII), the Anādi Brahman "with Krishna as the highest One in it" (XIII), the Mahad Brahman and Krishna (XIV), etc etc These are some of the theories of Creation taught in the Bhagavadgītā

(iii) No System or Sect of Philosophy in the Gita

The various theories of Creation in the Gītā do not make One particular School of Philosophy (*darshana*) or its Branch (*sampradaya*) It is not possible to show that Prakriti in one particular Adhyāya is the same as the Prakriti or Avyakta or Māyā, etc. in another Adhyāya. Each Adhyāya has its own philosophy.

(iv) Jnana Subordinate to Yoga, Disinterested Action, in the Gita

Jñāna either that of Brahman or any other jñāna, e.g., the knowledge of the incarnations and actions of the Lord,

in the Gītā is always subsidiary to its Yoga (Disinterested Action)

(v) **The Statements of Jnanas in the Gita are generally Incomplete**

Whenever the Gītā mentions any philosophical view it states only that portion of it which is necessary for explaining its Yoga described in the particular verse or Adhyāya. The details of the theory must have been well known in the days of the Gītā. Thus in the second Adhyāya several points regarding the nature of the jīva are not mentioned at all. Only its immortality is mentioned because that alone is helpful to the Sāṃkhya aspect of Yoga. When Prakṛiti is mentioned in the Gītā only the fact of the origination of actions from Prakṛiti is generally mentioned in the Gītā because that fact alone helps the Gītā's Yoga.

(vi) **The three Highest Principles in the Gita System of Principles of 27**

(a) Puruṣha or Kṛiṣṇa the Highest Principle (b) Akshara or Brahman different from and lower than Puruṣha (c) Prakṛiti born of Akshara. If we make an effort to evolve a school of philosophy from the various philosophical tracts of the Gītā the three topmost principles would be as stated above. It will be a system of 26 principles as follows -

- | | | |
|---|-------------------------------------|--------------------|
| 1 | Puruṣha or sākāra Brahman | } Origin of beings |
| 1 | Akshara or nirākār Brahman | |
| 1 | Jada Prakṛiti | |
| 1 | Buddhi | |
| 1 | Ahankāra | |
| 1 | Manas | |
| 5 | Senses of knowledge (jñānendriyāni) | |
| 5 | Senses of action (karmendriyāni) | |
| 5 | Sthulamāhābhūtas | |
| 5 | Indriya gocharāḥ objects of senses | |

According to Adhyāya VIII —

1 Purusha.

1 Akshara or Avyakta, the Abode of Purusha

1 Avyakta (the Chetana Brahman), the origin of Beings.

1 The Jada Prakriti

23 Buddhi and the rest

—

27 Principles

(vii) The nature of the soul

The Gītā gives various views about the relation of the Soul and God

(viii) Condition of Soul in Liberation

The Gītā describes the Liberation in a variety of ways. It does not insist upon any particular conception of soul in the state of Liberation. The soul in Liberation may merge into Brahman or may be taken as getting Identity-in-attributes (*sadharmya*) with Brahman.

(ix) Various Theories about the Origin, Continuation and Disappearance of Beings in the Gita

According to the Upanishads Brahman performs these threefold function, but according to the Gītā, Krishna or Purusha the Sākāra and Brahman, the Nirākāra aspect of the Reality jointly produce the Beings. The Nirākāra Brahman is called by various names viz., Parā Prakriti (VII) Prakriti (IX), the Lower Avyakta (VIII) Kshetra (XIII) the Brahman 'in which the Lord Krishna is the highest One' (XIII), and Mahad Brahman (XIV)

(x) Prakriti A Principle, taught specially in the Gita

I have shown that the Prakṛiti of the Gītā which is the origin of the world has not been accepted as such by Bra Su I IV 23-28 and II 1 1-2 and therefore the Bra Su II 1 3 rejects the Yoga (Disinterested Action) of the Gītā. In teaching its doctrines of Prakṛiti and Yoga the Gītā differed from the Upanishads and the author of the Brahmasūtra has rejected both

(xi) Krishna in the Gita identified with Purusha rather than with Vishnu

Though Krishna has been addressed with epithets of Vishnu (Madhusudana Govinda Purushottama, Keshava etc) He is in the Gītā identified with the Puruṣh of the Upanishads rather than with Vishnu because the Gītā does not know the doctrine of the Trinity of Brahman (M) Vishnu and Mahesha

(xii) Gita's Ethical use of the Upanishadic Metaphysical Doctrine of the Origin of Beings

The Upanishads discovered that Brahman was the origin of all beings and that it was to be realised by meditation in a forest. The Gītā accepted the same origin of beings but said that Brahman was to be realised by Disinterested Action (Yoga) based upon the philosophical belief of the origin of all beings from Brahman (*sarvabhūtātma bhūtātmā kurvannapi na lpyate*)

(xiii) Theories of Revision or Revisions of the Gita

According to Western scholars the Sāṃkhya Philosophy the Sakāra aspect of the reality of the Vedānta or the Nirākāra was introduced at the time or times of the Gītā's Revision. But in my opinion there was no Revision of the Gītā based upon the introduction or interpolation of any philosophical doctrine into the Gītā (*Vide C VIII infra*)

(xiv) The Gītā and the Darśhanas

The Gītā seems to have been composed at a time when even the Mīmāṃsā of Jaimini or a book like it did not exist (II 40-41) Brahmasūtrapaṇḍita (XIII 3) refers to

the sentences about Brahman (discussed in Bra Su I 1-3) occurring in the Upanishads. No Darshana either in the Classical or in the Pre-Classical form existed when the Gita was written. Asatyam apratishtham (XVI 8) represents the view of an extreme type of Vedic Ritualist.

(xv) Origin of Action The Special Subject of the Gita

As each Adhyāya of the Gītā attempts to explain one type of Disinterested Action each Adhyāya naturally mentions ONE source of Action (other than the Soul) so that the Soul realises that it is not 'acting' and becomes free from *ahavikrita bhava*.

(C) The Gita Shastra Its Greatness

(i) The Gita, not a Mokshashastra but a Yoga Shastra

* The Achāryas have taken the Gītā as a Mokshashastra. Modern scholars also have emphasised the philosophical teaching of the Gītā. But the Gītā is not a Mokshashastra like the Upanishads or the Brahma-sūtra. It is concerned with the Society and the Selfless Performance of one's Duties in the Society by every man even by the jñāni the sage. It is a Yoga Shāstra †

(ii) Each Adhyaya of the Gita an Independent Unit presenting an Independent Yoga, i. e., a Form of Disinterested Action

The presence of the word Yoga in the colophon of each Adhyāya should be noted carefully. Disinterested performance of actions after experiencing an Agony like that of Arjuna is 'Arjunavishāda Yoga'. The title of each Adhyāya can be traced to certain verses in each Adhyāya and it is thus full of significance. Generally the Adhyāyas have each of them an independent beginning.

†(iii) The Chaturvētri of the Gita (II 47)

Your Authority is restricted solely to the Performance of

“an action and does not extend to achieving the results Perform the actions, but not for the sake of their results, (as do the Vedic Ritualists), nor have attachment to renunciation of actions (as do the Upanishadic Ascetics)”

Shankarâcharya—“You are religiously fit for Action only, not for the Jñānāśīthā and while doing Actions, you should not have desire for the result of your Actions, thus, be not the cause of (a rebirth which is) the result of Actions Do not avoid doing your duties (thinking ‘If I am not to expect the result of my actions, what have I to do with actions which involve trouble’)”. ✕

(iv) Vedas, Upanishads, Gita, Puranas.

✕ Vedas teach Sacrifices, Rites, and Ceremonies promising rewards for their performance Upanishads protested against such a religion of actions done for the sake of the rewards, and they taught the religion of Asceticism, Retirement to forest, and Realisation of Brahman through Meditation The Gītā, then, taught the disinterested performance of duties (Yoga) even by sages fit for Asceticism, which it did not reject but which it did not prefer to its Yoga (Disinterested Action). Lastly, the Purānas, the basis of the present-day Hinduism, teach a Religion of (Temple)-Devotion (*bhakti*) which involves *vairagya* (active indifference to worldly duties by house-holders), *japa*, *vrata*, *tapas*, *patha*, *pūja*, etc etc at home and in temple. ✕

(v) The Gita and the Present-Day Need

Looking to the above historical development of our Religion and Scriptures, the Bhagavadgītā is the first among the Scriptures useful for reforming our social relations in the world Its Yogas, “Methods of Disinterested Action”, are meant to guide different people with different temperaments and beliefs in their everyday duties Each man should find out which Yoga appeals to him and try to practise it in his everyday life. All unhappiness is the result of our doing all actions for the fulfilment of our desires. Give up desires and do actions, even if

it be a war you will not be unhappy for waging such a righteous war even if you do not get success

(vi) The Gita's Greatness

Gita's Greatness lies in not insisting on one form of Yoga for all men. It offers many ways of Disinterested Action (Yoga) and asks a man to stick to one such way or method after having once selected it according to his ability (All 8 11 12)

(vii) Relation of Philosophy and Disinterested Action Yoga is possible without Jnana

According to the Gita Philosophy may be a help to disinterested Action which alone makes a man happy. Disinterested Action need not necessarily be accompanied by any kind of philosophy. It may be inspired by devotion (*bhakti*) or even by action (*karma*) itself. Thus we have Bhaktiyoga and Karma yoga as aspects of Yoga. The Gita says: "Out of thousands of men only some one tries to get Perfection. And from among those who have tried and achieved Perfection, scarcely any knows Me in My real nature. Thus Perfection (*siddhi*) can be achieved without going through the process of *jnana*. And *jnana* again is not only the *jnana* of Brahman, but there are many *jnanas* which help a man to practise Yoga Disinterested Action (Vide B-1 st p a)

(viii) No Interpolations in the Gita

According to the results of my interpretation of the Gita there are no contradictions, repetitions or interpolations in the Gita either in its philosophical passages or in its ethical and social precepts. The Gita is very rich in options regarding the belief in the state of the Liberated, the relation of the Jiva to Paramatman and even the forms of Yoga which is its Central Teaching. All Adhyayas are harmoniously connected so that each gives its own special form of Yoga.

(ix) The word "Upanishads" in 'Bhagavadgitasu Upanishatsu' in the Colophon of the Gita

The word Upanishad is here used in the sense in which it is used in the following Chhândogya Upanishad Shruti -
 "Yad eva vidyaya karoti shraddhaya Upanishada tad eva virjavattaram" The Lord has sung the explanations (Upanishads) of doing (karoti) deeds, in each Adhyâya of the Gîtâ The Gîtâ explains the *kartrita* and the *pravritti* in the world in a variety of ways in its Adhyâyas, sometimes philosophically, sometimes mythologically, sometimes ethically, and sometimes merely from the standpoint of bhakti or religious worship, and sometimes even without directly involving God in its teaching

(x) Method of Interpretation of the Gita

The Bhâshya method of the Achâryas was the ancient method. We now apply the comparative-critical-historical method to our religious and other texts. The words Yoga, Akshara, etc are, to the author of the Gita words having a *rudha* or conventional sense, viz *samâhva*, *avyakta*, etc respectively. As few words as possible should be added to the verses by way of making their sense clear. The usual sense should be given to every word. Ordinarily the statements in a text should not be taken as a *stuti*. A commentator or an interpreter may be doctrinally correct but interpretationally wrong so far as his Bhâshya or interpretation of any particular verse is concerned. There may be a historical harmony among the teachings of literature of different periods, while there may be no identity between any two of them. The Achâryas who started with a belief in the Unity of Sense of all Revealed and other authentic Works could not naturally believe in there being non-identical or manifold views on the same subject in the different Prasthanas. Their method was "the system-making method" (Strauss), ours is the critical method (Vide introduction to this Chapter)

(xi) The Gita and the Vedas

Like the Upanishads, the Gîtâ sets aside the Vedas and their religion, if the Vedic gods are so many independent gods

giving the desired objects to the sacrificers (VII 20-22) But unlike the Upanishads the Gītā accepts the Vedas and their religion if all the Vedic gods are believed to be forms of ONE Brahman and if the Vedic sacrifices are performed without any expectation of the rewards (IX 23 24) This two fold attitude of the Gītā towards the Vedic religion can be thus easily explained with reference to its teaching of the Disinterested Action

(xii) Fresh Estimate of Arjuna and Yudhishtira

Shankarāchārya-Yudhishtira was above all need of Shree Krishna's precept Bhīma would not listen to His precept Arjuna was the proper recipient of that precept and through Arjuna every ordinary human being is given the precept of Shree Krishna

This View of Shankarāchārya is the one accepted by many interpreters of the Gītā

Latest Modern View-Yudhishtira is an ordinary human being going by the rules of the Dharma Shāstra regarding Ahimsā, Satya Asteya etc But Arjuna could not find satisfaction from the rules of the Dharma Shāstra He wanted a Rule which would remove his sorrow which was sure to be there even after he would win the sovereignty of the world (I 26 II 8) The Lord taught him the method of Divine Action so that Arjuna's actions became God's Own Actions and thus went beyond the sphere of morality After the Mahābhārata war ended Yudhishtira went on a pilgrimage by way of Atonement of the Sin of War For Arjuna no such Expiation was necessary for his actions were not the actions of Arjuna the man

(xiii) Fresh Interpretation of the Verses of the Gītā

The above is a very brief statement of the new points which I believe I have discovered in the study of the Gītā The details of these and several other points are given in the notes and in the first four Chapters of the Introduction The

present author's Fresh Interpretations of the words, verses, groups of verses and adhyāyas of the Gītā and instances of the application of the critical method of interpretation can be seen at a glance from the Table of Contents, which in fact summarises in about a hundred pages various views on the words, verses, groups of verses and adhyāyas of the Gītā separately from the Notes, which consist of seven hundred pages approximately. The names of the authors of these views also accompany their statement in the Table of Contents and the views of the present author had to be mentioned under his name. It was intended to give the views of different authors separately under their respective names but this idea had to be given up owing to various difficulties. As the Table of Contents is in fact a brief summary of the Notes the reader it is hoped will not feel much difficulty, in making out the views he would like to see for himself.

- (xiv) (a) Characteristics of a Yogin and
(b) Some Instances of the Bliss of Gītā's Yoga.

We may conclude this Chapter by a simple translation of Bha. Gī. II 55-72 which mentions the Characteristics of a yogin and by* a brief reference to the bliss which the Yogins of the Gītā have enjoyed from the practice of Disinterested Action.

(a) Characteristics of a Yogin

Bhagavadgītā II 55-72.

When a man, satisfied in himself and by himself, aband. O Pārtha, all the *desires* residing in his mind* [not the *actions* in the body] then he is called '*sthita īprañā*' (one whose intelligence is fixed* 55

One whose mind is not affected by anxiety in occasion* of misery and who is *free from desire* in times of h. * whose *attachment, fear and anger* have *disappeared*. * 'a sage with fixed intelligence' 56

N B—*Sthita* or *pratissthita* 'settled', 'fixed', 'firm', is used in contrast with the intelligence (or thought) of the Vedic Ritualist who hankered after the various rewards promised for the various Vedic sacrifices, and whose intelligence was therefore 'unsettled', 'unfixed', 'unsteady'.

Well-established is the intelligence of a man who is free from attachment to each and every thing good and bad, after having got it, [and] who neither welcomes it nor hates it. 57

Well-established is the intelligence of one when he, like a tortoise withdrawing its limbs, from all sides, withdraws his senses from objects of senses 58

The objects of senses, with the exception of the taste, turn back when a man is abstaining from food [in order to see the Lord] Even the taste, in his case, turns back after he has seen the Supreme One 59

O son of Kunti ! The ever-agitating senses carry away per force the mind of a wise man though he be endeavouring [to do his duties disinterestedly] 60

A man who is equal-minded [in success and failure of his undertakings], having controlled all those senses, should be devoted to me, because well-established (*pratissthita*) is the intelligence of him whose senses are under his control 61

Attachment to the objects of senses is born in (the case of) a man who keeps on thinking about them From attachment is born a desire, from a desire is born anger. 62

From anger becomes bewilderment[?] [about one's duties], from bewilderment, confusion of recollection from the fall of recollection, the disappearance of intelligence, from the disappearance of intelligence he perishes 63

But a man, with his mind obedient to him, gets peace [while] experiencing [all] objects of senses with senses separate from attachment and hatred and obedient to him 64

On the peace being achieved all his miseries disappear because the intelligence of a man whose mind is peaceful becomes at once settled 65

[The Vedic Ritualist] who is not possessed of Yoga (Disinterested Action) has no (determined) intelligence Nor has he devotedness And one who is not devoting himself (to an ideal) has no peace Whence can a man without peace have happiness? 66

N B This verse refers to the happiness or bliss of the Yoga

That one sense from among the senses experiencing (their respective objects) which is laid down (by a man) after the mind (i.e. the sense which is allowed by a man to run after the mind full of desire for the object of that sense) takes away the intelligence of this man just as wind carries away a boat in water 67

Therefore O mighty armed one! he who has his senses restrained from (running after) the objects of sense in all possible ways, has his intelligence well poised 68

✕—A man with sense control remains awake [keeps up his desireless state and hence his equal mindedness] in that [state of mind a very peaceful and blissful state] which is (appears) a Night [a state of ignorance and desires] to all (ordinary) beings That [state of mind the state of desires] in which the beings (believe themselves to) remain awake is a Night to the seeing sage ✕ 69

He whom all desires enter in the same way in which waters enter the ocean being filled up from all sides and (still) having a steady basis gets peace not he who goes on desiring desires 70

N B The Yogin who enjoys all objects and remains desireless of the same is described here

That man, without selfishness and without egoity, and desireless, who having abandoned all desires moves (among objects of sense) gets peace

Adhyāya I

Names of the chief warriors : their relatives. ...	5
Authority of Tilak and Madhusūdana	5
Meanings of अपर्याप्तम् and पर्याप्तम्. Tilak	6
Interpretations of I. 10: Views of Tilak, Madhusūdana	6-7
Meaning of अपर्याप्तम् 'not sufficient'... ..	7
Bhagavadgītā (I. 14) and Katha Upa.	7
Bhagavadgītā : An Allegory. (I. 14., XVIII. 78; also the word भयक्षेत्र in I. 1)	7
The words हृषीकेश and गुडाकेश	7
The Gītā and Dharmā Śāstra (I. 34-36)	8-9

Adhyāya II

Problem of Arjuna and the Rule of Dharmāśāstra	11-12
Interpretations of II. 6	12
Meaning of कार्पण्यदोष	13
ज्ञानकर्मसमुच्चय View of Śankara's predecessor : Its meaning : ज्ञान of सांख्य and कर्म of योग to be combined. ...	14
View of the predecessor of Śankara and the author of the Bra. Sū.	14
Śankara's Objection to ज्ञानकर्मसमुच्चय.	14-15
Śankara does not object to the जीवन्मुक्त or ज्ञानिन् con- tinuing to do his duties for लोकसंमह like Śrī Kṛṣṇa	15
साधन and फल aspects of ज्ञान, कर्म, भक्ति and ध्यान in the 'Gītā.	15
Śankara-एकजीववाद in II. 12.	15
'Meaning of मात्रास्पर्शः	15-16
Interpretations of II. 16	16
Bhagavadgītā (II. 19) and the Katha Up.	17
The Gītā only uses the language of Katha Upa. ...	17
Śankara's reading in II. 20	18
Interpretations of II. 20.	18
Interpretations of II. 21	18-19
Interpretations of II. 22	19
'Meaning of भूतानि in II. 28-30.	20

Sankara : II. 49 refers to 'both सख्य and योग	...	35
Meaning of इषणः in II. 49	...	35-36
The attitude of the Chāndogya and Mundaka Upanisads towards the Vedas	...	36
Gītā's attitude towards the Vedas	...	36
Sankara's addition (सर्वबुद्धिज्ञानप्राप्तिदोषे) to II. 50	...	37
Interpretations of II. 50	...	37
Meaning of श्रोत्रम्, श्रुत and श्रुति in II. 52-53	...	38-39
Sankara : Sthitaprajña is a sannyāsīn	...	40
यज्ञे in the Gītā means both the Vedic rites and the Caste-duties	...	42
Yoga and Karmayoga in the Gītā are earlier than the Yoga of Patañjali.	...	42
The word 'yoga' in the Gītā cannot be distinguished from the same word used by Patañjali	...	42-43
Meaning of समाधि in II. 53	...	43-44
Sankara is not right in taking विषयप्रज्ञ as a संन्यासिन्.	...	44
Sankara's Meaning of प्रज्ञा.	...	45
Comparison between the विषयप्रज्ञ of the Gītā and the ज्ञानिन् of Bra. Sū. IV. 1. 1-12	...	45
S. adds प्राप्तेषु to II. 56	...	47
Sankara : श्रुति in II. 58 means a संन्यासिन्	...	48
Sankara : अयम् in II. 58 = अर्थं यति.	...	48
Interpretation of II. 58	...	48-49
The simile of a fasting man (II. 59)	...	49-50
Sankara adds पूर्वव्याप्ति to II. 59.	...	51
Interpretation of II. 59	...	51
Sankara adds यज्ञे to II. 61	...	53
Sankara adds अवज्ञेनीयान् to विषयान् in II. 64	...	54
The Allegory in the Katha Upanisad	...	54
The Gītā and the Katha Upa. The word बुद्धि.	...	55-56
Sankara-अयम् in II. 65 = यज्ञे:	...	55
Sankara takes II. 65 as a श्रुति	...	55
Reference to बुद्धि in Verses 52-72 gives rise to Arjuna's Question in III. 1	...	56-57
Gītā and the Katha Upa.	...	57

Śankara : तद् in II. 67 refers to मनः. But it should refer to इन्द्रियम्	64
Śankara adds यत्तेः to यस्य in II. 68	58
Interpretations of II. 69 (वा निशा)	59-60
Modi : II. 69 deals with इन्द्रियनिग्रह of a योगिन्	59
Śankara : II. 69 deals with विषा (यति) and अविषा	60
Śankara's conclusion from the Verse	60-61
Śankara adds संन्यासिन् to II. 71	62
Śankara's interpretation of चरति, निःस्पृहः and 'शान्तिः=संन्यासः'	62
Śankara : शान्तिः स्थितिः=संन्यास	63
Śankara's meaning of अन्तकाले and अपि	63
Modi : अपि	64
Śankara : II. 72 is a स्तुति	65

Adhyāya III

Śankara's Introduction	66
Śankara on the reason of Arjuna's question in III. 1.	66
Śankara's distinction between सात्त्व and योग,	66
Modi's Meaning of सात्त्व and योग in Adhyāya II of the Gītā.	66-67
Modi's reason for Arjuna's question in III. 1.	67-68
Śankara's other Introductory Remarks examined.	66-67
ज्ञानकर्मसमुच्चय, the View of Śankara's Predecessor	68-69
Śankara's Predecessor did not take सात्त्व as संन्यास. He understood it as ज्ञान only, which, according to him, could be combined with कर्म of the योगः	69-70
When Śankara says, ज्ञान and कर्म cannot be combined, he is refuting the above view of his predecessor.	69-70
So, according to Śankara's Predecessor सात्त्व was jñāna which led to कर्म.	69
Śankara's meaning of उवाचसी in III. 1.	71
उवाच=more important	71
Śankara's meaning of बुद्धि (=संन्यास)	71
Interpretations of III. 1	72
Śankara's Interpretation of पुरा in III. 3	75

"यज्ञ" in III. 3 refers to II, 11-38 and 40-72	...	75
Aim of III. 4 according to Sankara.	...	76
Karman is better than Renunciation	...	76-77
Arguments for the view.	...	77
Interpretations III 4	...	77
Sankara. एव in III. 4 means केवलात् (=ज्ञानरहितात्)	...	78
Sankara adds अह to कश्चिद् and सर्व in III. 5.	...	79-80
Interpretations of III. 5	...	79-80
Sankara's meaning of अकर्मण, in III. 8	...	81
Interpretations of कर्मज्यावो ह्यकर्मण in III. 8	...	81-82
यज्ञार्थकर्मन् III. 9	...	82-83
The Gītā is not 'a priestly product.'	...	83
The Gītā's conception of every action as a Yajña.	...	83
Yajña traced to Brahman	...	83
Sankara: यज्ञ in यज्ञार्थकर्मन्=विष्णु.	...	84
Characteristics of the Yajña in the Gītā	...	84
Yajña, in the Rgvedic Hymns and Yajña in the Gītā.	...	85
Sankara adds ज्ञानसाधनकर्मण to "अथ परमव्याप्य" in III.	...	
11. Or he would like to interpret परं अथ, as स्वर्ग.	...	85-86
Madi's Interpretation of अथ परम्	...	86
Sankara gives three different meanings to 'यज्ञ' in III.	...	
9, 10-13, and 14-15.	...	86
Bhagavadgītā (III, 14) and Manusmṛti.	...	86-87
Meaning of 'Yajña is born of Karman'	...	87
यज्ञ in III. 15 means प्रकृति.	...	87-88
Sankara's meaning of 'यज्ञ is born of कर्म' अपूर्व is born of कश्चिद्व्यवमानवो व्यापार.	...	88
Sankara. यज्ञ=Veda, उद्भव=revelation in III. 15 a-b.	...	89
Sankara's Interpretation of III. 15 c-d.	...	89-90
Meaning of 'यज्ञ' in III. 16	...	90-91
Interpretations of III. 16	...	91
Meaning of इत्य कार्यं न विद्यते (III. 17)	...	92
Gītā and Br. Upa. IV. 4. 22	...	92
Sankara restricts the sense of अकृत (III. 18).	...	93

Śankara adds "अनर्थं" to न अहमेनेह कथन in III. 18.

"He does not get प्रत्यय (अनर्थं) by renouncing

(अहम्=not doing) the daily duties." ... 93

Interpretations of III 18 93

Śankara, तस्मात् in III. 19 refers to what Ś. says in
his bhāṣya. 94-95

'तस्मात्' must refer to III 18 (the example of आमन्त्रि). 95

Śankara adds सत्त्वगुणद्वारेण to III. 19 95

Example of king Janaka Śankara gives two interpretations 97

The argument of लोकनिग्रह 97

Example of the Lord Kṛṣṇa (III. 24) 97

The Gītā and the Oldest Upanisads, 100

Meaning of निग्रह किं कारिष्यति (III. 3). Śankara's View:

निग्रह is the शब्दनिग्रह of the विद्याचार or the wise. 100

Modi's View निग्रह is the अशेषकर्मनिग्रह of the ज्ञानवाद् 100

प्रकृति in स्वप्ना प्रकृते (III. 33) 101

स्वप्नं and पश्यन् (III 35) 102

Bhagavadgītā and the case-system 102

आश्रमन्यवस्था unknown to the Gītā 103

Śankara: III. 36 deals with an ignorant man ... 103

Modi III 36 deals with a jñānin 103

स in III 37=संसारे (Śankara),=योगे (Modi) ... 104

Meaning of ज्ञानिनो नित्यवैरिणा in III 39 104-105

ज्ञान and विज्ञान in III. 41 105

Bhagavadgītā (III. 42) and the Kātha Upan. ... 105

स in उद्वे परवस्तु स (III. 42)=कामः (Modi),=अहम्

(Śankara) 106

Reading (प्रज्ञादि+दि+पश्यन्) in III. 41. 106

उद्वे परम्,=परमात्मनम् (S.), कामम् (M.) 106

Adhyāya IV

Śankara. Purpose of IV. 1-3 is योगप्रदान. 108-109

Note the use of योग. कर्मयोग is an aspect of योग. ... 108

Śankara: योग in IV. 1-3=ज्ञाननिष्कारणं सर्वभोगान् कर्मभोगोपाय

योग. 109

But "योग" must mean Disinterested Action of which कर्मयोग is an aspect 109	109
Why Śankara takes this (ज्ञाननिष्ठारूप) योग as a सुविधि ?	109
There is no mention of संन्यास here. 109	109
Gītā's conception of दृष्ट 110	110
Gītā's Idea of चक्र 110	110
Gītā and the Manusmṛti. 110	110
Support of the Upanisads for the योग of the Gītā. 111	111
मू. and सखा in IV. 3. Relation of भक्ति and योग. 111	111
The Gītā's View of भक्ति, कर्म, ज्ञान and ध्यान. 112	112
Madhusūdana on the Bhakti in the Gītā 112	112
"रहस्य" in IV. 3, राजयुग in IX. 2. The Manusmṛti on the word "upanisad". 112	112
Why the योग was a secret ? 113	113
योग of the Gītā=ज्ञान-Ś. Kṛṣṇa identified with पुरुष higher than the Aksara 114	114
Kṛṣṇa's Identification with Viṣṇu, a later theory. 114	114
Gītā, not aware of the idea of त्रिमूर्ति. 114	114
The अवतार theory unknown to the Gītā 114	114
The purpose of IV. 4-15 is to support the योग by tracing it to very ancient times. Its aim is not to teach the अवतार of श्रीकृष्ण. 114	114
अवतारवाद of the पुराणः Its origin in the Gītā. 115	115
Meaning of two अग्नि in IV. 6 116	116
Śankara takes अग्नि with सत्, not with अत्र: 117	117
Śankara, "The Lord is not really born" 117	117
The births of the Lord. Gītā and the Purāṇas 117	117
Śankara-महति is matter, माया is power of Illusion 117	117
Modi-माया is matter; महति corresponds to the परा महति, a living spiritual power of the Lord 118	118
Rāmaṇuja-महति=स्वभाव; माया=श्लेषध्या. 118	118
IV. 7-8. Births of Kṛṣṇa are a reality. 118	118
Origin of the Gītā's Idea of the births of Kṛṣṇa: the Upanisadic idea of Brahman as the Protector. 118	118
योग of the Gītā, ऋत of the Ṛgveda 119	119

युग in the Gītā. The Gītā is not aware of the theory	
of 4 युगs.	119
Garbe-भक्तवाद was a new doctrine.	119
Two conceptions of Mokṣa in the Upanisads.	120
Many ways to reach the Lord : Gītā's Liberal	
Doctrines.-IV. 11	120
The Goal of humanity is Perfection-IV. 11B	120
III. 23 B is identical with IV. 11B but has a different	
sense.	120
Śaṅkara-यथा in IV. 11 = यत्कलायित्वा, तथा = तत्कलादानेन.	121
S. misses the very spirit of भक्तिप्राप्त.	121
Upanisads insist on one means of Mokṣa only, either	
ज्ञान or गतिक. The Gītā admits a variety of means.	121
Justification for आर्त्तभक्त and अर्थाभिभक्त.	122
The View of the Gītā results in the practice of sym-	
pathy for all beings and respect for all religions.	122
Gītā fulfils a modern need.	122
Old Vedic Ritualism : Its New Interpretation-by the	
Gītā. Deities of the Veda.	122-123
Purpose of IV. 13. Explanation about castes and	
orders of life-Śaṅkara.	123-124
IV. 13-Example of Śrī Kṛṣṇa, an argument in	
favour of Yoga	124
Orthodox and popular interpretation of IV. 13 :	
Creation of castes by the Lord.	124
Gītā and the Caste-system	124
Duties of Castes according to the Gītā and the	
Manusmṛti, Gītā is older.	125
Meaning of युगकर्मविभागश्च in IV. 13	125
Śaṅkara's Commentary on IV. 15 is too brief.	125
Meaning of " इत्याहुस्तुष्टुभिः कृतं कर्म " in IV. 15-Dis-	
interested Action as a help to Mokṣa	125
Śaṅkara's Interpretation-Two Meanings	125-126
Śaṅkara does not decide whether Arjuna was a तस्यविद	
or not	125

Meaning of कर्म, अकर्म and विकर्मन्-IV. 16-17	... 126-127
Sankara's meanings. ...	127
Interpretations of IV. 18. ...	127-128
Sankara—a highly philosophical meaning. From the standpoint of Parā Vidyā there is no real action	127
Sankara's Predecessor's Interpretation of IV. 18.	
नित्यकर्मन्s are अकर्म. Non-performance of नित्यकर्मन्s is कर्म.	128
Sankara's refutation of his predecessor's View. ...	128
Suggested Interpretation: In favour of Yoga ...	128-129
Sankara's Interpretation of the latter half of IV. 18-A	
स्तुति of the ज्ञानिन्. ...	129
IV. 19-S does not decide whether the man is प्रवृत्त or निवृत्त ..	130
Sankara: IV 19B is a स्तुति ...	130
Sankara, not against a ज्ञानिन् doing his duties (after ज्ञान) as before ज्ञान ...	131
Difference between गौता and Sankara on the necessity of the ज्ञानिन् doing his duties ...	131
अग्नि in IV. 20 Preference for योग. ...	131-132
Sankara's reasons for the ब्रह्मज्ञानिन्'s continuation of his duties==शिवविग्रहार्था, etc. ...	133
शरीर कर्म in IV. 21. शरीरलितिमात्रप्रयोजनम्-(Sankara). शरीरमात्रम् (Modi) ...	134
Meaning of केवचम् in IV. 21 ...	134
Sankara adds यतिर्ब्रह्मनिष्ठः to IV. 21 ...	134
Sankara adds यति to IV. 22. ...	135
Sankara's addition of भिक्षाटनादिकं to कृत्वापि ...	135
Conception of Yajñā in the Gīṭā ...	136-138
S.—“ यज्ञनिवृत्तयम् ”—Incomplete explanation. ...	138
Cf III. 9-यज्ञार्थात्कर्मणोऽयन्न...पन्थनः ...	136
Gīṭā does not recommend the Vedic Ritualism. ...	136
Sankara-IV. 23. Not clear. ...	137
Interpretation of Sankara's predecessor, a Mīmāṃsaka-IV. 24 The Verse actually deals with the implements of a sacrifice. Every implement is itself ब्रह्मन्-अंगानिषु ब्रह्मण्यद्विराधीयते. The Verse recommends	

all the obligatory (निस्र) rites.	137
Śankara refutes the above view.	137
Śankara's Interpretation-सर्पकर्मसंश्रानिन्. सम्भ्रमर्धनस्तुत्वं यद्वत्सपादनं ज्ञानस्य, अद्वान् is the only important word in the verse. अपेक्ष, etc. actually do not exist	137-138
A fresh Interpretation of the verse (IV. 24). ...	139
Instruments of an action are identified with the instruments of a Yajña.	139
Meaning of ऋद्धकर्मसमाधिना	139-140
IV. 25 mentions two types of followers of Disinterested Action (Vide Corrections)	140
देवयज्ञ=the usual Vedic Sacrifice, offered to the Vedic deities disinterestedly. (Vide Add. Note)	140
यज्ञ यज्ञेन- the usual Vedic Sacrifice, but offered disinter- estedly into the Fire identified, not with the अग्निदेवता but with ऋद्धन् itself. Śankara देवयज्ञ=The usual सक्तान Vedic Sacrifice (Vide add. Notes).	140
Distinction between IV. 24B and 25B The former mentions the way of raising every human act to the status of a यज्ञ dedicated to ऋद्धन्, while 25B deals with the usual Vedic sacrifice being now offered to ऋद्धन् without the expectation of a reward.	142
Śankara-The " शानयज्ञ " of a स-यामिन् is meant in IV. 25B. यज्ञ=आत्मन्	142
Modi-" यज्ञेन "-by the usual यज्ञ of the Vedas Force of यज्ञ. But यज्ञन् is the Disinterested Act which the Gītā calls यज्ञ.	142
IV. 26 People who do not give up the performance of the functions of senses and yet do not attribute to themselves the activities of their senses are described in two different ways (26 A and 26 B), (Vide add. Notes) Śankara's Interpretation of IV. 26	142

Meaning of कर्म, अकर्म and विकर्मन्-IV. 16-17	... 126-127
Sankara's meanings. 127
Interpretations of IV. 18. 127-128
Sankara—a highly philosophical meaning. From the standpoint of Parā Vidyā there is no real action	127
Sankara's Predecessor's Interpretation of IV. 18.	
निराकर्मन्s are अकर्म. Non-performance of निरकर्मन्s is कर्म.	128
Sankara's refutation of his predecessor's View. ...	128
Suggested Interpretation: In favour of Yoga ...	128-129
Sankara's Interpretation of the latter half of IV. 18-A	
स्तुति of the ज्ञानिन्.	129
IV. 19-S does not decide whether the man is प्रवृत्त or निवृत्त	130
Sankara: IV 19B is a स्तुति	130
Sankara, not against a ज्ञानिन् doing his duties (after ज्ञान) as before ज्ञान	131
Difference between गीता and Sankara on the necessity of the ज्ञानिन् doing his duties	131
अपि in IV. 20 Preference for योग.	131-132
Sankara's reasons for the ब्रह्मज्ञानिन्'s continuation of his duties=विष्टविगर्णा, etc.	133
शरीर कर्म in IV. 21. शरीरस्थितिमात्रप्रयोजनम्-(Sankara).	
शरीरसाधनम् (Modi) ~	134
Meaning of केवलम् in IV. 21	134
Sankara adds यतिर्ब्रह्मनिष्ठ to IV. 21	134
Sankara adds यनि to IV. 22.	135
Sankara's addition of मिथ्याद्वन्नादिकं to कृत्वापि ...	135
Conception of Yajña in the Gīta	136-138
S.—" यदनिवृत्तयम् "—Incomplete explanation.	136
Cf III. 9—यज्ञार्थादकर्मणोऽयत्नः.....कल्पनः	136
Gīta does not recommend the Vedic Ritualism. ...	136
Sankara-IV. 23. Not clear.	137
Interpretation of Sankara's predecessor, a Mimāṃsaka-	
IV. 24 The Verse actually deals with the implements of a sacrifice. Every implement is itself ब्रह्मन्—भस्मकारिषु ब्रह्मण्यद्विवाशेषे. The Verse recommends	

all the obligatory (नित्य) rites.	137
Śankara refutes the above view.	137
Śankara's Interpretation—सर्वकर्मसंन्यासिनः सम्यग्दर्शनस्तुल्यं यज्ञत्वसंपादनं ज्ञानस्य, ब्रह्मन् is the only important word in the verse, अर्पण, etc. actually do not exist	137-138
A fresh interpretation of the verse (IV. 24).	139
Instruments of an action are identified with the instruments of a Yajña.	139
Meaning of ब्रह्मकर्मणमधिना	139-140
IV. 25 mentions two types of followers of Disinterested Action (Vide Corrections)	140
दैवयज्ञ=the usual Vedic Sacrifice, offered to the Vedic deities disinterestedly. (Vide Add. Note)	140
यज्ञं यज्ञेनैव—the usual Vedic Sacrifice, but offered disintere- stedly into the Fire identified, not with the अग्निदेवता but with ब्रह्मन् itself. Śankara दैवयज्ञ=The usual सक्राम Vedic Sacrifice. (Vide add. Notes).	140
Distinction between IV. 24B and 25B. The former mentions the way of raising every human act to the status of a यज्ञ dedicated to ब्रह्मन्, while 25B deals with the usual Vedic sacrifice being now offered to ब्रह्मन् without the expectation of a reward.	142
Śankara—The “ ज्ञानयज्ञ ” of a सन्न्यासिन् is meant in IV. 25B. यज्ञ=आत्मन्	142
Modi—“ यज्ञेन ”—by the usual यज्ञ of the Vedas. Force of एव. But यज्ञन् is the Disinterested Act which the Gītā calls यज्ञ.	142
IV. 26 People who do not give up the performance of the functions of senses and yet do not attribute to themselves the activities of their senses are described in two different ways (26 A and 26 B). (Vide add. Notes) Śankara's Interpretation of IV. 26	142

Another type of yogins remain unattached regarding the activities of all senses and vital breaths. They also perform the Yajña (act of attributing activities of senses and airs to their origin). IV. 27
(Vide Add. Notes)

People who use their द्रव्य for God or persons as the source from which the द्रव्य has originated are द्रव्ययज्ञाः योगिनः. Similarly तपोयज्ञाः योगिनः. (Vide Add. Notes)

People who practise योग (Disinterested Action) and believe that their practice of योग is due to certain persons to whom he mentally returns (the फल of) योग (D. A.) are योगयज्ञाः (Vide Add. Notes)

यतिs who devote themselves disinterestedly to स्वाध्याय and ज्ञान are स्वाध्यायज्ञानयज्ञाः योगिनः. IV. 28. (Vide Add. Notes).

IV. 28 is not a summary of IV. 25-27 143

Sankara's meaning of योगयज्ञाः (योग = ध्यान). 143

Sankara explains यतयः = यतनशीलाः 143

Adh. IV. 29 describes प्राणयज्ञाः and अपानयज्ञाः योगिनः both of whom are प्राणायामपरायणाः (Vide Add. Notes).

Madhusūdana Saraswati's View on IV. 26-30A ... 143-144

प्राणान् प्राणेषु जुहति-IV. 30A. This means that these Yogins believe in all activities of breaths as somehow self-born but not as originally their own, ...

(Vide Add. Notes)

Force of अदि is IV.30B. Not only those who know the संहिता and ब्राह्मण, but those described in IV. 24-30A. 144

Bhagavadgītā and Manusmṛti IV. 31 144

Meaning of ' यथाशिक्षाद्युत ' in the Gītā 145

नाय लोकोऽस्त्ययश्च-IV. 31 145-14

वर्हाः-The Gītā mentions none of आपोर्वात, वाजपेय, सायक, सोमयज्ञ, etc. etc. 146

'विरदा ब्राह्मणो मुते'-are offered into the mouth of ब्रह्मन् (n.) 146-14

Sankara-" are stated in (or are known through) the means of the Veda." 14

कर्मज्ञान् विद्धि-Comparison with Gitā III. 14-15. ...	147
Sankara, कर्मज्ञान्=अनात्मज्ञान्	148
ज्ञान in IV. 32d	148
IV. 33-42: A Section on ज्ञान. Its nature (v. 35, 37)	148
Sankara-Here we have 'ज्ञानस्तुति'	148
Comparison of द्रव्यमयवद् and ज्ञानवद् Two fresh inter- pretations suggested. (Vide Add. Notes) ...	149-150
सर्वकर्मविलिखे पापे ज्ञाने परिसमाप्सते IV. 33B. Sankara's ...	150
A fresh interpretation.	151
Meaning of कर्म and परिसमाप्सते.	152
Sankara-IV. 35B teaches identity of ज्ञान and ईश्वर. ...	152
पाप and वृत्ति in IV. 35 refer to the slaughter in the war. Cf. अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा युचः. ...	152-153
Sankara-धर्मोऽपीह मुमुक्षो पापमुच्यते	153
Bādarāyana does not share Sankara's view. ...	153
सर्वे in सर्वकर्मणि-Sankara-सचित, प्रारब्ध, and कियमाण. Com- parison with Bra. Sū. IV. 1. 13-19 ...	153
Does the verse (IV. 37B) favour सत्याप ?	154
योग in v. 38 is साधन, योग in 42 is फल. In both the places 'योग' means Disinterested Action. ...	154
ज्ञान is the फल of साधनयोग, but it is the साधन of the फलयोग. ...	154
Verses in the Gitā, which mention फलयोग	154
Sankara explains योग in v. 38 as कर्मयोग and समाधियोग ...	154
IV. 41-42 describe the कर्मयोगिन् in the सिद्ध stage ...	155
योगसम्पन्नकर्मिणम्-one who has mentally renounced all action (II 50) through Disinterested Action (Mod). ...	155
Sankara-one who has renounced all actions through परमार्थदर्शनलक्षणयोग	155
कर्मणि in IV. 41B S.-युगचेष्टारूपेण दृष्टानि कर्मणि. ...	155
कर्मणि may and here do mean वर्णकर्मणि	155
योग in IV. 42 S.-सम्पन्नदर्शनोपायभूतम्.	156
अरमन in IV. 42 S.-भावनविषय.	156
The Title of the Adhyāya (IV) and title of Sankara's Commentary differ.	156

Adhyāya V

Śankara's Introduction	157-158
संन्यास in v. 1-6 is ज्ञानरहितसंन्यासः	157
With that संन्यास the ज्ञानरहितयोग is compared	157
Śankara's arguments examined.	157
Modi-ज्ञानरहितसंन्यास is compared with ज्ञानरहितयोग.	157
Śankara seems to take Arjuna's question in V. 1 as meant for his own purpose.	158-159
Interpretations of पुनः in V. 1	159-160
Source of A.'s question in V. 1. Śankara Bha. GI. III. 4	159
Modi-संन्यास does not mean संन्यास. So संन्यास is not mentioned in Adh. II.	159
Śankara adds मय to श्रेयः in v. 1....	160
Śankara's explanation of "एकम्" "ज्ञान and कर्म are in conflict with each other."	160
संन्यास is in conflict with कर्म-Modi.	160
Interpretations of V. 2. Śankara's Interpretation	161
निःश्रेयसकरौ-not directly, but they first lead to ज्ञान and then ज्ञान leads to Mokṣa.-Śankara's addition.	161
Śankara adds केवञ्चाद् to कर्मसंन्यासाद्	161
Śankara takes the verse as a स्तुति of कर्मयोग	161
Śankara takes संन्यास as the संन्यास of the ignorant संन्यास in V. 4. Śankara-संन्यास.	162
संन्यास in the Gītā never means संन्यास. (Modi)	162
Distinction between संन्यास and योग on the one hand and संन्यास on the other hand in V. 4-5	163
Difference between संन्यास and योग in the pre-Gītā period	163
The word 'कर्मयोग' in आपस्तम्बवैश्वसंन्यास (Vide A. N.)	163
The word 'योगान्' in	163
'कर्मयोग' in the Manusmṛiti.	163
'संन्यास'-its origin. The word 'संन्यासयोग'.	164

- साख्य=The act of war done disinterestedly. साख्ययोग and कर्मयोग on a par. Two stages of the history of the word in the Gita :- (a) First stage when साख्य is given as distinguished from योग and (2) second stage when साख्य becomes साख्ययोग and the word योग continues as disinterested performance of one's duties, while the word कर्मयोग comes into vogue in the sense of Disinterested Action (योग) through action. 'साख्ययोगौ पृथक् बालाः' = V. 4 is to be traced to the first stage. 164-165
 Also Vide Introduction.
- Bha. 'Gl. V. 4-5. (Vide A. N.)
- Sankara finds that Krsna's reply does not correspond to Arjuna's question, though in his introduction to v. 1 he argued that Krsna's reply was in harmony with Arjuna's question. 165
- Sankara seems to mean that साख्य in v. 4-5 is a शब्दान्तर (synonym) for संन्यास (combined with योग) in V. 1-2; but does not give any authority ... 165-166
- The fact seems to be that here we have three things:-
 संन्यास with ज्ञान, कर्मयोग with ज्ञान, साख्य with ज्ञान. 166
 साख्य and संन्यास in III. 3-4 168
 साख्य in Adh. II and Adh. V. 168
 तद्योगैरपि गम्यन्ते-V. 5. Sankara adds परमार्थज्ञानसंन्यासप्राप्तिद्वारेण. 166
- Sankara-योग is a step to साख्य. Modi-योग and साख्य are two parallel paths. 166
- " साख्य and योग are one " -Gita, MBh, Classical Schools 167
- Sankara-साख्य=ज्ञानसहितसंन्यास Ś.'s Intro. to v. 6. ... 167
- Interpretation of V. 6. 167-169
- V. 6 mentions the साधनयोग as well as फलयोग ... 168-169
- संन्यास cannot mean साख्य (Modi) 168
- Sankara-संन्यास in V. 6 is पारमार्थिक 168
- Sankara-मद्व in V. 6 means संन्यास. 168-169
- V. 5 means योग 'D. A.' is better than संन्यास. ... 169
- Sankara adds यदा and दत्र वसमान, which change the meaning of V. 7 170

- कुर्वन्निपि-Cf. कृत्वाऽपि in IV. 22, अभिप्रवृत्तोऽपि in IV. 20,
XVIII. 56. अपि expresses preference for योग. 170
- Śankara-The तत्त्वविद् (V. 8) should take to संन्यास. 171-172
- Śankara is also not correct in saying that according
to V. 8 there is really philosophically no action. 172
- Śankara takes V. 10 as dealing with अतत्त्वविद् ... 172
- But really the verse gives one more argument for
the belief (मन्वेन) of the तत्त्वविद् (Modi). ... 172
- आत्मशुद्धये in V. 11. Śankara-योग always leads to आत्मशुद्धि.
This is not right. 172-173
- शान्तिमाप्नोति वैदिकीम्-V 12. Śankara adds " तत्त्वशुद्धिश्चान्ति-
माप्तिमवकर्मसंन्यासज्ञाननिष्ठाक्रमेणेति वाच्ययेनः " 173
- Meaning of केवलैः इन्द्रियैः in V. 11. 173-175
- Cf. शरीरं केवलं कर्म-IV. 21; also केवलम् in XVIII. 16 175
- Śankara-V. 13 deals with परमार्थदर्शिनः, though V.
10-12 deal with अतत्त्वविद् moreover, the verse (13)
teaches संन्यास. 176
- Objections to Śankara's Interpretation. 178
- Interpretation of मनसा in V. 13 176
- Śankara gives various interpretations of सर्वं (कर्माणि)
in different verses of the Gītā, viz, सर्वकर्माणि
in IV. 37, सर्वकर्मफलभागम् in XVIII. 2, सर्वकर्माणि in
XVIII. 53 and 54 176-176
- Modi-सर्वकर्माणि=all duties of caste and stages. 177
- मनसा संन्यास-Cf. योग in II. 50 178-177
- Śankara मनसा=विशेषबुद्ध्या, 177
- पुरे आत्मे-Śankara. The verse deals with a संन्यासिन्.
Also नैव कुर्वन् etc. 178
- Words like प्रभु and विभु in V. 14-15 and महान् in V. 19
show that in the days of the Gītā the distinction between the साकार and निराकार aspects of
the Reality was well known. Their occurrence
in Adb. I-IV. View of Śankara and Garbe.
Modi's view.

Relation between the two aspects of the Reality : The

साकार higher than the निराकार	179
No identity between the two aspects	179
स्वभाव compared with प्रकृति as the origin of all activity. 180-181	
Śankara. स्वभाव=लविद्यालक्षणा प्रकृतिर्भाव.	181
V. 15 discusses a new view about the origin of activity useful for Disinterested Action.	181
Another viewpoint : All actions to be dedicated to the Lord.	182
A third viewpoint : All activity originates from the Lord-XVIII. 46. (Vide Add. Notes.)	
No वैश्वानरैर्पुण्यप्रसङ्ग, Gītā's View.	182-183
Bādarāyana differs. कर्म is अनादि.	183
Śankara's View. ईश्वर is like ईश्वर-न.	183
Nature of अज्ञान-Gītā and Śankara.	183
Śankara discusses the question.-Why do the devotees offer worship etc. to the Lord ? Śankara's com- prehensiveness	184
अज्ञान and ज्ञान in the Gītā.	184
ज्ञान=the knowledge that all actions belong to स्वभाव or प्रकृति.	184
Also ज्ञान of आत्मन् in IV. 35	184
अगुनराशुत्तिन्-one of the ideas about मोक्ष	185
तदात्मान.-S. Identity of जीव and ब्रह्मन्.	185
S. ज्ञानमिर्षद्वयवसा.=यवय But the context=कर्मयोगिन	185
V. 18. S. Identity of ब्रह्म and जीव in all beings, ब्राह्मण, etc. 185	
Mod. The verse (V. 18) means that the actions of ब्राह्मण, चण्डाल, etc. originate from स्वभाव and hence they are all equally good (or bad).	185-186
समदर्शिनः-S. सम=एकम्	186
निर्दोषम् and साम्य in v. 19	187
Śankara gives philosophical theories.	187
Śankara-The same ब्रह्मन् in all beings	187
But, really, " all दोष and वैश्वानर is due to स्वभाव " is proved here. Nothing about the identity of-	

the-e जीवस with ब्रह्मन् istaught here.	187
From निर्दोषम् etc. S. discovers संन्यास in these verses.		
But यत्रि is mentioned in v, 26.	187
निराकारब्रह्मन् in V. 19	188
Sankara-V. 20 deals with a सन्यासिन्	188
ब्रह्मणि स्थित = सर्वकर्मसं-यासिन्-S.	188
ब्रह्मयोग = कर्मयोग	189
अक्षुभे-S. व्याप्नोति-Lit "enjoys."	189
S adds अविद्याकृतत्वात्. But the Gita never mentions अविद्या.		189
S. discovers सं-यास in V. 22 from एव.	190
योगी in V. 24 = कर्मयोगी.	191
ब्रह्मनिर्वाण Gītā and Buddhism.	191
सर्वभूतहिते रता = कर्मयोगिन who do all their duties for the sake of लोकसमग्रह	192
S सर्वभूतहिते रता = अहिंसका	192
यतीनाम् in V. 25-one of the two Paths	192
Place of ध्यानयोग. It is subsidiary to the Right Know- ledge (सम्प्रदर्शनस्य अन्तरङ्गम्). S.	192-193
V. 27 begins a probable revision of the Gītā.	193
Modi-ध्यानयोग is a साधन to सं-यास and to the ध्यानयोग which (last) would be the फल aspect of ध्यानयोग		193
Close connection of V 27 with Adhyayas VI-VIII. ...		193-194
Bhagavadgita and the Yogasutra of Patañjali. ...		194
Sankara. मुनि in V. 28 is a सं-यासिन्	194
Modi-मुनि is a योगिन्	194
Reconciliation of V. 14-15, 19 with V. 29	194
Sankara's explanation of भोक्तारम्	195
सं-यासयोग-the Title of Adh V. It means 'Disinterested Action based upon mental renunciation of one's duties.	195
प्रकृतिगमं-Sankara's title of his com. on this Adhyaya.		195

Adhyāya VI

Sankara. VI. 1 contains कर्मवृत्ति. कर्म or योग is a बहिरङ्ग
of ध्यानयोग which is अन्तरङ्ग of सम्प्रदर्शन Sankara 196-229

योग in VI. 1-2 means कर्म; and योग in VI. 3-4 means ध्यानयोग.	196
Importance of the significance of "योग" in Adh. VI. The word योग here (VI. 1-12) simultaneously means कर्मयोग and ध्यानयोग; the two meanings cannot be separated from each other. ...	196
Modi-Here ध्यान or ध्यानयोग; is given as a help to कर्म or कर्मयोग, briefly called योग, Disinterested Action. A conclusion reverse of that of Śankara. The description of योगभ्रष्ट also leads to this conclusion.	196-197
साधनध्यानयोग and क्लृप्तध्यानयोग in Adh. VI.	197
Interpretations of VI. 1. Śankara-It is not a स्तुति. Modi-It is literally true.	198-199
योग in VI. 1. Śankara-चित्तसमाधानम्. Modi-Disinterested performance of one's duties.	199
योग in 2A.-Ś. योगं कर्मानुष्ठानलक्षणम्=कर्मयोग.	199
योगी in 2B. S.=समाधानवान्.	199
संन्यास and योग in V. 1 as well as in VI. 1.	199
Interpretations of VI 2B.	199-200
Bhagavadgītā and the Upanisads.	200
Śankara-VI. 2. is a स्तुति of कर्मयोग.	200
But the verse says, ' The संन्यास of the Upa. is the योग of the Gītā; ' it does not say, ' The Yoga (of the Gītā) is the संन्यास of the Upanisads. ' ...	200-201
Śankara-योग in v. 1-2 means कर्मयोग; योग in v. 3 means ध्यानयोग.	201
Śankara's view about v. 1-2, examined.	201
Ś. takes योग in the verse as ध्यानयोग and कर्म as कर्मयोग, but the verse itself speaks of योग (in the sense of कर्मयोग) and कर्म only.	201
Verbs of the Gītā in which कर्म is a given as a means to कर्मयोग.	202
Two stages of Disinterested Action (कर्म, कर्मयोग, or योग) in the Gītā.	292
योग in VI. 3 cannot mean ध्यानयोग.	202
Modi-Meaning of VI. 3.	202

Ś. explains <i>श्रुति</i> in V. 2§ as <i>संन्यासिन्</i> , but in VI. 3 as <i>कर्मकृतसंन्यासिन्</i> 202	202
<i>कारणम्</i> in VI. 3. Sankara-साधन. 202	202
But <i>कारण</i> must mean 'cause' 203	203
Interpretation of IV. 3-Modi 203	203
<i>यम</i> in VI. 3 Sankara-सर्वकर्मभ्रमो निवृत्तिः, 203	203
" " Modi-Perce of Mind. 203	203
Sankara interprets <i>योगरूढस्य</i> as <i>योगरूढत्वस्य</i> 203	203
Sankara interprets <i>कर्मसु निश्चयैर्मित्तककाम्यप्रतिविद्येभुः</i> ; but <i>कर्म</i> should mean all <i>कर्म</i> s of <i>वर्ण</i> s and <i>आश्रम</i> s. ... 204	204
Sankara-सर्वसंकल्पसंन्यासोति वचनात् सर्वाणि कर्माणि संन्यसेदित्यर्थे, 204-205	204-205
S. is inconsistent. 205	205
Ś.'s quotations from <i>श्रुति</i> , <i>स्मृति</i> and <i>न्याय</i> cannot be useful here. 205	205
Conflict between IV. 34 and VI 5 205	205
Bha. Gl. and Mu. Upa. 205	205
<i>परमात्मा</i> in VI. 7. Sankara, Ramānuja 205-207	205-207
Passages in the Glā in which ' <i>परमात्मा</i> ' is mentioned. 206	206
The passage from <i>तै. उ.</i> about <i>अन्तर आत्मा</i> ... 206-207	206-207
<i>परमात्मा</i> is a word for the individual soul-Modi. 207	207
Sankara adds " <i>संन्यासिन</i> " to VI. 7. 207	207
Interpretation of VI. 7. Modi 207	207
<i>ज्ञान</i> and <i>विज्ञान</i> in VI. 8. Sankara. 207	207
Bhagavadgītā and the Manusmṛti about <i>सुदृढ मित्र</i> , <i>उदासीन</i> and <i>दण्डस्य</i> 207-208	207-208
Importance of the word <i>योगिन्</i> in VI 10. 208	208
In spite of <i>रहसि स्थितः</i> , <i>प्रवाची</i> , etc. <i>योगिन्</i> must mean a follower of Disinterested Action (<i>योग</i>). ... 208	208
Glā and Pātāñjala Yogasūtra. 208	208
When the sixth Adhyāya was written, the word <i>योग</i> in the pure sense of <i>ज्ञान</i> was not known. Glā, earlier than the Yoga Darśana. 207-208	207-208
S-VI. 10 deals with a <i>संन्यासिन्</i> . Modi-VI 10 deals with a <i>कर्मयोगिन्</i> 209	209
<i>अपरिमह</i> -VI. 10 cf. <i>अद्वि</i> . In VI. 37. 209	209
Bhagavadgītā and the Svetāvatara Upa. 209	209

Madhusūdana Sarasvati on the exercises of ध्यान in the Gita.	209-210
वैश्वानिरकुशोत्तरम्-S. the order is to be reversed and Yogasūtra	210
भारतविद्युद्भवे-VI 12 But योग leads to मोक्ष VI. 15	210
Gita and Kathopanisad on Yoga.	210
Instead of saying that the Yogin is सन्यासिन्, the Gita says he is ब्रह्मचारिजते स्थित	210
भक्ति in VI 14	210
Methods of ध्यान as help to योग (=कर्मयोग)	211
निर्वाणपरमात्म-Gitā and Buddhism.	211
युक्ताहार-VI. 16 (Vide Add. Notes)	211
Definition of योग in VI 23 Does it differ from the description of योग in II 48 and 50?	212
Gita, much earlier than the Yogadarsana.	212
Importance of सद्भित्त्वं in योगसद्भित्त्वं-VI 23	212
Words in the Gita, which had a technical or a fixed sense even then.	212
'अक्षर' is such a word	212
ब्रह्ममूत्रम् in VI 28-Sankara, Ramanuja.	213
योग as a help to कर्मयोग-VI 29	213
Sankara takes ब्रह्मैकत्वदर्शन as ब्रह्मात्मैकत्वदर्शन	213
Gitā and Rāmanuja-VI. 29	214
समदर्शन -VI. 29 Sankara unnecessarily takes a philosophical view of समदर्शन in V 18, साम्य in VI १३, also सगत्तव योग उच्यते II 48.	214
साम्य in VI 30=सत्त्वाम्यम्-Ramanuja	214
तस्य अहं न प्रणदयामि-VI. 30. Sankara gives a philosophical doctrine, identity of जीव and ईश्वर.	214
पुरुषत्वमारिषत -VI 31, Rāmanuja finds a philosophical doctrine (असकुचितहानाकारता)	215
VI. 31-Rāmanuja-मयि वर्तते=सत्त्वाम्यमेव पश्यति	215
अपि in सर्वथा वर्तमानोऽपि-VI. 31	215
VI. 32 deals with कर्मयोग	215
Meaning of आत्मौपम्येन in VI. 32; Sankara-यथा मम सुखमिष्टं तथा सर्वप्राणिनाम्. But the Gitā seems to teach	215

here भास्मैकत्व doctrine.	216
Interpretation of VI. 32-Sankara.	215
" - Modi.	216
Importance of साम्प्रेत in VI. 33	216
Tilak's View, not correct.	217
Description of the योगभ्रष्ट.	218-222
Sankara. योगभ्रष्ट is ध्यानयोगभ्रष्ट (ध्यानयोग=ध्यान); Tilak, योगभ्रष्ट is कर्मयोगभ्रष्ट. The fact is that कर्मयोग is an aspect of योग; and योग is the opposite of संन्यास; so योगभ्रष्ट is निष्कामकर्मचरणभ्रष्ट.	218
The word 'अवतिः' in VI. 37 is a sure indication that योगभ्रष्ट is अनासक्तकर्मभ्रष्ट. अवति=one who is entitled to संन्यास, but who has stuck to योग	218-219
अवतिः-Sankara अवलम्बित	218
(योगात्) चलितमानसः-Sankara-भ्रष्टस्मृतिः	219
But it really means, 'One who does some deeds for a selfish purpose.'	219
उभयविभ्रष्ट in VI. 38. उभय refers to संन्यास and योग-Modi. Sankara-उभय=कर्मयोग and ध्यानयोग.	219-220
'उभय' cannot mean 'both the worlds,' this world and the next world.	220
प्रज्ञाः पवि विमूढः-VI. 39 प्रज्ञा in the goal of both, संन्यास and योग	220
VI. 41-प्राप्त्यपुण्यकृतां लोकान्-This agrees with the meaning of योगभ्रष्ट as one who does certain deeds with a desire for their rewards.	221
योगस्य-VI. 44 Sankara-ध्यानयोगस्य; Tilak-कर्मयोगस्य Modi- योग as distinguished from संन्यास, ध्यानयोग and कर्मयोग being aspects of योग.	222
अवि in VI. 44	222
उभयप्रज्ञ-VI. 44 Sankara and Tilak agree-वेदोक्तकर्मानुष्ठानफलम्. But उभयप्रज्ञ may mean the Vedas only. Cf. II. 46 Rāmānuja-उभय (the Vedas) and प्रज्ञा=प्रकृति.	222
ज्ञानिन् in ज्ञानिभ्यः-VI. 46. Sankara-पण्डितः. Tilak-संन्यासिन् who is a ज्ञानिन्.	223
कर्मिन्-Sankara and Tilak agree.	223
Gita and Upanisads	224

Gītā and ध्यानयोग of पतञ्जलि	224
An examination into the significance of योग, कर्मयोग and ध्यानयोग. (Vide Add. Notes.)	224-225
VI. 47 योगिनामपि सर्वेषां-Modi—a reference to the several योगs of the 18 Adhyāyas of the Gītā (Vide A. N.)	
Sāṅkara-ब्रह्मादित्वादिभ्यान्पद्यमाण्	225
Tilak-सर्वेषां कर्मयोगिनाम्	225
Title of the Adhyāya and Title of S.'s भाष्य.	225

Adhyāya VII

A note on the beginnings of the different Adhyāyas of the Gītā. ..,	227-228
Madhusūdana's theory of three पद्यों of the Gītā.	228
Modi—Each Adhyāya gives one particular aspect of Yoga 'Disinterested Performance of one's duties.'	228
Inter-relation of the 18 Adhyāyas (Vide Intro.)	228
Explanation of the titles of the Adhyāyas of the Gītā	229
Vide Intro. and Add. Notes.	
Philosophical passages of the Gītā.	229
Vide Intro and Add. Notes.	
Criticism of the theory of 3 पद्यों	229
Relation between Adh. VI and VII, Sāṅkara.	229-230
भक्ति in Adhyāya VII	229-230
योग as साधनयोग साधनयोग-ज्ञान-भक्ति-फलसाधन.	230-231
ज्ञान and विज्ञान	230-231
योग in VII. I = कर्मयोग-Tilak, S = ध्यानयोग. Modi-योग as 'opp. to संग्रह,	231
सममम्-Sāṅkara and Modi	231
Meanings of ज्ञान and विज्ञान—a suggestion in the light of the context.	231
Sāṅkara-विज्ञान=स्वानुभव	232
Tilak-ज्ञान and विज्ञान refer to समष्टि and व्यष्टि respectively	232
ज्ञान and विज्ञान in the various verses of the Gītā	232
In VI. 8, III. 41, XVIII. 42 ज्ञान and विज्ञान seem to be virtues like श्रम and धार्मिकत्व.	232

ज्ञान and विज्ञान in VII. 1 and IX.	232
Modi-विज्ञान is inferior to ज्ञान	232
Gītā adopts the method of the Upaniśads	233
श्रेय- an Upaniśadic term	233
Sankara-अशेषत् etc. is a स्तुति of this ज्ञान	233
Modi- an aspect of Disinterested Action (योग) based upon the ज्ञान and विज्ञान is given in Adh. VII	233
मिद्वानाम्- Sankara-मुमुक्षु (?) because he says:—मिद्वान् एव हि ते ये मोक्षाय यतन्ते-	233
Modi-सिद्धानाम् shows that it is possible to be सिद्ध 'perfect' without knowing the Lord in his essence. 233-234	
Meanings of सिद्धि in the Gītā	234-236
Modi-सिद्धि is perfection or liberation and it is possible to be सिद्ध or मुक्त without the knowledge of the Lord, e. g., by the योग of simple सर्वकर्मफलत्याग. 236	
Philosophical passages of the Gītā	236-238
Each Philosophical passage should be interpreted separately	237,
No single philosophical system can be framed from all the passages of the Gītā	237
The निराकार aspect of ब्रह्मन् is called variously, ब्रह्मन्, क्षेत्र, पर and अवरमव्यक्त, अक्षर, पराप्रकृति, भूतयोनि, प्रकृति	237
The material Nature is called 'प्रकृति, अपराप्रकृति, अव्यक्त, माया, ब्रह्मन्, स्वभाव, etc	237
The साकार aspect is called पुरुष, कृष्य, क्षेत्रज्ञ, पुरुषोत्तम	237
Each Adhyāya gives an independent Yoga or form of Disinterested Action (Path of Right Conduct), with its own scheme of philosophical doctrine 237-238	
No complicated terminology in the Gītā if each Adhyāya be taken independently.	238
The conception of two (परा and अपरा) प्रकृतिस occurs only in Adh. VII.	238
Of परा and अपराप्रकृति with the two अव्यक्त of Adh. VIII	238
Vide Additional Notes.	
Comparison of the philosophy of Adh. VII with the Classical Sāṃkhya System	239-240

The principles of the Classical Sāṅkhya ...	289-240
Sāṅkhya kārikā 3 ...	240
Tilak's Gītā Rahasya, Chap. VII ...	240
A. B. Keith's Sāṅkhya System ...	240
Terminology of the Gītā-अष्टवा विद्वा प्रकृति ...	240-241
Sāṅkara-भूति, आपः etc are subtle particles. ...	241
Modi-The Gītā distinguishes between the सूक्ष्मव्याप्तम् and the निवृत्तम्, but not between सूक्ष्मभूतम् and सूक्ष्मव्याप्तम्. ...	241
Authority of A. B. Keith-Sāṅkhya system ...	241
Sāṅkara-मनः=अहङ्कार, बुद्धि=महत्, अहङ्कार=अव्यक्त. ...	241
Sāṅkara presupposes the Classical Sāṅkhya ...	241
Modi-Classical Sāṅkhya is later than the Gītā and the Mahābhārata. ...	241
Tilak-प्रकृति=विभूति ...	242
The verse favours Rāmānuja's view ...	242
Meanings of परा and अपरा ...	242
The Katha Upan. (edder (Hopkins) ...	242
Cf. मधुः परतर्हं नान्योर्होत्रदीप्तं धनञ्जय VII. 7 ...	242
पुरुष of Katha Upan.=पुरुष of VII. 7 ...	242
परापर भाव in VII. 7 may or may not mean the relation of कारण and कार्य, कारण being the पर. ...	242
Comparison with Bha. Gh. III. 15 a-b ...	243
Sāṅkara-अपरा=निवृत्ता, अज्ञाना, अनपेक्षी ...	243
Context-'Creation' from अपरा and 'Sustenance' (पारण) from परा प्रकृति ...	243
Sāṅkara. अन्वा in VII. 6=विद्युदा ...	243
Sāṅkara adds आत्मभूतान् to परा प्रकृति ...	243
Sāṅkara's meaning of जीवभूता=प्राणधारणनिमित्तभूता. ...	243
Rāmānuja-अचित्तमदिभूता प्रकृति (अपरा) and चित्तमदिभूता प्रकृति (परा). ...	243
The Gītā (परा प्रकृति) and the Upanisads ...	243-244
Authority of the Brahmasūtra also shows that मन्त्र is called जीव in the sense of a living principle. ...	244
Authority of the Mahābhārata ...	244-245
पराप्रकृति is the अक्षर मन्त्र ...	244-245

Further proof of पराप्रकृति being अक्षरब्रह्मन्, अक्षरब्रह्मन्, भूतयोनिश्च, 245-246	
Sankara-'यदेदं धारयति अक्षरं' means the वाद. 245	
, Gītā, and Br. Upa III. 8. 9, Bra. Sū I. 3 10. ... 245-246	
भूतयोनिश्च-VII. 6. Cf. Mu. Upa. I. 1. 6, Bra. Sū. I. 4. 23 and I. 4. 27 246	
'परा प्रकृति' = अव्यक्त of Katha Upa. III. 11 246	
Sankara, एतद् in एतद्योनीनि-VII 6 refers to both अपरा and परा प्रकृति. But this is not likely. ... 246	
S N Dasgupta's View 246	
Passages in the Gītā about the source of beings— VII 6-7 (पराप्रकृति), VIII 18-22 (अपर अव्यक्त is भूतयोनि), IX 4-10 (प्रकृति) X. 8A, 12, 39 (the Lord Kṛṣṇā), XI. 7, 18 (The Lord Kṛṣṇa), XIII 26 (ब्रह्म, क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग), XIV. 3-4 (महद्ब्रह्म) ... 247-248	
Conclusion*—(a) All these passages describe the source of beings, (b) This 'source' is the Lord Himself or, generally, it consists of the union of 2 principles, (c) each of these passages is independent of the rest, (d) we have no authority to assume that the self-same principle or principles are meant here, (e) the highest principle is called by different names ... 249	
The different Adhyāyān do not give identical accounts of creation 249	
Each Adhyāya gives own aspect of योग Disinterested Action and its philosophical doctrine, if any, is subsidiary to its योग. 249	
Sankara's interpretation of एतद्योनीनि in VII. 6 ... 250	
S. अपराप्रकृति = क्षेत्र, पराप्रकृति = क्षेत्रज्ञ 250	
Modi क्षेत्र = ब्रह्मन् (n.), क्षेत्रज्ञ = पुरुष 250	
Comparison of VII 7A with Katha Upa. III. 11. ... 251	
S N Dasgupta's view that in some parts of the Gītā the super-personal aspect of the Reality is said to be higher than the impersonal aspect ... 251	
Reconstruction of the philosophy of Adh VII. ... 251	

Meaning of परतरम् in VII. 7	251
श्रोतम्-an upanishadic word	251
Difference between the simile (सूत्रे मण्डितः) of the Gītā and that of the Upanisads	252
Application of the simile to the वाचान्तिकसु "रसोऽहमस्मि", etc. (VII. 8.)- The Lord's indirect creatorship of the world. Cf. VII. 12 d	252
Sankara adds the simile of दीर्घतन्तुषु पटवत् to सूत्रे मण्डितः इव. Śankara's purpose	252
Gītā's simile brings out स्वगतमेव in ब्रह्म	252
Rāmānuja-श्रोतम्=गण्डरीतम्	253
Śā. bhā. on VII. 8	253
Rāmānuja's explanation of the सामानाधिकरण्यात् in रसोऽहमस्मि, etc.	253
प्रगवोपासना in Bra. Sū III. 3. 25-27, IV. 1. 4-5.	253
Bhagavadgītā's teaching about OM. VIII. 13, -XVII. 23, XVII. 24	254
Mundaka Upa. an OM.	254
VII. 9 Śankara traces अणुत्व of पृथ्वादि to मण्डितः इव. तपः in VII. 9. Change in the conception of the ऋषि of तपस्य from time to time.	254
The Gītā (XVIII. 5) and Br. Upa IV. 4. 22	254
In the Gītā the Lord is शक्ति (VII. 10, VII. 6, IX. 18B, X 39, XIV. 3-4) and the higher Nature (परामकृति-VII 6, महत्त्व-XIV 3) the योगिनि.	255
The same Method of creation, traced to the Vedas and the Upanisads.	255-256
The Brahmasūtra of प्रकृति as the योगिनि.	256
VII. 11 बलं कामरागद्विषजितम्-'कामरागद्विषजितम्' means that the बल-physical strength is to be used disinterestedly and then that बल is a form of the Lord himself.	256
बल-physical strength-is an aspect of ब्रह्म-Br. Upa.	256
Sankara's explanation of कामरागद्विषजितम्=देहादिधारणयापार्ष्वकम्	257
बलविषयः काम.-VII. 11. Śankara interprets it so as to apply it to an ascetic.	258
Interpretation of न त्वहे तेषु ते मणि-VII. 12.	258

Modi—The water and all other things are created by the Lord (मत्तप्रेरितं ज्ञानं विद्धि), who is and exists as the Reality independent of the Water, etc.	258
The independence of the Creator (परम) from the created world expressed in our Scriptures—Various ways of expression	259
लोकादिसकृद् and न स्वह लेपु ते मयि—comparison of these statements with similar other statements in the Gita. Four kinds of statements in the Gita.	260
Meaning of भूतानि "beings" = 'souls in bodies.'	260
Consideration of "I am in all beings"	261
Consideration of "All beings are in Me"	261
Consideration of "I am not (only) in all beings.	261-262
Consideration of "I am outside all beings"—XVIII. 15a	262
'I am outside all beings' and 'I am in all beings'—both these statements should be taken as facts.	262
The Lord is outside all beings before creation and after dissolution, but he is in all beings during continuation (स्थिति) of the creation. (Vide Add. Notes.)	262
Consideration of "All beings are not in Me"—IX. 5a.	262-263
The Lord is in beings during स्थिति of the world, and all beings are in the Lord before creation and after destruction (Vide A. N.)	263
Another interpretation according to which these statements indicate the Lord's immanence and transcendence at the same time.	261-266
Interpretation of Bha Gl. IX. 4-5-10	261, 265
" " " XIII 15-16	262, 265
" " " VII. 8-13	263-264
" " " VIII. 22	264
" " " X. 39. 42	265
Dr. Bhandarkar's View of X. 39, 42	265
" " " XI. 7, 13, 5	265
" " " XV. 16-18	265
Bha. Gl. VII. 14 Meaning of ज्ञाना	266

माया is like (अपरा) प्रकृति	266
Three Characteristics of माया in the Gītā, माया and प्रकृति are in the Gītā two different names of the same principle.	267
Bha. Gī. XVIII. 59-61 shows that माया, प्रकृति and स्वभाव are synonyms. One more characteristic of माया—origin of activity (कर्तृत्व) of the soul. ...	267-268
Nature of स्वभाव.	267
Proof of different schools of thought or of different प्रक्रिया of वेदान्त in the Gītā : use of शेषशेषश्च, two अर्थश्च, 2 प्रकृतिः,	268
Sankara's explanation of माया=विष्णोः स्वनृता, Rāmanuja's explanation.	268
Importance of एष in मायेन ये प्रवचन्ते	268
भक्ति and प्रवृत्ति	268
सुदृढभाव and मार्गान्भाव in Devotion	268
Love-देव्य and उल्लासगति of the devotee and अनुग्रह of the Lord to the devotee	269
" वाञ्छदेवः सर्वम् "—वाञ्छदेव is all to me	269
प्रवृत्ति of रामानुज and पृष्टि of ब्रह्म	269
Madhusūdana explains ' why the Gītā says प्रवचन्ते instead of प्रवचयति '	269
VII. 15 माया as an infatuating power of the Lord.	269
आहुरं भावम्—Sankara, Madhusūdana	269
Vide Intro. and Add. Notes.	
" देवी " माया and आसुरभाव.	270
VII. 16—A classification of devotees.	270
Madhusūdana's भक्तिस्वरूप-Classification of भक्त into सकाम and निष्काम and further divisions. With Examples from भागवत पुराण.	270-271
Illustrations of निष्कामबुद्धदेवभक्तः—meant by च in शान्ति च भगवत्संग-says Madhusūdana	271
Views regarding ब्रह्म, शिष्टपाद, and others.	271
भक्ति of निर्गुण is possible—Madhusūdana.	271
काम्यभक्ति compared with काम्यवशासनम् in Bra. Sū. III. 3. 60	271
Nature of ज्ञान of the ज्ञानिन् भक्त	271

बाह्यदेव सर्वम् = ' बाह्यदेव is all (this ?). '	272
Relation between ज्ञान and भक्ति,	272
साधनभक्ति, फलभक्ति, साधनज्ञान and फलज्ञान	272
VII. 17 एक भक्ति-Importance of एक	272
Characteristic of the भक्ति of the GIt& and the भागवत school of MBh. ऐकान्तिक सिद्धान्त.	272-274
शिव ... शिव in VII. 17. " Lord " in भक्ति doctrine.	274
Reason for the ज्ञानिन् being dear to the Lord : Śankara.- ' Because the Lord is the self of the ज्ञानिन् ' (परमात्ममात्मा ज्ञानिन). Modi-The reason is given in 18B- ' Because the ज्ञानिन् does not resort to to any body else but the Lord (18B and बाह्यदेव सर्वम् 19c)	273
ज्ञानीत्वात्मैव मे मतम्-VII. 18. Śankara. ज्ञानी ज्ञान्यो मत्तु Modi- ज्ञानीत्वात्मैव मे मतम् is not the reason for the ज्ञानिन् being dear to the Lord. It is an expression of the Lord's love for the मत्तु.	278
No identity of जीव and परमात्मन् is taught here	274
Rānānuja's view	274
युक्तात्मा-S. Identity of जीव and परमात्मन्	274
माधेव-S. परब्रह्म	274
आस्थित -S (गच्छन्) प्रवृत्त	274
VII. 18 The place of ज्ञान or ज्ञानमार्ग in the GIt& ज्ञानीत्वात्मैव मे मतम् supports भक्तिमार्ग, just as ज्ञानाग्नि. सर्वकर्मणि मरमसात्कुरुते supports Disinterested Action.	275
VII. 19-Ś takes v 18-19 as रक्षिते of ज्ञानिन्	275
VII 19-बहुनां जन्मनामन्ते to be taken with प्रवृत्ते	275
Cf. प्र. सू. IV. 1, 1. माहृत्ति	275
माम्-VII 19 Śankara adds ' प्रत्यगात्मात् '	275
' बाह्यदेव सर्वम् '-expression of प्रपत्ति Modi	275-276
Śankara's interpretation Rāmānuja	276
बाह्यदेवभक्ति-Dr. Bhandarkar-MBh. XII चतुर्भुज doctrine of the भागवतस. ' The GIt& knows the बाह्यदेव मूर्त्त. ' Modi-The GIt& (except XIII. 12-15) does not know the भागवत doctrine.	277
VII 20 Vedic Religion.	278

प्रकृत्या स्वया- <i>individual's nature.</i>	278
VII. 20 contains the <i>योग</i> of this <i>Adhyāya</i>	278
Other passages in the <i>Gītā</i> about the Vedic deities	
and Vedic religion The <i>Gītā's</i> modification of	
that religion : all deities are forms of the Lord.	278-279
VII. 21-23 Reconciliation of Polytheism and Monotheism	279
VII. 21. The sympathy of the Lord for His devotee	279
Apparent contradiction between V. 14 and VII. 22	279
S. ईश्वरस्य पञ्चमवद्दृष्टव्यः— <i>Bra. Sū. II. 1. 34</i>	279
VII. 24. Śankara adds <i>इशानम्</i> to the verse	280
VII. 25. <i>योगमाया</i> — <i>Modi</i> — <i>False form of Disinterested Action.</i>	281
Vide Add. Note.	
Śankara. <i>योगमाया</i> — <i>An ad. to अवलोक.</i> Śankara identifies <i>योग</i> with <i>माया</i> . So, he takes <i>योग</i> in the sense of divine or wonderful power.	281
One more function of <i>माया</i> . It covers the Lord from the people.	281
Garbe's view on ' <i>माया</i> ' in the <i>Gītā</i>	281
<i>Modi</i> . <i>माया</i> — <i>the (lower) प्रकृति</i>	281
' <i>माया</i> ' in the various passages of the <i>Gītā</i>	281-282
<i>Svetāsvatara Upa.</i> on <i>माया</i>	282
<i>योग</i> in IX. 4-5 (<i>पश्य मे योगमैश्वरम्</i>), X 7 and 18, XI. 7-9 (<i>पश्य मे योगमैश्वरम्</i>) The Lord actually shows Arjuna how he creates and destroys the world and thus performs His own Disinterested Action (<i>योग</i>). So, here also ' <i>योग</i> ' means Disinterested Action' in general. The Lord is the Lord of His Yoga. (Vide Add. Notes)	282-283
Śankara— <i>योगो गुणानां युक्तिर्वैदिकं सैव माया.</i>	283
Śankara— <i>माया— jugglery, illusion</i>	284
VII. 27 <i>इच्छदिवसमुत्पन्नमोह</i> is the cause of people's inability to understand the creation	284
सर्ग—Śankara— <i>कर्मनि.</i> <i>Modi</i> . <i>सर्ग</i> — <i>creation.</i>	284
<i>सम्</i> in VII 27 Śankara <i>मानसमभूतम्</i>	284
<i>ज्ञानविज्ञानयोः</i> — <i>Meaning of ज्ञान and विज्ञान</i>	284-285

Adhyāya VIII

VIII. 1 पुरुषोत्तम-A term of the माण्डूक्य school	286
Style of the Gītā. VII., 29-30 and VIII., 1-2	286
अध्यात्मम् etc. The Gītā and the Upaniṣads	286
अधिदेवः is a new word, coined by the Gītā	286
अधिदेवतम् is a new word.	286
अध्वर and पुरुष distinguished from each other in VIII.	
3-4, 10-11, and 21-22; also in XIV., 27, XII., 1-2.	287
अध्वर is itself अहम्-VIII. 3	287
The two aspects of the Reality are सत्त्व and निराकार,	
not सृष्टि and निर्गुण	287
Oldest Prose Upaniṣads and the Earlier Metrical	
Upaniṣads on the problem of the relation of	
the two aspects.	287
The E. M. U. hold that पुरुष is higher than the अध्वर.	
Quotations from Katha Upaniṣad, Mu. Upaniṣad,	287
The Gītā keeps up the same view.	288
पुरुष-The super-personal aspect of the Reality-S. N.	
Dasgupta	288
The three aspects of the अन्तर्यामिन् (अधिदेवतम्, अध्यात्मम्	
and अधिभूतम्) in the Br. Upaniṣad.	288
The use of the same words in the Gītā in different	
senses	289
'अधिदेवत' does not refer to the Vedic deities	289
'अधिदेव'-Gītā's conception of पुरुष	289
अध्वर or अन्तर्यामिन् in VIII	
अधिदेवत aspect higher than the अध्वर (VIII 20-22)	289
Many aspects of the one Reality-The view of Adh. VIII.	
कृष्ण is the अधिदेव aspect only	289
Adh. VIII gives an independent अन्तर्यामिन्.	289
अध्वर-Bha. GI. and Br. Upaniṣad. III. 8. 8.	290
The Br. Upaniṣad. III. 8. 8. does not mention the पुरुष	290
Rāmānuj, अध्वर=अन्तर्यामिन्	290
अध्वर.. Sankara: The अध्वर, who is a manifestation of	
of पुरुष in the body (अध्यात्मम्).	290

स्वभाव. Modi: स्वभाव=the (lower) प्रकृति	290
Sankara's exp ^t of अथात्मम्=आत्मानं देहमपि हृत्य : (=प्रत्यगात्मतया) प्रवृत्तम्.	290-291
अथात्मम् in Br. Upa.= 'with reference to the individual body.'	291
Evidence of प्रज्ञान in III. 15 कर्म यद्योद्भवं विदि. ...	291
विसर्गः the act of emission (of the semen) which is 'performed' by God to create the beings. ...	291
Description of the creation of beings in the Gītā confirms this interpretation of विसर्ग. ...	291-292
Srutis and Brahmasūtras are also in favour ...	292
विसर्ग-Sankara-देवतोद्देशेन चतुष्टोत्रादिदेहस्य परित्याग ...	292
The Gītā's attitude towards the old Vedic Religion. ...	293
Meaning of कर्म in VIII. 3. कर्म is here a सहा. A particular act of the Lord. Sankara चक्ष. ...	292-293
स्वभाव in VIII. 3.	293
कर्मन्-An aspect of the Reality.	294
अविभूतम्-Gītā and the Upanisads	294
Meaning of सार भाव	294
Meaning of भूत (भूत or भूतानि) in the different Adhyāyas of the Gītā Each Adhyāya has its own वेदान्तप्रक्रिया. ...	294
भूत=beings or things, souls in the bodies. ...	294
पुरुष in VIII. 4 and 22, also 8-9-10	295
पुरुष in the Upanisads	295
Authorsty of Prof. S. N. Dasgupta	295
Sankara's general interpretation. पूर्णमनेन सर्वमिति पुरिष्मन्नादा ...	296
Mundaka Upa on the description of पुरुष	296
Brahmasūtra I. 2 23. क्वोपन्यासात्	296
Sankara (in VIII). सादित्यान्तर्गतः हिरण्यगर्भं	296
अविद्वेषत-Sankara-सर्वभानिकरणानामनुग्रहात्क	296
अविद्वेष-सत्कार aspect, presiding over the special S. sacrifice taught in the Gītā in support of its Yoga 'Disinterested Action', =Kṛṣṇa	296-297
Sankara-अविद्वेष. यज्ञ=the ordinary (Vedic) Sacrifice and अविद्वेष=विष्णु	297

अत्र देहे. Ś. a reference to the body of any man;	
Modi—a reference to Kṛṣṇa's own body, ...	297
अपि in VII. 30 to be added to अन्तर्काले in VIII. 5	297
मामनुसर युष्यच्च—VIII 7 Rāmānuja, Śankara and Tilāk.	298
अभ्यासयोग and ध्यानयोग compared	298
दिश्वम् in VIII. 8. Śankara—दिशि सूर्यमण्डले भवम्.	
Modi—The पुरुष above अक्षर is meant here. In	
VIII. 10 दिश्वम् is explained by Ś. as चोतनारम्भम्	298-299
अनुशासितारम्—Cf. प्रशासन in Br. Upa. III. 89 and Bra.	
Sū. I. 3. 10-11.	299
आदित्यवर्णम्	299
तमस. परस्वार—Śankara तमस=अज्ञान, अविद्या	299
मायेव in VIII. 10 to be contrasted with मद्य in VIII.	
24. मक्ति in v. 10 is a साधन	300
Śankara's interpretation of मक्ति in the various verses	
of the Gītā, given in a tubular form, and	
contrasted with that of Madhusūdana. Śankara	
takes मक्ति as ज्ञान and Madhusūdana as परमेश्वरविषय	
परमेश्वर.	300
परं पुरुषम्—Cf. v. 22 and Mu Upa. and Katha Upa.	301
The Gītā (VIII. 11) and the Kaṭha Upa. ...	301
The Gītā does not copy the Upa.	301
पदम् in VIII. 11 means "abode"	301
Difference in the topics of v 10 (पुरुष) and v. 11 (अक्षर)	
Cf. verses 21 and 22.	302
A discussion whether Kṛṣṇa is identified in Adh. VIII	
with the नाकार aspect or निराकार.	302
Hill : VIII. 13 implies the identity of the निराकार मद्यम्	
with Kṛṣṇa.	302
Identification of Kṛṣṇa with OM; so OM is here the	
अधिव्यक्त aspect	302
OM is the "पञ्चाक्षर मद्य"	302
Kṛṣṇa is identified with अधिव्यक्त	301-302
Kṛṣṇa is not identified with पुरुष here	302
Adh. VIII teaches a complex principle.	302
Three goals of सुसुद्धs in Adh. VIII, viz., अक्षर,	

इस, and अभिव्यक्त (=व्यक्त),	302
Views of various scholars about the relation of the two aspects and Kṛṣṇa in the Gītā, ...	304
Bhandarkar-The Gītā personalises the अक्षर or अक्षरम्, ...	304
The Gītā and the Upanisads,	304
Modi-The Gītā places the साकार above the निराकार ...	305
Sir S. Radhakrishnan-The metaphysical idealism of the Upanisads is transformed in the Gītā into a theistic religion.	306
Sir S. Radhakrishnan agrees with Śaṅkara's view. He only says that the Gītā does not tell us of the way in which the absolute becomes the active personal Lord.	306
Garbe-"Kṛṣṇa in the Gītā appears almost everywhere as a person and that only in a few places is his equality with ब्रह्मन् expressed in distinct terms"-Theory of interpolations.	306-307
Garbe's view examined	307
Dr. Belvaikar's refutation of Garbe He accepts Śaṅkara's view. Examination of Belvaikar's view.	308
Hopkins-The verses about the निराकार are the original ones.	308
Hill-"In no place in the Gītā does Kṛṣṇa explicitly claim to be Brahman." "But throughout the poem the identity of the two is implied." ...	308
Examination of Hill's view.	309
ते प्राप्नुवन्ति मोक्षेन-XII. 4. Jñāneśvari	309
Prof. S. N. Dasgupta-"In some verses of the Gītā the super-personal aspect of the Reality is said to be higher than the impersonal one." ...	310-311
Dasgupta's view, examined. Evidence from the EMU., the MBh., the Brahmasūtra, regarding the साकार being higher than the निराकार.	311
Modi-There are no interpolations in the Gītā based upon the relation of साकार and निराकार aspects. ...	311
वक्तव्यः in VIII. 11 to be taken literally.	311-312

ब्रह्मचर्य—a means to ब्रह्मसाधि. The Gītā does not mention ब्रह्मचर्याभिम,	312
Originally v. 11 must have occurred after v. 16	312
Sankara speaks of अत्युक्तम् etc. as सर्वविद्येयनिवर्तक, but explains the same Śruti as dealing with सविद्येय ब्रह्मन् in his ब्रह्मसूत्रभाष्य,	313
Sankara adds हातुम् to इच्छन्तः in VIII. 11. ...	313
VIII. 12 Cf. प्रश्न उप०	313
Difficulty of locating verse 11 : Sankara's Introdu- ction to v- 12	313-314
Sankara introduces v. 12 with सर्वे वेदा यत्प्रदामवन्ति (Kaṭha Upa. II. 15)	314
According to Sankara v. 18-19 are “ प्रसक्तानुप्रसक्त ”	314
द्वाराणि—Though the doors are nine, the senses are eleven.	314
Bha. Gī. VIII. 12 and Chā. Upa. VIII. 6. 6. ...	314
“ योगधारणा ” in VIII. 12 shows that योग as a दर्शन was not known to the Gītā	314
VIII. 13 and Prasna Upa. V. 2.	314-315
Interpretation of Prasna Upa. V. 2.	315
Interpretation of VIII. 13 in the light of Pra. Upa. V. 2	315
OM, in VIII. 13 represents Kṛṣṇa as the अविद्यत aspect.	315
Hill's view about VIII 13 that it contains Kṛṣṇa's implicit identification with ब्रह्मन्, is untenable	316
Garbe's view of VIII. 1 and पुरुष-aspect in VIII.	316
The Gītā teaches स्वगतभेदविशिष्ट ब्रह्मैत.	316
Explanation of एकाग्रत्वं in VIII. 13. Cf. निमालेण भोमित्येतेनैवाश्लेषेण in प्रश्न उप.	316
Verse 13 to be connected with verses 10 and 12	317
योगिन् in VIII. 14—a follower of “Disinterested Action”	317
अनन्यचेताः in VIII. 14 देवान्निर्द्वैतकर्मिणः of भागवत school	317-318
VIII. 14 deals with योग ‘Disinterested Action’ ...	318
ब्रह्मरामनः—Ś. “ यतय ”	318
Mythology about ब्रह्मा.	318
अन्यक in VIII 18-19, a conscious principle ...	318
The theory of युग in the Gītā	318
Idea of त्रिमूर्ति, not known to the Gītā.	318-319
	319

इंकर is one of the षड्स.	319
विष्णु is one of आदित्यः	319
Seven sages and four Manus	319
Manu I. 8-9. Theory of Egg.	319
Kṛṣṇa in the Gītā, not identified with विष्णु.	319
लोकः in VIII. 16. Order of the worlds (लोकाः) in the Sāṅkara Bhāṣya on the Bra. Sūtra.	320
प्रजापतिर्लोकः=an aspect of कारणब्रह्म in the Bra Sū.	320
Souls that reach Kṛṣṇa do not return to this world-VIII.16	320
युगः-in the Gītā=महायुग (1)	320-321
One day of Brahmā=1000 महायुगः=one वरुण	321
Measurement of time according to Manu I. 69-72. विष्णुपुराण	321
Aim of v. 17. Sankara	321-322
भूतः in v. 18-19 are living beings, a fact proved by a comparison of the passages of the Gītā in which the word भूत occurs. A-Z passages about भूतः.	322-324
Meaning of प्रकीर्यते (18) and नश्यन् (19).	324
अजानन्द प्रयन्त्यामितविद्यन्ति-Tai-Upa. III. 6,	324
Thus, प्रकृति in IX 7-8, 10, 12 चेतन ब्रह्मन्	324
All principles, पराप्रकृति (VII), प्रकृति (IX), अपर अण्डक (VIII), क्षेत्र (XIII), महद्ब्रह्मन् (XIV)-from which the " beings " are born or into which the beings return, are ब्रह्मन्.	325
Srutis discussed in Bra Sū. I. 1 prove that आकाश, प्राण, ज्योतिः, etc. are ब्रह्मन् because " beings " are born of them.	325
Conclusions regarding भूतः, summed up.	325-326
Part played by the Lord as बीजपदः पिता.	326
अण्डक in VIII. 18-19 is ब्रह्मन्	326
Adv. VIII has its own peculiar system.	326
अण्डक-पर अण्डक or अक्षर-पुरुष in VIII. A समाने Vedānta School.	327
Views about the (lower) अण्डक.	327
(a) Sankara-अण्डकं प्रजापतेः साधारणत्वात्, भविष्या; and भूत	

- means beings पर अम्यक्त=ब्रह्मन् 328
- Sankara introduces अविद्या in VIII 20 328
- (b) Rāmānuja-lower अम्यक्त-अचेतनप्रकृति, पर अम्यक्त=अचेतनप्रकृतिसेसृष्टा कीप्रकृति मूल=विद्यदाि अम्यक्त-अधर=सुकस्वरूपम् अन्तर्धामिदं 328
- शामन्=नियमनस्थानम् or प्रकार
- Examination of Rāmānuja's interpretation
It is purely sectarian 329
- (c) Deussen अपर अम्यक्त=the lower Nature पर अम्यक्त=the higher Nature Verse 22 identifies पुरुष with पर अम्यक्त 329-330
- (d) Garbe Verses 20-22 are later interpolation 330
- (e) Rudolph Otto follows Rāmānuja 330
- (f) Hill (g) Belvalkar 330
- (h) Tilak (i) Sir S Radhakrishnan follows Sankara 331
- (j) Prof S N. Dasgupta-अम्यक्तप्रकृति=God (पुरुष) him self, and अपर अम्यक्त=प्रकृति He adds " It seems very probable, therefore, that Brahman is identical with the higher अम्यक्त But though this higher अम्यक्त is regarded as the higher essence of God yet together with the lower अम्यक्त and the selves it is upheld in the super-personality of God " 332
- VIII 22 पुरुष=रूपवत् of the Brahmasutra पुरुषविष्य Modi-
The Brahmasutra deals with the Gītā's view as a पुरुषश्च 332-333
- Meaning of पुरुष-Sankara (' परिशुभनात्पुरुषवाद्वा) is not correct It must mean Man 333
- Meaning of तन्म्='spread out Not created 334
- J V Rawson's interpretation of Kāṭha Upa III II पुरुष is higher than अम्यक्त 334
- Sankara अक्षया=ज्ञानरश्मयया and मन वदा=आत्मविषयया 334
- VIII 23-28 Garbe, Belvalkar, Rudolph Otto take these verses as a later interpolation 384
- Modi-No interpolation 334-335
- Modi-A follower of Disinterested Act on taking

- dhyāna (meditation) as help and trying to reach Brahman (not Purusa) can reach it only, if he leaves the body during उत्तरावण. ... 335
- This view about श्वानयोषिन् seeking ब्रह्मन् is n.t in harmony with the doctrine of the Upanisads ... 335
- Brahmasūtra (IV 2.17-21) calls this view a रसानं view. 335-336
- Śāṅkara's commentary on Bra. Sū. IV. 2 21 ... 336-337
- Śāṅkara tries to reconcile the Gītā with the text of the Upanisads. 337
- अहः, घृहः, etc. in the verses mean some period of time, but Śāṅkara proposes to interpret them as आतिवाहिकं देवताः, "just as अग्निः and ज्योतिः" ... 337
- Śāṅkara's view is contradicted by "कालं ब्रूयामि" ... 337
- Śāṅkara Bhāṣya on Gītā VIII. 24 refers to Sāṅkara Bhāṣya on Bra. Sū. IV. 2 21. 337-338
- Meaning of अनावृत्ति-Bra. Sū. IV 4. 22 338
- योगिनः Śāṅkara, योगिनः कर्मिणश्च 338
- Śāṅkara would explain योगिनः in Bra. Sū. IV. 2. 22 as योगिनः साल्वाश्च 338-339
- Why does Śāṅkara add 'कर्मिणः' ? 339
- S does not explain योगिन् in v. 27 and v 28 as both * योगिन् and कर्मिन्. 339
- Comparison with the Chandogya and Brhadāraṅjaka Upan. Srutis about 'leaving the body' through the उत्तराविकीर्णादी, etc. 339-340
- The view of the Brahmasūtra on such a yogic practice of Chā. Upan. 340
- VIII. 24. Interpretation of अग्निः and ज्योतिः ... 340
- Śāṅkara gives two interpretations:-(a) They are कालाभिमानादी देवताः; (b) They are आतिवाहिकी मार्गदेवताः, stated in the Sruti. Justification of काल. Example of आश्रयण. 340-341
- Śāṅkara's interpretation of अग्निः and ज्योतिः seems to be vague 341
- Modi-अग्निः to be compared with हृदयस्य गर्भे 341
- Br. Upan. IV. 4. 2; ज्योतिः may corre 341

अग्निः in Chā. Upa. Doubtful.	341
Interpretation of अग्निः Doubtful.	341-342
Stations on the देवगान and सिद्धगान. The evidence of the Upanisads and the Bra. Sū. Effort of Śaṅkara to locate the stations in the Śrutis.	342
Śaṅkara adds ऋषेण to अग्निं गच्छन्ति in VIII. 24. ...	342
Śaṅkara's interpretation of न तस्य प्राणा इत्थामन्ति ...	342
Śaṅkara's argument (though illogical) and his doctrine (though rational) do not agree with the explicit sense of the Gītā, many Śrutis and the Bra. Sū.	342-345
The meaning of 'न तस्य प्राणा इत्थामन्ति' according to the Bra. Sū.	343
The method of interpretation of Śaṅkara and Bādarāyana, not correct.	343
VIII. 25. अग्निं "used satirically" ?	343
अग्निः=a form of a cloud. अग्नि-अग्नि-देव	343
अग्निः in the पञ्चाग्निविद्या	344
योगीश्वर who postponed his departure by Yoga ...	345
Commentators on अग्निः, ज्योतिः etc and अग्निः, etc. Śaṅkara- Two views	345
Rāmānuja-शब्द in v. 23=मानं.	345
Are the योषिन् "conducted" or lifted by the Sāmans ?	346
Rāmānuja, योषिन्=शानिन् or यज (v. 24) or even a sacrificer (in v. 25).	346
Rāmānuja's interpretation of Bra. Sū IV 2. 20-योषिन्ः प्रति च स्वयंते स्वयं चैते.	346
Independent interpretation of Bra. Sū.	346
Rāmānuja's Vedāntadīpa on अग्निः, etc. A majority of conductors are also time-deities	346
Rāmānuja takes अग्निः and ज्योतिः as one station, and as corresponding to अग्निः.	346
Śaṅkara literally interprets the Bra. Sū.; but Rāmā- nuja gives his own view as that of the Sūtrakāra	347
Bādarāyana-VIII. 23-28 deals with the अग्निं ...	347
Śaṅkara and Rāmānuja-VIII. 24 deals with अग्निं and 25 with अग्निं	347

Śaṅkara-योगिन् in v. 25 is इष्टाधिकारिन् योगिन्	...	347
VIII. 26. The terms शुक्ला गति and कृष्ण गति	...	347
Views of J. C. Thomson, John Davies, Hill, Dr. Belvalkar, Garbe, Rudolf Otto.	...	347-348
Interpretation of Śha. GI. VIII 27	...	348
Śaṅkara's interpretation	...	348
Rāmānuja's interpretation	...	348
Rudolf Otto's interpretation	...	348
Dr. Belvalkar	...	349
Tilak-VIII. 24 deals with कर्मयोगिन् who is of course a ब्रह्मविद्, and 25 with कर्मकाण्डिन् (who is not a ब्रह्मविद्). Verse 27 advises Arjuna to select the देवदान.	...	349
Sir S. Radhakrishnan	...	349
Dasgupta	...	349
Medi's view	...	349-350
The exact, original idea of VIII. 23-27, pointed out only by Tilak in his Oriem	...	350-351
शुक्ल and शुक्ला गति, कृष्ण and कृष्ण गति.	...	351
VIII. 28. Criticism of वेदानुवचन, यज्ञ, दान, तपस.	...	351-352
वेदानुवचन in the Upanisads and Bra. Śū. III. 3, 26-27	...	352
The Gītā prescribes the same as means of purification.	...	352
Śaṅkara, स्वानम् in v. 28 = कारणं ब्रह्म	...	352
The title of the Adh., तारकब्रह्मयोग, explained.	...	352
Barnett's interpretation of तारकब्रह्मयोग.	...	352

Adhyāya IX

Śaṅkara does not take each Adhyāya as presenting an aspect of Yoga.	...	353
Śaṅkara takes Adhyāyas V and VIII as presenting metaphysical topics only, viz., ब्रह्मज्ञान and ब्रह्मज्ञान respectively.	...	353
Tilak was the first to emphasize the significance of the word 'योग' in the titles of the Adhyāyas	...	

and in the title (योगशास्त्र) of the Gitā itself.	353
Tilak. Each Adhyāya gives something of कर्मयोग, and योग means कर्मयोग	353
Modi-योग is the reverse of स-वास, and कर्मयोग is only one phase of योग	353
Modi-Each Adhyaya gives an independent योग meant for one particular type of man.	353
Sankara-Adhyāya IX gives the only ज्ञान which can lead to Moksa. (... ..	354
Sankara on the ज्ञान and विज्ञान of Adh. IX.	354
Sankara, इदम् in IX. 1 refers to " वासुदेव सर्वम् "	354
Modi-Two different theories about ज्ञान and विज्ञान in the days of the Gitā, one of Adh. VII and another of Adh. IX.	354-355
गुप्तानन्द-The Upanisads mention the philosophical doctrine as गुप्त आदेश. The Gitā here speaks of a bhakti doctrine as गुप्तानन्द and राजगुप्त. Cf XVIII. 64-65 सर्वगुप्तानन्द.	355
Meaning of राजविद्या Views of Duessein and Bhandarkar Vedānta and Bhakti Schools originated among Ksatriyas.	355
Dr B. Valkar and Ranade differ.	355
Authority of नारायणोपनिषद् MBh XII. 334-351	355
नारायण section contains two accounts of the origin of the Bhakti School	356
The seven sages (विश्वहित्सेयिन) were the originators of Bhakti School.	356
राजविद्या is विद्यायां राजा rather than राज विद्या	356
ज्ञान and विज्ञान Both the Adhyāyas VII and IX teach a type of Bhakti; so this Bhakti was called ज्ञान and विज्ञान 'knowledge and experience' just as the new षष्ठ of the Gitā was called षष्ठ	357
In XIII 10-11 भक्ति is actually called ज्ञान.	357
Sankara has explained भक्ति as ज्ञान instead of teaching भक्ति under the name of ज्ञान proper	357
Power of purification of bhakti and jñāna.	357

Reconciliation of IX. 2 and IV. 38	357
Purification of heart precedes ज्ञान, but in the Path of Devotion it follows devotion	357
Prof. S. N. Dasgupta on the problem	357-358
Meaning of प्रसन्नप्रणमम्. Cf. पदव मे योगसैधरम्-IX. 5	358
Madhusūdana Sarasvatī's explanation of अस्मानि in IX. 26	358
Sankara. विद्या=मन्त्रविद्या	358
सुसुप्तं कर्तुम्-IX. 2	359
IX. 3-a criticism of the Ritualists, not of the Bauddhas or Jainas-Modi	360
Śankara. Materialists are dealt with in IX. 3	360
The Ritualists opposed the निश्चरूपदर्शन-v. 4	360
Comparison of IX. 4 with VIII. 22. Reference to Notes on VII. 12
Meaning of IX. 4. Modi-The Sākāra is higher than the Nirākāra	361
पतन्. Sankara-प्रापन्. But it means 'spread out'	361
The Lord creates the beings, but He remains उदासीन, so, 'the beings are not in Him.' This is the Lord's Disinterested Action (yoga).-Verse 4	361
अव्यक्तमूर्तिना-The Avyakta or Aksara is the principle from which the beings are created	361
Dasgupta's View on अव्यक्तमूर्तिना.	362
Sankara's interpretation of अव्यक्तमूर्तिना.	362
Sankara-न चाहं तेष्वविविक्तः	362
Rāmānuja's Explanation of IX. 4	362
Meaning of IX. 5-न च सत्त्वानि भूतानि-Modi	363
Śankara's Meaning. Rāmānuja	363
योग=युक्ति=घटन=the exact nature of the Lord-Śankara	363
So, योग=wonder-Sankara.	363
Rāmānuja-योग=a wonder	363
Modi-योग-Disinterested Action. निश्चरूपदर्शनयोग.	364
भूतभृन्न च भूतस्य-Śankara and Rāmānuja	364
मयातया भूतभावनः-IX. 5 Distinction between the Lord and His Body. Authority of the Bra. Sū.	365

Sankara-The Lord uses the language of the people. He is Himself both <i>भृगुवृक्ष</i> and also <i>भृगुमातृन</i> .	365
Rāmānuja-As usual R finds here the doctrine of <i>अनन्यमित्त</i> of the Lord	365
Verses 4-13 should be taken as a group. Relation of beings (<i>भूतानि</i>) and the Lord. Also Bra. Sū I. I. Importance of the problem.	366
The Gītā and the Earlier Metrical Upanisads, on the origin of 'beings.' The progress of the Gītā.	366
The Gītā's solution of the problem of the Relation of the beings and the Lord Schemes of the solution.	367
Gītā's schemes of the Relation of <i>भूत</i> s and the Rea- lity are not in agreement with the Oldest Prose Upanisads.	367
Brahmasūtra I. 4 23-27 says that the Lord Himself is the <i>प्रकृति</i> (of the Gītā). He does not disting- uish between <i>प्रकृति</i> and its Master.	367
Brahmasūtra III. 3. 31. There is no Reality higher than the <i>Avyakta</i> or <i>Aksara</i>	368
Interpretation of the Gītā by the Sūtrakara.	368
Brahmasūtra (III. 3 9, III. 2. 37) refutes a view that there can be two omnipresent principles. IX. 6	368
Sankara's meaning of <i>सर्वत्र</i> in IX 6	369
<i>प्रकृति</i> of IX. 7. Other principles like <i>प्रकृति</i> in the Gītā	369
Efforts of modern scholars to identify <i>प्रकृति</i> of IX. 7 with other principles in the Gītā.	369
Prof. S. N. Dasgupta's view.	369
Modi-Each <i>Adhyāya</i> of the Gītā has its own peculiar philosophical view or views.	369-370
Modi- <i>प्रकृति</i> in IX 7 is not an inanimate principle.	370
The Brahmasūtra I. 4. 23-27. <i>प्रकृति</i> is <i>ब्रह्म</i> itself.	370
<i>ब्रह्म</i> in Bha Gī, IX. 7= <i>ब्रह्मात्मन</i> of the <i>पुराण</i> s	371
<i>Adhyāya</i> IX. 7 and <i>Adhyāya</i> VIII. 18-19 follow two different traditions.	371
Evidence of the <i>प्रकृतिस</i> of the <i>पाञ्चरात्र</i> School useful for the interpretation of Gītā IX. 7-10 Prof. Dr. F. Otto Schrader's Introduction to the	

Pañcarātra.	371
Day and Night of Brahmān and of Purusa. ...	371-372
Śāṅkara's explanation of प्रकृति=त्रिगुणात्मिका and अविद्यालक्षणा.	372
Purpose of IX. 9. An aspect of Disinterested Action.	373
Importance of अक्षय in IX. 10 according to Śāṅkara, "The Verse teaches कृष्टिमृष्टिवार."	373
Objections to Śāṅkara's Interpretation	374
Purpose of the verse (IX. 10)-Modi	374-375
सचतापरम्-View of the Brahmasūtra. The सृष्टि of नर is माक (=in a secondary sense).	375
IX 11-Kṛṣṇa is an incarnation of Purusa. ...	375-376
The word महेश्वर-IX. 11. Sve. Upa.	376
In the Gītā कृष्ण who is identified with पुरुष higher than अक्षर is both विष्णु and महेश्वर. In what sense is the Gītā a Vaiṣṇavite work?	376
मृतमहेश्वर-Ś. भूताना महान्तर्माथर स्वमात्मानम् So, he propounds his theory of जीव and परमात्मन्	377
The Gītā and the Upanisads. कृष्ण=पुरुष.	377
IX. 11-13 do not criticise Buddhism and Jainism	377
IX. 12-13 criticises the Vedic Ritualists.	377
Importance of मोक्षाद्य and मोक्षकर्माणः	378
Abandonment of all "desires" in the Gītā and in Buddhism.	378
Performing यज्ञः disinterestedly; a characteristic of the MBh. भागवत (सारवत) school.	378
Difference between राक्षसी, आसुरी, दैवी, प्रकृति of Adh. IX and आसुर and दैव सर्ग of Adh. XV. In the former a free choice is given to the souls; in the latter the souls are born in the Creation.	379
View of some-राक्षसी-आसुरीप्रकृति is the material (अपरा) प्रकृति and दैवी प्रकृति is the spiritual (परा) प्रकृति. 379-380	
Modi-राक्षसी-आसुरीप्रकृति and दैवीप्रकृति are all of them aspects of the (अपरा) material प्रकृति.	380
Śāṅkara-रक्षसां प्रकृति and असुराणां प्रकृति-देहात्मवादिनी प्रकृति	381
ज्ञाना मनन्ति-IX. 13. ज्ञान precedes भक्ति.	381
Śāṅkara-दैवी प्रकृति = देवानां प्रकृति	

Cf. XVII. II, 17, 20-21	396
The Gītā's own विधि is given in IX. 24.	396
Vallabha's View that Jaimini's ūtras teach निष्काम यज्ञः.	396
Meaning of भूतानि-Ś. विनायक, मातृगण, etc.	397
अपि in वाग्नि मयाजिनोऽपि माम्-S अपि=एव	397
Modi-अपि=also, in additiona to. Cf. अपि in मद्रथका यान्ति मामपि-VII. 22B.	397
Madhusūdana's Commentary on IX. 26. Śaṅkara fails to do justice to this famous verse.	398
Purpose of the verse . Criticism of the Vedic Sacrifices	398
मकथा=मीत्या-Madhusūdana	398
प्रदक्षति-Madhusūdana's explanation	394
प्रयत्नारम्भ.-Place of purification of mind in the Bhakti School.	391
अशानि-Madhusūdana gives 2 interpretations	398-399
परं पुत्रं फलं तोयम्-IX 26. Nature of the offering.	399
Was idol-worship known to the Gītā ?	399
Example of सुदामा-Madhusūdana.	399
Purpose of IX. 27-no special preparation to please the Lord.	399
Verse IX. 27 mentions a form of योग 'Disinterested Action'. Cf. राजविद्याराजगुह्यभाग	400
Comparison of IX 27 with XII 10	400
Verses IX 26-27. Tendency of the re-editor of the Gītā. He adds paths of Mokṣa along with योग	400
Meaning of IX. 37-Tilak भगवद्भक्त must continue actions of the world.	401
Meaning of 28A. स-यासयोग 'Disinterested Action' based upon mental renunciation of actions.	401
Śaṅkara agrees.	401-402
IX. 29. Doctrine of भक्ति and Impartiality of the Lord.	402
दानमार्गं and भक्तिमार्गं. In भक्तिमार्गं the Lord reciprocates the love of the devotee.	402
Work of the re-editor of the Gītā. He amplified the original work by adding भक्तिमार्गं.	402-403
अपि ते देयु चाप्यहम्-Title of mutual love between the Lord	

and the devotees. Cf. शानी स्वामैव मे मत्तम्, ...	403
Gītā does not favour the doctrine of absolute identity of जीव and परमात्मन्,	403
IX. 30-33. अधिकारिन् of भक्तिमार्गं	403
त्रैलोक्य only is an अधिकारिन् of the Vedic यज्ञ, ...	403
Sankara's conception of अधिकारिन् of महाविद्या, ...	403
Even सुदुराचार can be an अधिकारिन् of भक्ति	403
Meaning of सुदुराचार: One who does a sinful deed; not one whose caste-duty involves हिंसा, ...	404
साधयित्त and चित्तशुद्धि necessary for वैदिक कर्म and औपनिषदिक ज्ञान, but not so for भक्ति,	404
अनन्यभक्ति, the sole requirement of an अधिकारिन् ...	404
"मन्त्रम्यः"—IX. 30. Treatment of the depressed classes, ...	404
Ethics of भक्तिमार्गः Prof. Dasgupta,	404
क्षिप्रं भवति धर्मात्मा—IX, 31. The way of helping the devotee through ज्ञान is not the only way,	405
Madhusūdana's View. The examples of अजायित्, प्रज्ञा, धृव, यजेन्द्र,	405-406
पापबोधः—IX. 32. Two Interpretations,	406
Sankara. Madhusūdana,	406
Relation between IX 30-31 and 32: Conclusion and argument,	406
स्वप्राप्तिव्य-अनन्याश्रय in Bhakti	406
स्त्रियो वैश्यास्तथा शूद्राः—IX. 32. Women in R̥gveda and Upanisads, and in the MBh,	406-407
मनुस्मृति and Bhagavata Purāna on the status of women, ...	407
Evidence of Sanskrit dramas,	407
An old evidence that women were invested with the sacred thread,	407
The Gītā's view of women is different from the view of the Śruti period	407
Authority of Hārita Smṛti,	408
Śabara (on Jal. Sū.) abandons the view of Manu ...	408
View of Sir Sivaswamy Aiyer,	408
Gītā and the Caste-system,	408

IX. 34 Difference between the point stressed in Bb Gl. I-VI and that in Bha Gl VIII ...	408
The title रजविद्यारजगुह्ययोग ...	408
Sankara-युक्त्वा=युक्त्वा चिदम्, and आ मान to be taken with माम् in मामवैवास ' I am the very soul of all beings Wrong construction of आत्मानम्	409
राजविद्यारजगुह्ययोग= An aspect of Yoga (Disinterested Action) based upon a particular aspect of devotion "	409

Adhyāya X

Sankara's Introduction-Similarity of the contents of Adhyāyas VII, IX and X and XI	410
Origin of beings described in all these Adhyāyas	410
Special similarity of contents of Adhyāyas VII and X Seven points	410
A common philosophical doctrine is used differently in Adhyāyas VII, IX and X	411
Each of these Adhyāyas teaches a special aspect of Disinterested Action (Yoga)	411
Meaning of " भाव	411
भाव means विभूति	412
The beginning verses of Adhyāya X	412
Meaning of अहमादिदिं स्वानाम्	412
Meaning of अनामि -X 3 XIII 12 19	412
Meaning of महेश्वर It does not mean शिव in Gl. 8	412-413
X. 4-5 An aspect of Yoga (D A) in which the opposite mental states are believed to originate, and affect man, from the Lord	413
Meaning of the दृढः सुखदुःख etc	413
मयन्ति भावा भूयाना मय एव पृथग्विधा -Sankara adds स्वकर्मानुरूपेण to मय एव भवेत्, thus nullifying the meaning of मय एव	413-414
Sankara tries to avoid वैश्वदेवैश्वर्यप्रसङ्ग	414
Evidence of Adhyāya XI (निमित्तमात्रं भव) goes against Sankara	414
The theory of the sole responsibility of स्वभाव given in other Adhyāyas	414

Each Adhyāya gives one aspect of योग.	414
The meaning of भाव in the Sāṅkhya Kārikā.	414
Interpretation of दुःख, जमान, मय and नयः as virtues, not tenable. Interpretation of दन्दः.	414
X. 6 महर्षयः सप्त पूर्वे चत्वारो मनवस्तथा-Various (a to k) interpretations.	414-418
(a) Śāṅkara, 7 सप्तर्षिः of चाक्षुमुन्वन्तर + 4 सारणिमनुः.	
(b) Rāmānuja. Same as Śāṅkara. (c) Madhu- sūdana-भृगु, मरीचि and other five sages + 4 सारणाः मनवः, or, seven महर्षिः + 4 सनकादिः + स्तार्यमुव and other 7 मनुः. (d) Tilak. मरीचि and other ancient (in all 7) ऋषिः + 4 भावः, वासुदेव and others + 7, स्तार्यमुव and other मनुः.	415
The मानवत doctrine is not known to the Gīta and hence Tilak's interpretation of "चत्वारः" cannot be accepted. Importance of "मानसाः जाताः"	415
(e) Garbe and Donsen-7 ancient sages + 4 मनुः	415
(f) Rudolph Otto-7 great ऋषिः + 4 मनुः. (g) C. V. Vaidya. During the period of Vedas and the Nirukta only 4 मनुः were known. So "we can split the 1's as महर्षयः सप्त पूर्वे + चत्वारो मन- वस्तथा." C. V. Vaidya lays emphasis on पूर्वे, gives 4 sets of 7 sages. "This verse seems to imply that the first seven ऋषिः were the proge- niters of Brahmins and the four मनुः, the progenitors of क्षत्रियः and others." महर्षिणां भृगुरदम् X. 25 (h) Hill, 7 Great Seers + 4, सनकुमार and others + 14 मनुः.	417
(i) Dr. Bhandarkar. (j) Dr. Belvalkar, 10 (?) ancient sages + 4 मनुः. Evidence of the Rgveda.	
(k) Modi—"The verse should be taken as men- tioning seven ancient sages and four मनुः. 9 points to be noted.	418
Purpose of X. 6-अहं सर्वस्य प्रभवः मयः सर्वं प्रवर्तते.	419
The use of the knowledge stated in X. 5-6 is given in X. 7-8, The विमूर्तिज्ञान is useful for आविकल्प	

योग 419-420

Verse 7 explains the title of Adhyāya X, viz., विभूति-
योग . " Disinterested Action based upon a Know-
ledge that all great persons or places are
manifestations of the Lord and hence their actions
are really His." 420

Meaning of विभूतिम् (verses 7-8), Śāṅkara-विस्तारम्
Modi: विभूति is an abstract noun as well as a
common noun. " Revelation or Manifestation
of God in (or as) something " Hill-विभूति=
" power," " Immarence " 420-421

Meaning of "व्याप्य" in "यामिविभूतिमिलोकानिर्मास्त्वं "व्याप्य"
तिष्ठासि-" 421

भावविभूति in v. 5-6. 421

Meaning of विभूति in योगसूत्र. The Gītā is earlier than
the योगसूत्र 421

" योग " In योगं वेत्ति, योगं कथय and पश्य मे योगमैश्वरम् also
means " Disinterested Action. " The Lord actu-
ally shows (पश्य) to Arjuna how he does eve-
rything (and how a human being is only a
निमित्त), and yet He is not bound by His
deeds. (Vide Add. Notes.) 421-422

So the योग of the Lord is His own Disinterested
Action and it can be seen also, 421-422

Sāṅkara-योगं च बुद्धिं चारमनो पटनमथवा योगैश्वर्यमामर्त्यं सर्वकृत्वं
योगसूत्र 422

Topic of X, 8-11 is Bhakti itself. 422

भक्ति and ज्ञान in the Gītā. 422

Knowledge of भाव leads to भक्ति. 422

पश्यतप्रणाः—Love of the devotee for the Lord, a charac-
teristic of Bhakti Cf. IX, 14. Sāṅkara. 423

शेषदत्त. परेश्वरम्—Dr. Bhandārkar's view—a special char-
acteristic of the Bhakti School. 423

इदामिन्द्रिययोगम् and तेभ्योऽनुग्रहार्थम्—God's love for and His
Grace to, the devotee—another characteristic of
Bhakti. 423

- Origin of the Gītā Bhakti doctrine in the Upanisads. 423
- The belief in अनुग्रह in the Brahmasūtra 424
- परमेश्वर and पुरुष शाश्वतम्-X, 12 Kṛṣṇa is both śākara and nirākāra asp s of the Reality, not identified with each other. 424
- असित देवक-N, D. Mehta-गणित देवक was alive in the time of the Buddha, Hill-गणित and देवक are two different ages. Madhusūdana. 424
- श्यास-X, 13. Different from the श्यास of the MBh f 425
- सुनीतामप्यह श्यासः-X, 37 425
- अपवितम्-X, 14 Sankara, Hill Modi-अपविता=probably विभूति. 426
- पुरुषोत्तम-a special term of the M.Bh शङ्करान् school ... 426
- दिश्या द्यात्मविभूतय -Rajwade on the Grammar of the Gītā. C. V. Vaidya's view Gītā is pre-Paninian. ... 429
- "श्यास" in X, 16 How does the Lord pervade these worlds by His Manifestations? Views of Sankara, Ramanuja (अवर्षादिन्-doctrine), Hill, Modi-The doctrine of immanence of God is different from that of God being present every where through His विभूतिs 426-427
- X, 17-The method of meditation on the Lord as having those [forms-One more method for योग 'Disinterested Action.'
- Methods of meditation in the Brahmasutra 427
- विभूतियोग--Disinterested Action based upon [the Knowledge that the प्रवृत्ति in the world-particularly of all great and glorious persons and things -is that of the Lord because of] the Knowledge that all these are His विभूतिs.
- X, 18. Meanings of योग and विभूति, 427
- दिश्या हि आत्माविभूतय--may be interpreted as Nom. Plu. 427
- X 20 अहमत्तया शुद्धिकेश-The verse does not establish identity of जीव and परमात्मन्, 427-428
- शुद्धिकेश-Sankara gives two explanations-चित्तनिद्र and वनकेश. 428

- According to Śaṅkara X. 20A teaches " तद्वमसि " 428
 X. 20B. The Lord Himself, not the निराकार मद्मन् as
 in other Adhyāyas of the Gītā, is the origin of
 beings. A special doctrine of this Adhyāya
 only. 428-429
- The Gītā teaches many मन्त्रियात् of Vedānta to be ad-
 opted optionally. 429
- आदिस्त्वानामहं विष्णु (X. 21) and ब्रह्मणं बंधुराश्रयिण-
 The Gītā does not know the two sects called Vaiṣṇavi-
 sm and Śaivism, as do the Purāṇas. ... 429
- The Relation between the Gītā and the Darśanas:
 Modī-the Gītā is earlier than the earliest form
 of the Darśanas. 429
- आदिस्त्वानामहं विष्णु (X. 21), आसत्तयोमा, प्रवपन्ति विष्णो (XI.
 30), and XI. 24. Prof. Dasgupta—Here we have
 Kṛṣṇa as a solar deity. Modī—Kṛṣṇa is address-
 ed here as Viṣṇu. 430
- A probable link in the identification of Kṛṣṇa as
 Viṣṇu.—Katha Upan. III, 9—वद्विष्णोः परमं पदम् and
 the three strides of Viṣṇu in the R̥gveda. 430-431
- Kṛṣṇa identified with Puruṣa identified with विष्णु in
 the sense of the solar deity. 431
- The Gītā and the पाञ्चरात्र-वैष्णव-School. Epithets of विष्णु
 in the Gītā, such as गोविन्द, मधुसूदन, पुरुषोत्तम, etc ... 431
- Meaning of आदित्य in आदिस्त्वानामहं विष्णु—(1) 12 mani-
 festations of the Sun, (2) the gods (sons of
 अदिति)-Soraṣan 431-432
- Madhusūdana-विष्णु=वामना son of अदिति and वदवप ... 432
- Rāṇānuja-रवि in X. 21 b=आदिस्त्वानामहं विष्णु: Meanings
 of मधुसूदन-X. 21d. Views of commentators. Hill
 and C. V. Vaidya 432
- Interpretation of मधुसूदानामहं ब्रह्म. Śaṅkara. Rāṇānuja,
 Madhusūdana. C. V. Vaidya—" The Vedic Aryans
 looked upon the Moon.....as one of the
 मधुसूदन. 432
- ब्रह्मणं आश्रयिणोऽस्मि. X. 22. The reason of the preference

given to the सामवेद. Tilak and Manusmṛiti, Büh-	
ler—the Gītā preceded the Manusmṛiti. Chā,	
Upa. I. 1. 2	423
View that the author of the Gītā and Śrī Kṛṣṇa	
belonged to the Sāmaveda.	434
वेदना in भूतानामसि वेदना-X. 22. Sankara, Modi ...	434
इन्द्राणी इन्द्रध्वजिन-X. 22. The Gītā Mythology compared	
with the Vedic and Pauranic Mythology. ...	434
Importance of the Meru in the पाञ्चरात्र doctrine ...	434
बृहस्पति in the Gītā and the R̥gveda.	434
सेनानानाम्, Rajwede and C. V. Valdyia on the gramm-	
ar of the Gītā and its date.	435
भृगु-X. 25 C. V. Valdyia: The प्रवर lists and the Gītā.	435
एकमथर्त्-X 25. प्रवर in the Gītā	435
अपवह-The conception of वह in the Gītā	435
हिमालय-‘ श्वेतपर्वत ’ in Br. Upa. Garbe’s view on the	
relation of the Gītā and the Purāna Mythology	435
अथत्य.—X. 26. The Gītā and the Katha Upa. ...	436
कपिक—The Gītā and the Sve. Upa. The Sāmkhya दर्शन.	436
मिद in मततामपि सिद्धानाम् (VII 3) and in X. 26 ...	436
Hill’s View—Kṛṣṇa follows the साहचर्ययोग doctrine ...	436
सर्व and नाम, Sankara Tilak, Rāmānuja, Ś. Idhara. ...	437
ब्रह्म—The Gītā, the R̥gveda and the Purāna.	437
भयना—C. V. Valdyia.	437
यम—Hill—विम in Avesta	437
संयमताम्—Rajwede सयच्छाम्	437
काळ in the Gītā. (काळः ब्रह्मयामहम्) X30, अहमेवाश्रय. काळः	
(X. 33), काळोऽसि लोकप्रवृत्त (XI. 32)	437
काळ in the Sve. Upa. I. 1-2	437-438
काळ in R̥gveda and Atharvaveda.	438
सृष्टानाम्—“ सृष्ट ” in the Gītā and the Vedas	438
पयताम्—Pre-Pāṇinian rather than Uu-Pāṇinian ...	438
रामः—X. 31. राम or परशुराम ?	439
अध्यात्मविद्या विद्यानाम्—X. 32 Number of विद्याs, Kāmaud-	
aka. Kauṭilya, Manusmṛiti.	439
The word “ अध्यात्म ” in Gītā	440

वादः प्रवृत्तानाम्-X. 52 "Discussion" in the न्यायसूत्र (Śaṅkara). "Discussions" in the Upaniṣads.	440
इन्द्र-Why does the Gītā prefer the इन्द्रसमास ?	440
Pāṇini seems to prefer बहुव्रीहि-C V. Vaidya	440
'विषयो मुख'-X. 33 Cf. XI. 11 and IX. 15. Śaṅkara's interpretations.	441
सर्वदेवः-The Gītā and the Katha Upan.	441
नारीणाम्-"goddesses." Absence of उषा, दुर्गा, सरस्वती etc. in the Gītā C. V, Vaidya's view.	442
Meaning of गायत्री and छन्दः-X, 35. Śaṅkara (1) the सावित्री among the Vedas, (2) the metre गायत्री among the metres.	442-443
Interpretation of मामाना मार्गशीर्षोदयम् ऋतुना कुमुनाकर.-X. 35. Astronomical authorities quoted by C. V. Vaidya. The Gītā preceded the Vedāṅga Jyotiṣa. The date of the Gītā-about 1400 B. C. X. 36. एतं छन्दनामस्मि-Macdonell on the Gambling Hymn of Rgveda. Chāndogya Upan. IV. 1. 1. C. V. Vaidya's opinion.	444
X. 37 वृष्णिनां वासुदेवोदरिणं पाण्डवानां जनकव- निष्ठासि. Historical persons are included in the निष्ठासि. It involves hero-worship.	445
The View of Bhandarkar, accepted by Winternitz, Garbe and Dasgupta, that वासुदेव was not origi- nally a patronymic.	445
Hopkins, Keith and Hill take वासुदेव to be Kṛṣṇa's patronymic.	445
The evidence of the Buddhist works, Pāṇini, the Inscriptions, Megasthenes, the Mahābhārata, is later than that of the Gītā itself....	445
The name "Kṛṣṇa"-Chā, Upan, the Rgveda. Hill's view that the teaching which Kṛṣṇa received from his Guru (Chā. Upan. III. 17) is identic- al with the वेदा teaching of the Gītā-not acceptable.	446
The relation of the Gītā and other Upaniṣads and	446

the गारापणीय पदम्	446
Kṛṣṇa's identification with पुण्य after the latter was identified with विष्णु.	447
Modi-Kṛṣṇa is identified with the मकार aspect which is higher than the निराकार aspect. Kṛṣṇa's identification with विष्णु is of a secondary importance in the Gītā.	447
A list of words, meaning विष्णु, used in the Gītā	447-448
A suggestion that Kṛṣṇa was perhaps identified with पुण्य earlier than with विष्णु.	449
The word "भगवत्" in the Gītā C. V. Valḍya's view that the title भगवदीय dates from 250 B. C. ...	449
The older words ब्रह्मन्, अक्षर and पुण्य	449-450
'Kṛṣṇa' the name of the highest principle in the Gītā.	450
Names of the Twenty-sixth principle in the Aupanisada Dialogues of the MBh and the name of the Twenty-fifth principle in the Pāñcarātra School of MBh. XII	450
Significance of वासुदेव as a विभूति.	450
C. V. Valḍya on "स्वान" as a गुणि in X 13, 37. ...	451
बौद्ध- <i>X</i> , 38. Br. Upa. and Bra Sū. on भौतम्. ...	451
Meaning of चराचरम् Bra Sū. II 3 16 on चराचरम् and X. 39B.	451
चक्रवर्त्यम् on X. 39	451
व्यदिभूतिमत्तवत्- <i>X</i> 40 Comprehensiveness and catholicity of the Gītā	452
Importance of X. 42 The Gītā emphasises a simpler method of approach to God than the one Arjuna wanted to follow (in X. 17). The Gītā prefers the योग method to that of चिन्तन the Upanisadic method.	452
Dr. Bhandarkar's view on X. 42	452-453
Criticism on Dr. Bhandarkar's view. The साक्षर is in the Gītā higher than the निराकार. Bra. Sū. ...	453

Each Adhyāya of the Gītā has its own particular philosophical view of the अद्वैतवाद	453
A logical discussion of अर्थ of अद्वैत in Bra. Sū. II. 1. 26-27.	453
The view of a predecessor of Śankara	453
Importance of Adhyāya X, re. the date of the present Gītā—C. V. Vaidya's view.	453-454
Modi—The पुराण (R.V.), the षोडशकलाविद्या of the Upanisad, may have suggested the विभूति doctrine.	454

Adhyāya XI

Introduction—

Genuineness of this Adhyāya. Tilak. The विश्वरूपदर्शन incident was originally in the Gītā	455
C. V. Vaidya's view	455
Rudolph Otto's view on the original parts of the Gītā,	455
Rudolph Otto's view that the विश्वरूपदर्शन was one of the very few original parts of the Gītā. His arguments of consistency and self-sufficiency of "these few parts" and of the poetical and Epical propriety of Adhyāya XI, etc.	456
Rudolph Otto's view of Bha. Gī. II. 1-13, 20. 22, 29-37 examined, Modi—II 11-37 does not speak of the immortality of only those whom Arjuna was to kill, but it discusses three standpoints regarding the immortality or otherwise of the soul of any man killed in any battle.	456
Modi's View of Bha. Gī. XI. It presents one new aspect of योग "Disinterested Action." Meaning of विश्वरूपदर्शनयोग.	456
Adhyāya XI serves as a Metrical Test for the date of the Gītā. Tilak on the विभु metre of Adh. XI. C. V. Vaidya.	457
Rudolph Otto's view that XI. 1-4 is a critical canon for what has actually preceded XI.	457

Modi—This is a wrong standard of criticism. ...	457
It is wrong to suppose that only the "mystic vision" led Arjuna to fight.	457
Rudolph Otto's emphasis on "परमं ब्रह्म" ...	457-458
Rudolph Otto's interpretation of अक्षयाम् and भूः in XI. 1-4.	458
Rudolph Otto's argument that XI. 1-4 is a summary of X. 1-8 and some verses of II, "which only actually preceded Adh. XI."	458
Refutation of this view.	459-460
Meaning of अक्षयाम्.	459-460
Meaning of महात्म्यम् 'great form' ...	460-461
"रूपमैश्वरम्"—XI. 3	461
देशर...Śankara—"देशिक."	461
"पुरुषोत्तम"—a पाश्चात्य term [... ..	461
"योगेश्वर."	462
योग="wonderful power"—View of some modern scholars.	462
Modi—The word योग in योगेश्वर also should mean 'Disinterested Action' performed by the Lord Himself. योगिन्—The Lord Kṛṣṇa is Himself a performer of disinterested actions.—A very important note on योग.	462
Śankara's interpretation of योगेश्वर in XI. 4 and XVIII. 78	462-463
Importance of the plu. of रूपानि XI. 5—Arjuna sees many forms of Kṛṣṇa, two of which are the विश्वरूपदर्शन and अतृप्तुर्नस्वरूप	463
XI. 6—A modification of the Vedic conception of deities.	463
वक्ष्याम्यद् वृद्धमिच्छसि—Explanation	463-464
XI. 10 Dr. Bhandarkar's note. Rajwade.	464
विश्वकोमुखा	464-465
XI. 12 and Bra. Sū. III. 2 15-19, In the Bra. Sū. the view that महात् is like महात् is given as a पूर्वस्य. The author of the Bra. Sū. says that	

Brahman is like प्रकाश, but not of the nature of प्रकाश.	465
Bra. Sū III. 2, 18 seems to refer to XI. 12 ...	465
XI. 13. An Effect is a विभाग of the Cause. The Bra. Sū holds, the same view. Cf. also XIII. 18	465
XI. 14 Rudolph Otto—"Arjuna was over-awed"	466
भूतविशेषसंघान्-	468
XI. 17. This verse shows that Arjuna here sees the चतुर्भुज रूप of Kṛṣṇa. विश्वरूप is another रूप of the Lord. XI. 46 refers to XI. 17.	466
XI. 18. अक्षर and पुरुष aspects, never identified ...	497
XI, 19 The nature of the आकार of the पुरुष Cf. Mu. Upa. II. 1. 4 (अग्निर्मुखां चतुर्वी चन्द्रस्यौ) and Bra. Sū. I. 2. 23 (रूपोपन्यासाच्च). This verse (19) gives the पुरुषरूप of Kṛṣṇa, one of the several रूपs shown to Arjuna by Kṛṣṇa	467
XI 20-31. These verses describe the व्यरूप of Kṛṣṇa. This रूप is also seen by others, while the चतुर्भुजरूप and the other रूपs were seen by Arjuna only.	467-468
This प्रवृत्ति of Lord.	468
Rudolph Otto-The heroes of the MBh. are mentioned in this Adhyāya	468
काष्ठ-XI. 32 काष्ठरूप of Kṛṣṇa. The function of शिव (as in the पुराणसु) is not as yet distinguished from that of creation and maintenance. ...	468
Mythology of the Gītā.	468
निमित्तमात्र भव सत्यसावित्र्-XI. 33-The basis of the aspect of Yuga taught in Adh. XI.	469
Tilak's view on XI. 33. Problem of रिसा	469
सत्यसावित्र्-"ambidexter"	469
XI. 34. Cause of Arjuna's hesitation to kill द्रोण and others. Śankara's View.	469-470
नपरहृत्-Grammar of the Gītā	470
XI. 35. Sanjaya's Maud. Śankara's assumption. ...	470
अक्षर and पुरुष in XI. 37.	470

तदम्-XI. 38 = श्वातम्. Modi = 'Created.'	410
XI. 39 Place of the deities of the Rgveda in the Gītā.	470
XI. 39 श्वर and पुष्य, not identified	470
सर्व-XI. 40, a name of कृष्ण	471
XI 44-प्रिय. प्रिदायाः-Tilak's view	471
Tilak's suggestion to read 'प्रिय, प्रिदाय.'	471
XI. 46 तथैव and तेनैव चतुर्भुजैः रूपेण. Kṛṣṇa has shown several forms of his to Arjuna and one of them is the चतुर्भुजरूप (XI. 17)	471
तथैव and तेनैव refers to the रूप which A. saw before the उग्ररूप	471
तेनैव-Sāṅkara, Rāmānuja, Madhusūdana	472
Tilak, Deussen, Garbe, Hill, Rudolph Otto.	472
XI. 52-54 The Lord does not grant A.'s desire to show him the चतुर्भुजरूप.	472
Evidence of the Metre (XI. 15-50, II. 5-8, 20, 22, 29, 70, VIII. 9-11 and 28. IX. 20-21, XV. 2-5, 5) in deciding the date of the Gītā. Tilak.	472-473
इदं परं रूपम्=चतुर्भुजम्.	473
शास्त्रयोगात् in XI. 47-Sāṅkara, Modi.	473
XI. 48 contrasted with Br. Upa IV. 4. 22.	473
The Brahmasūtra on यज्ञ, दान, and तपस्य	473-474
The Gītā on यज्ञ, दान and तपस्य	474
XI. 49. Sāṅkara on तथैव मे रूपम्=चतुर्भुजम्	474
Sāṅkara-चतुर्भुजरूप is मानुष रूप	474
Purpose of XI 52. Sāṅkara. Modi	474
XI. 54 and Mundaka Upa. III. 2. 3	474
Doctrine of Grace of the Lord	474
साधनमक्ति, a means or शान	475
In the Gītā each one of कर्म, ज्ञान and भक्ति has two aspects-साधन aspect and फल aspect	475
In each of कर्म, ज्ञान and भक्ति, the other two are present.	475
अनन्या भक्ति-वेदान्तिक भक्ति doctrine of the पाञ्चरात्र	475

XI 55 Meaning of मरकमंकुट=निमित्तमार्गं भव सम्पत्तयिन्	475
Cf. XII. 10-16 विश्वरूपदर्शनयोग=An aspect of Disinterested Action, in which the Yogin does all his deeds knowing that he is only a tool of the Lord, because he understands that in the Universal Form of the Lord everything happens by the Lord's own Will.	475
Tilak's view on मरकमंकुट	475
Views of Śankara Rāmānuja, Madhusūdana, Belvalkar, Rudolph Otto, Deussen, Hill, Garbe	476
Narsinha Mehta-शुं करुं शुं करं एव अज्ञानता शकटनो भार जेम शान तागे	476
Importance of XI. 55. View of Śankara quoted by Rudolph Otto, Hill, Garbe	476
Modi's View.	477

Adhyāya XII

Vases 1-7 show that the निराकार aspect (अक्षर) and the साक्षर aspect (पुरुष or कृष्ण) are never identified in the Gītā.	477
Śankara's View--Bha. Gl. II-X deal mainly with अक्षर and secondarily with पुरुष--An untenable view	477
Meaning of उपास--S=to know. But it should mean "to love" "to devote Oneself to"	478
Śankara adds सन्पत्तसर्वकर्मणः to XII.	478
But योगविद्यया: contradicts it.	478
Śankara explains अक्षरमन्वक्तुम् as निरस्तसर्वोपासित्वात्: But अन्वक्तु-अक्षर means only निराकार It does not mean निर्गुण	478
Importance of वम in योगविद्यया'	478
Verses 8-11 mention 4 योगs and the first of them is the best.	479
Dr. Bhandarkar--XII. gives a view quite different from that in I-XI.	479

Modi's View-पुरुष always above the अक्षर in the Gītā	479
The doctrine of the भक्ति of the निराकार taught by Madhusūdana and Vidyāranya	479
युक्तमाः	479-480
अव्यक्त	480
सूत्रम्...Śāṅkara's explanations. Modi	480
Interpretation of पुरुष in भाष्येन-XII 2. Śāṅkara takes it with प्राप्नुवन्ति. Modi-समिध	481
Relation of अक्षर and पुरुष in the Gītā. Jñāneśvarī, Rāmānuja.	482
Madhusūdana-अक्षर and पुरुष are two different aspects of the Reality.	482
View of the Brahmasūtra	482
Dasson—"attain certainly to Me."	482.
Garba, Rudolph Otto, Hill, Tilak	482
पर in ब्रह्मेशोपनिषत्सु.	482
Bhr. G. XII. 5 and Bra Sū. III. 3. 53-54	483
"The soul (who is in a body) can easily under- stand the Sākara aspect." The Sūtrakāra does not agree.	483
The Sūtrakāra only partly accepts the view of the Gītā.	483
अव्यक्त गतिः—Should it be अव्यक्ते गतिः?	483
XII. 6-8 prescribe भक्ति as a basis for Disinterested Action (योग).	433
पुरुष in XII. 6. अक्षर and पुरुष are not to be identified	433
सर्वाणि कर्माणि यदि संन्यस्य—An aspect of योग 'Disintere- sted Action' in which the yogin due to his devotion to the Lord does all his duties, but believes that he has renounced them unto the Lord. Cf. XIII. 57.	484
Sense of अनन्येनैव योगेन—The Gītā asks a man to follow only one of its योगs.	484
Śāṅkara-अन्येनैव-प्रविद्यमानमव्यक्तात्मन	484
Interpretation of XII. 9-11. Dr. Belvalkar's remarks	485
Modi's Interpretation: Four aspects of योग 'Disintere	

'Steel Action' are compared here from the standpoint of the ease of practising each.	485-486
Interpretation of XII. 12. Modi's Interpretation: This verse gives a comparison of four means to मोक्ष 'Disinterested Action', viz, अश्वास (concentration), ज्ञान (knowledge of some philosophical doctrine), ध्यान i. e. भक्ति, and कर्मकरत्याग. Note that this verse does not mention, 'योग.'	486
Relation of XII. 12 to XII 9-11. Verse XII. 12 gives the comparison of four means (to मोक्ष) which are the four bases of their respective four योग, compared in XII 9-11.	487
'अश्वास' and 'ध्यान' in XII. 12.	487
Views of Ācāryas and Modern scholars on XII. 9-11 and 12.	487-493
Tilak-ज्ञान, ध्यान (भक्ति), अश्वास (पातञ्जल योग) are always in the Gītā intended to be means to कर्मयोग; so their comparative value is discussed here (verse 9-11) as means to कर्मयोग.	488
Details of Tilak's view. Criticism of his view	488-489
Sankara's Interpretation of v. 9-11. His interpretation of v. 12. "Verse 12 contains स्तुति of सर्व-कर्मकरत्याग."	489
Criticism of Sankara's view.	489-490
Rānāraja's Interpretation stated and criticised	490
Maçhī-ūlāna Sarasvati.	490
Dussen	490-491
Garbe, Dr. Bhandarkar, Dr. Belvalkar.	491
Rudolph Otto	491-492
Hill confesses that his attempt to give this Śloka some meaning is desperate	492-493
Barnett—"This is a clumsy paradox"	493
Verses 13-20 of XII.—Introduction.	493-495
Sankara—Verses 13-20 describe an अश्वरोपासक who is a सव्याग्निः. Modi—these verses describe a साक्षारोपासक who may be either a (कर्म) योगिन् or	

- a संन्यासिन्. 493-494
- Also the च्चानिन् in Adh. VI and the गुणातीन in Adh. XIV are either योगिन् or संन्यासिन्, though the former is to be preferred to the latter. 493-494
- Tilak-Verses 13-20 describe a कर्मयोगिन् who is a साकारोपासक. सर्वारम्भपरित्यागिन् and अनिकेत are to be taken in a secondary sense. Tilak's statement that these adjectives occur also in the description of the स्थितप्रज्ञ is definitely wrong. ... 494
- Madhusūdana holds कृष्ण to be अक्षरब्रह्मन्. 'The devotee is a संन्यासिन्.' 495
- Rudolph Otto, Dr. Belvalkar, Dr. Bhandarkar. ... 495
- Comparison with the Sermon on the Mount ... 495
- XII. 13. मैत्र and करुण. The Gītā mentions two, while Buddhism, Jainism and Patañjala Yogasūtra mention four भावनाः 495-496
- Conception of "प्रज्ञाविहार." Dasgupta's View. 495-596
- Importance of the word योगिन् (as distinguished from 'संन्यासिन्') in v. 14 Reconciliation with 'सर्वारम्भपरित्यागिन्.' 496
- XII 15. Śankara adds यतेः to यस्यात् 496
- XII 16 Śankara explains उदासीन as यति 496
- Rāmānuj :- This verse (16) mentions सर्वकर्मसंन्यास as a means to भक्ति 496
- XII. 17 शुभाशुभपरित्यागी. 496
- XII. 19 अनिकेत :- Śankara - अनापारः, a संन्यासिन् ... 497
- Tilak gives it a secondary sense. 497
- XII. 20 Śankara - मद्रक्त is an अक्षरोपासक 497
- Contradiction between IX. 9 and XII. 20 ... 497
- Each Adhyāya teaches one particular aspect of योग 'Disinterested Action' 497

Adhyāya XIII

- Introduction 498-502
- The word 'क्षेत्र' occurs only in this Adhyāya ... 498

Śankara's introduction to this Adhyāya. His explanation of the relation between this Adhyāya and Adh VII. and XII. An example of the Method of the Ācāryas	498
Criticism of Śankara's View.	498-499
Modi's View-Each Adhyāya has its own philosophical doctrine (its own वेदान्त-प्रक्रिया) and each teaches its own aspect of योग.	499
So far as the connection of two consecutive Adhyāyas of the Gītā is concerned, all commentators and modern scholars follow the method of Sankara.	499
The attitude of critical scholars (like Garbe) and orthodox interpreters (Dr. Belvalkar, Dr. Bhindarkar and Tilak)	499-500
Tilak's chapter on गीतास्वायसगति	500
Modi-Each Achyāya teaches its own aspect of योग ' Disinterested Action '	500
The theory of ' three पदों ' of the Gītā	500
The central Teaching of the Gītā. View of the Ācāryas The attainment of Mokṣa. Sankara, through स-वासपूर्वक ज्ञान, Rāmānuja स-वासपूर्वक भक्ति. 500-501	
Madhusūdana-through भक्ति which is कर्ममिथा, बुद्धि and ज्ञानमिथा, each by itself being a means to Mokṣa. 501	
Tilak's view-ज्ञान, ध्यान, भक्ति are a means to कर्मयोग which leads to Mokṣa	501
Modi-The Central Lesson of the Gītā is योग and each Adhyāya teaches one particular aspect of योग "Disinterested Performance of one's Duties". 501	
The relation of ज्ञान, कर्म, ध्यान, संन्यास, and भक्ति in the Gītā shows that each of them is by turn predominant, when the rest are subsidiary.	502
Tilak opposes the theory of " three पदों "	502
Verse O of Adh. XIII. Sankara, Hill. Modi.	502
Doubtfulness of the traditional pāṭha of this Adhyāya. Reasons-13	502-505

Modi—This Adhyāya simply enumerates certain principles and explains them with reference to the योग 'Disinterested Action.'	505
"Relation" of प्रकृति with क्षेत्र and पुरुष with क्षेत्रज्ञ	505
अमृत, a विकार of क्षेत्र	505
सद्मन्, in which Kṛṣṇa is the higher principle	505
Modi—क्षेत्र is सद्मन् itself	505
The topics (प्रकृति-पुरुष, क्षेत्र-क्षेत्रज्ञ, ज्ञान-ज्ञेय) of Adh. XIII seem to have belonged to different Vedānta Thoughts.	508
Three pairs, questioned about and answered in Adh. XIII	506
प्रकृति-पुरुष. The वैश्वी उप० and the Gītā	507
Peculiarity of Adh. XIII, mention of प्रकृति and पुरुष as a pair.	507
The words क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ in the Śve Upa.	507
The word क्षेत्रज्ञ in the Manusmṛti	507
The word 'ज्ञान' in the Tal. and Katha Upa.	508
The terms ज्ञान and ज्ञेय in the later MBh.	508
This Adhyāya is nearer the MBh. than the Upa.	508
क्षेत्रज्ञ the soul, identified with Kṛṣṇa	508-509
Śaṅkara and Rāmānuja on क्षेत्रज्ञ वा विद्वि	509
Origin and development of the doctrine of identify of जीव and परमात्मन्	509
The योग school of MBh. XII. 308 rejected it	509
Bra. Sū. II. 3. 28; (पुरुषपदेनात्) holds that the जीव and सद्मन् are not identical.	509-510
Bra. Sū. II. 30-31,	510
XIII. 3.—Śaṅkara—This verse is संघर्षकोक of Adh. XIII.	510
Four points about क्षेत्र, answered in the verses of Adh. XIII.	510-511
'क्षेत्र' has a double sense, (1) the body, (2) the principle called क्षेत्र	511
'पदमः पद' in XIII 3. Hill, Śaṅkara, Rāmānuja.	511
Madhusūdana seems to explain XIII. 3A as referring to the क्षेत्र only as a 'body'	511

XIII. 3 B should refer to क्षेत्रज्ञ in a double sense, (1) the soul, and (2) the principle called क्षेत्रज्ञ.	512
Discussion of क्षेत्रज्ञ is given in XIII. 26-33	512
The answer to "सचयः" in v. 31-32; the answer to 'यत्प्रमावः'—in v. 26	512
Śaṅkara's explanation of 'यत्प्रमावः'—He says that the प्रमावः are उपाधिकृताः शक्तयः	512
Madhusūdana also.	512
Importance of XIII 4 for the problem of the date of the GItā.	512-513
'छन्दोभिः विविधैः' refers to the hymns of (RG) Veda.	513
Comparison with RV, I. 164. 46. 'बहुधा,'	513
The GItā's View about the Teaching of the Veda; XIII. 4 contrasted with XV.1 (छन्दानि यस्य पर्णानि). Also cf. IX. 20-21 and XVIII. 5. Different Adhyāyas of the GItā have different schemes about the position of the Vedas and Vedic Rites.	513
The GItā rejects the Vedas in their original (कार्य) sense, and gives a new interpretation to them if they are to be accepted.	513
कविभिः and छन्दोभिः applies only to the hymns	514
बहुधा applies to the names of the deities.	514
Modi-ब्रह्मसूत्रपदेः applies to those sentences of the ब्राह्मण and उपनिषद् in which a short rule about ब्रह्मन् is given, such as are collected in Bra. Sū. I. 'हेतुमद्भिः' refers to the हेतुः given in the respec- ive sentences in the Upanisads and collected from them by Bāṅarāyana.	514-515
'बहुधा' refers to शाकल्य, क्वेदोभिः, प्राण, etc.	515
'हेतुमद्भिः विविधिनैः ब्रह्मसूत्रपदेः बहुधा गीतम्' cannot apply to the Bra. Sū.	515
V. L. विविधिनम् for विविधिनैः	515
Problem of the relation of the GItā to the present Brahmasūtra	515-516

- The present Brahmasūtra not only mentions the Gītā, but gives a new interpretation to those doctrines (of प्रकृति, etc.) which are not in harmony with the Upanisads 516
- Smṛtipāda (Bra. Sū. II, 1) deals with the Gītā 516
- Views of scholars on the Relation of the Gītā and the Brahmasūtra: (a) to (k) 516-521
- Tilak—The same व्यास is the author of the Gītā and the Brahmasūtra and that he wrote both the works simultaneously. छन्दोभि.=Upanisads and मद्भ्यः=the present Brahmasūtras ... 516-517
- Śaṅkara-छन्दोभि.=ऋग्वेदीनि, मद्भ्यः=sentences of the Upanisads 517
- Āraṇḍagiri-मद्भ्यः=both Upanisads and Brahmasūtras 517
- Rāmānujī-मद्भ्यः=the शारंगसूत्र 517
- Madhusūdana—The Verse refers to several works 517
- C. V. Vaidya refutes Tilak's View. The two व्यास must be distinguished from each other. 517-518
- His other arguments—The present Bra. Sū. refute सत्य and योग. 518
- Modi—Originally the Gītā seems to be an effort to explain the Upanisads so as to support its own 'Yoga' 'Disinterested Action.' ... 518
- Dr. Belvalkar—Several works, called मद्भ्यः. He seems to support his view about प्रविशत्येव मद्भ्यः 518
- Garbe-छन्दोभि.=Upanisads; मद्भ्यः=the present मद्भ्यः. Garbe takes the verse as an interpolation ... 519
- Dr. Belvalkar's reply to Garbe 520
- Modi—The Gītā does not know any system called 'Sāṃkhya' or 'Yoga,' or 'Vedānta' ... 520
- Deussen-छन्दोभि:=Vedic hymns; मद्भ्यः=the present Brahmasūtra 520
- Prof. Dasgupta—The Verse has to be treated as an interpolation or interpreted differently. ... 520
- Hill—The hymns of the Veda and the Upanisadic passages and verses 520

Does "पद" refer to Verses only ?	520
Dr. Bhandarkar-Verses and the Brahmasūtra ...	521
Rudolph Otto-ब्रह्मसूत्र refers to the सूत्र of बादरायण ...	521
Meaning of 'बहुधा'	521
कविभिः-Does it refer to the sages as authors ? ...	521
Does 'गीतम्' refer only to 'verses' ?	521
The Oldest Prose Upanisads do not agree fully with the Earlier Poetical Upanisads	521
XIII. 5-महाभूतानि-The Gītā does not distinguish bet- ween the सूक्ष्मभूतs and महाभूतs.	521
Reference to Kiebt, The Śāṅkhya	521
Meaning of "अस्यक्त", a विकार of क्षेत्र	521
'क्षेत्र' would be चेतन प्रकृति, अस्यक्त, जड प्रकृति	521
Total number of principles upto क्षेत्र would be 25; and क्षेत्रज्ञ makes it 26	522
The term इन्द्रिय for पुरुष in MB. XII	522
Sankara takes, महाभूतs as सूक्ष्मभूतs and इन्द्रियगोचरs. as सूक्ष्मभूतs.	522
Śankara-अस्यक्त=माया	522
XIII 6 Meaning of रूपाव, in सांख्यकारिका also ...	522
"चेतना"-shows that क्षेत्र is not a जड principle ...	523
क्षेत्र would correspond to जीवभूता पराप्रकृति	523
Śankara-चेतना=reflection of consciousness of Atman in अन्तःकरण.	523
Verses from the Mahābhārata, which prove that क्षेत्र is a conscious प्रकृति, ज्ञान,	523-524
Deussen: Vier philosophische textedes Mahabharata	523-524
Hopkins: The Great Epic of India	524
Sorenson-Mahabharata Index	524
XIII 7. Sankara क्षेत्र is क्षेत्रज्ञ	524
Meaning of ज्ञान- S. साधन of ज्ञान, Modi-result of ज्ञान. ...	524
असांख्यिकारीकी शक्ति is also called here ज्ञान	524
Śankara's interpretation of शक्ति as ज्ञान is not acceptable	524
The lists of virtues in the Bhagavadgītā	524
The well known five great virtues of the Manusmṛiti The जैन and बौद्ध पञ्चमहाव्रतs.	524

Śankara adds " संन्यासी ज्ञाननिष्ठ "	525
विद्वक्तसेवी etc shows that the man in question may be				
either a योगिन् or a संन्यासिन्	525
XIII 8. Śankara's 2nd interpretation of दुःखदोषानुदयेनम्				525
असक्ति, Śankara-Absence of liking for. Modi-Non-				
attachment	525
" अनासक्तियोग "—Gandhiji	526
' समचित्तत्व '	526
XIII. 10 अक्ति is here called ज्ञान	526
' अनन्य योगेन '-A man must stick to the योग which				
he selects out of the 18 योगs of the Gītā	527
Śankara-अन्य in अनन्य might refer to some deity				
other than ब्राह्मदेव	527
XIII. 11-All these are effects of ज्ञान	527
' अज्ञान '=reverse of ज्ञान, not absence of ज्ञान	527
' श्रेय '	528
XIII. 12 अनादिस्वरम्-S. अनादिमत्+परम् Śankara's pre-				
decessor, quoted by Śankara-अनादि+मत्परम् (अह				
ब्राह्मदेवाख्या परा शक्तिर्दस्य)	528
Rāmānuja-अनादि+मत्परम् श्रेयश्रेयिभाव. He takes मद्मन् as				
जीवात्मन् who is श्रेय of the Lord	528-529
Modi-Cf. Kaṭha Upa. III. 11, Mu. Upa. II. 1. 2-3	529
Madhusūdana follows Śankara	529
Deussen follows Śankara. Garbe takes the whole				
passage as a Vedantic interpolation. Dr Bel-				
valkar follows Śankara. Hill also	529-530
Modi-Relation of मद्मन् the निराकार and ब्रह्म the साकार.				
The two make One Reality, not two	530
Verses of the Gītā, which state that the साकार aspect				
or पुरुष is higher than the निराकार or मद्मन्; VIII.				
20-22, XIV. 27	530
Meaning of साकार being higher than निराकार-The निरा-				
कार or मद्मन् is a धाम of the साकार, the निराकार is				
a प्रकृति or वीनि of beings. The origin of this				
view in Earlier Metrical Upanisads. Its devel-				
opment in MBh. XII	530

The Gītā uses the word अनादि, but not अनादिमय. It uses the expression 'मत्परः'	531
Prof. Dāsgupta's view, quoted in favour of Modi's view.	531
Śankara's idea of 'निर्गुण,' examined in the light of the Gītā गुण should mean सत्त्व, रजस, तमस. ...	531
Brahman is निराकार, but सगुण.	531
सत्त्व, असत्त्व-Different Adhyāyas of the Gītā take up different attitudes about this ancient terminology. IX. 19, XVII. 17, XI 37	531-532
Each Adhyāya of the Gītā has its own terms, and its own प्रक्रिया of explaining the स्वगतमेद within the Reality.	532
Śankara and Madhusūdana on सत्त्व, असत्त्व,	532
Purpose of XIII. 12d, 13-16. Description of ब्रह्मन् in contradictory terms.	532
Ultimate sense of the passage ब्रह्मन् is both साकार निराकार in ONE	532
XIII. 13, Meaning of सर्वत पाणिपाद सत्त्व etc. Śankara-सर्व माभिकरणोपाधिदोषेण तदस्तिरेव प्रतिपादयन्	532
Modi-'विश्वरूप' is not a मिथ्यारूप	532-533
Bha. Gī. XIII. 13 and Śva. Upa. III. 16-17A. Meaning of आभास in सर्वेन्द्रियगुणामासम्-XIII. 14. Modi. Śankara.	534
'गुण' functions '-in सर्वेन्द्रियगुणामासम्-XIII. 14	534
The contradiction between असत्त्व and सर्वभूत, योग-Ideal is emphasised.	534
निर्गुण गुणशोक च-The योग-Ideal of the Gītā	534-535
Dr. Bhandarkar, Tilak, Hill trace Bha Gī XIII 12-18 to various Upanisads; but XIII. 14B (असत्त्वं सर्वभूतैव निर्गुणगुणशोक च) cannot be traced anywhere.	535
Hill and Deussen on असत्त्वम्.	535
XIII. 15 and Upanisads	536

- XIII. 16. इव विभक्तमिव च विद्यम्—Śaṅkara—The division is illusory. Tilak also. But the Brahmasūtra (यावद्विकारं तु विभागो लोकरव—II. 3. 7) says that the विभाग is real. 536
- Explanation of v. 16. निराकार aspect undergoes change; साकार remains unchanged and undivided 537
- Śaṅkara gives the example of the division of आकाश and the example of एजुसर्प 536-537
- Bha. Gī. XIII. 16 compared with Bha. Gī. IX. 5. Śaṅkara finds his भावावाद here; but in Modi's opinion they describe Brahman as simultaneously साकार and निराकार, a peculiar theory ... 537
- Bṛ. Upa. Śrutis and the Gītā 537-538
- Bha. Gī. XIII. 16 and XVIII. 20. Interpretation of विभाग 538
- View of the author of the Brahmasūtra 538
- XIII. 17. Description of Brahman as Light (ज्योतिः).
 " Brahman is like Light "—Brahmasūtra ... 538
- Meaning of ज्ञान and ज्ञेय 538
- Exact meaning of Bha. Gī. XIII. 12-18 ... 539-540
- Importance of अनादिपारं ब्रह्म—Authority of Gītā, Śaṅkara's predecessor, the Bra. Sū., and Upaniṣads to explain it as अनादि + सत्परम् ब्रह्म ... 539
- Brahman is a complex entity in which the साकार aspect is higher than the निराकार 539
- Meaning of Śve. Upa. III. 19. साकार and निराकार in ONE Entity 539
- Śaṅkara-ब्रह्मन् is निर्गुण; ईश्वर is सगुण 540
- Rāmānuja-ब्रह्मन् (=ईश्वर) is सत्कृत्स्नवाण्युत्पन्नरहित and अखिलदेवयुत्पन्नरहित 540
- Vallabha-ब्रह्मन् has all वैश्वीगुण and has no प्राकृतगुण 540
- Modi-अवाणिसारः etc (नेति नेति) does not mean निर्गुण; it only means निराकार, अयुक्तविषय 540
- अक्षर श्रुति describes ब्रह्मन् as निराकार, not as निर्गुण ... 540
- So, पुरुष is not सगुण, but the साकार aspect 540

- Brahmasūtra—"ब्रह्मन् is पुरुषविषय and अपुरुषविषय," the Śrutis describe ब्रह्मन् with the attributes of पुरुष and पुरुष with those of ब्रह्मन्" 540
- Śankara, in his भाष्य on the उपनिषद्, explains अक्षर in Mu, Upa. I. 1.6. as निर्गुण, but in his भाष्य on ब्रह्मसूत्र I. 2. 21 he has to explain it as dealing with सगुण ब्रह्म 540-41
- Bha, Gl. XIII. 12-18. and the MBh, पाञ्चरात्र school (MBh. XII. 334-351). Conception of Brahman ... 541
- Bha. Gl. XIII. 12-18 is unique in the Gītā. ... 541
- ब्रह्मत्व in XIII. 18, one of the various conceptions of मोक्ष in the Gītā 541
- XIII. 19-ब्रह्मादि- 'eternal,' as admitting स्वप्नभेद in ब्रह्मन् 541-542
- Does Bha. Gl. XIII. 19 teach the Sāṃkhyā Dualism? Answer must depend upon XIII. 23, which mentions God 541-542
- Śankara-ब्रह्मादि 'comparatively real,' as belong to ईश्वर (not ब्रह्मन्). 542
- Śankara's predecessor-ब्रह्मादि='not existing first,' i. e. "created" at some time. 542
- Modi-ब्रह्मादि may mean undergoing death or disappearance but yet eternal' 542-543
- No connection of प्रकृति-पुरुष with क्षेत्रज्ञेयज्ञ, intended by the author of the Gītā. 543.
- No single system of philosophy intended in the Adhyāyas of the Gītā. No identification of प्रकृति-पुरुष of XIII with the principles, अवयवप्रकृति, परामकृति etc. of other Adhyāyas is intended. 543
- The philosophical principles of Gītā XIII are subsidiary to the Yoga, 'Disinterested Action' of the Gītā. 543
- Meaning of "कार्यकारण" in XIII. 20. It means 'the body and the senses, Sve. Upa VI. 8. ... 543
- V. 1. कार्यकारण for कार्यकारण; its meaning. ... 543-544

- कर्तृत्वे and भोक्तृत्व in XIII. 20. Problem of the origin of कर्तृत्व; its bearing on the Central Teaching of the Gītā 544
- The Gītā gives various theories about the origin of "कर्तृत्व". The theory of XIII. 20 differs from that of V. 14 544
- The author of the Brahmasūtra believes that कर्तृत्व belongs to the जीव 544
- Meaning of "पुरुषः भोक्तृत्वे हेतुः". जीव's भोक्तृत्व without कर्तृत्व belonging to him. 544
- 'हेतुः' in XIII. 20 = कारण. Evidence of Buddhistic works. The word 'कल,' not found in the Gītā, so the Gītā is pre-Buddhistic ... 544-545
- Śāṅkara interprets कर्तृत्व (XIII. 20) as उत्पादकत्व, and thus he misses the very aim of this verse ... 545
- Śāṅkara: "The Association of the soul and the Prakṛti is जविया"—a view not supported by the verse 545
- Hill, Rudolph Ot'o. Tak follow Śāṅkara in the interpretation of कर्तृत्व in कार्यकरणकर्तृत्व in XIII. 20 545
- Śāṅkara- भोक्तृत्व = संसारित्व. But संसारित्व is here called सदसद्योनिजन्म and its cause, here, is पुणसङ्ग, mere भोक्तृत्व (=वदासीनभोक्तृत्व) does not involve the soul in संसार 546
- XIII. 21. Śāṅkara-प्रकृति=भविष्या Śāṅkara's explanation of प्रकृतिस्थ as प्रकृतिमात्रमप्येव गतः is also wrong, because here mere प्रकृतिस्थत्व is no दोष. पुणसङ्ग is दोष 546
- Meaning of मुदक्ते 546
- सदसद्योनिजन्मसङ्ग—Ś gives two interpretations. ... 546
- भोक्तृत्व in XIII. 22. The Upaniṣads sometimes describe the Witness in the heart as an Enjoyer and sometimes as an Onlooker. Both views were current before the Gītā. "कर्तृं विन्दौ" (Kāṭha Upa. III. 1). अवश्रद्धयो भूमिवाकशीति (Mu. Upa. III. 1. 1) 547

परः पुरुषः in XIII 22 distinguished from पुरुष in XIII. 19-21	547
As 'परःपुरुषः' (=God) is mentioned here, the प्रकृति and पुरुष, though अनादी, are not independent principles	547-548
Dr. Bhandarkar-'परः पुरुषः' is added to avoid atheism	548
Śaṅkara-'परः पुरुषः' is the individual soul in its true nature	548
Tilak follows Sankara.	548
Sankara gives three explanations of उपद्रष्टु and अनुमन्तु अणि in सर्वथा वर्तमानोऽपि (XIII 23)=No matter whether he be a Yogin or a Sannyāsīn—A statement showing preference for Yoga 'Disinterested Action'	549
Śaṅkara's meaning of "सर्वथा वर्तमानोऽपि"—a licence given to a ज्ञानिन्. Ś. is wrong	549
Tilak accepts Sankara's interpretation	549
Hill and R. Otto	549
Modi—Compare अणि in Bha Gl. VI. 31, IV. 22, V. 7, XVIII. 56	549
XIII. 24-45. Different yogas for different persons	549
XIII. 24—संख्येन योगेन and कर्मयोगेन—Two aspects of योग 'Disinterested Action' are mentioned here; both of them are opposed to संन्यास, because योग is opposed to सं-याम.	550
Śaṅkara and others take संख्येन as संन्यास.	550
कर्मयोग—an aspect of Disinterested Action based upon action itself. संख्ययोग=an aspect of Disinterested Action based upon a discussion of the हिसा in a war (संख्येन=war).	550
Śaṅkara—संख्येन refers to the three गुणः	551
Sankara adds सख्यद्विद्वानोरसच्छिदरेण to कर्मयोगेन	551
Prof. Dasgupta's criticism of Śaṅkara's interpretation of संख्येन योगेन	551
Prof. Dasgupta's discussion of the passages in the GItā, in which the word संख्येन occurs. Da-gu-	551

pta-'सखि' in the Gītā has nothing to do with the कर्मात्मिक सखि. It means 'true knowledge' or 'self-knowledge'	552
Garbe's view about सखि in the Gītā.	552
Garbe's meaning of " सर्वथा वदन्मोक्षि " in XIII. 23.	552
XIII. 25. The intermediary (in religion) between the devotee and the devoted.	552-553
श्रुति in XIII. 25 and II 56	553
XIII. 26 to be connected with XIII. 6	553
' Creation of the beings ' in the Gītā-ब्रह्मन् or क्षेत्र and पुरुष or क्षेत्रज्ञ.	553
Sankara-The क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोग is अख्यासकधुन	553
Sankara-XIII. 26 explains why क्षेत्रज्ञ (-the जीव) and ईश्वर are identical	553
XIII. 27. The individual soul is here called परमेश्वर	554
The purpose of the समाधि taught in XIII. 27	554
The soul in all is the same inspite of the difference of actions among मायाय, मो. इन्द्रिय, अन्, अवाक.	554
The purpose of verses 27-28, according to Sankara, is to give सम्बन्धजन 'right' knowledge	554-555
Moksa is not the aim of the Gītā-Modi.	555
Modi's View-stated in detail	555
Adhyāya XIII teaches one aspect of योग	555-556
Evidence of XIII 29-31. XIII 28. Meaning of न दिन-सत्वात्मनात्मानम् Who is an आत्महा ? One who believes the soul to be the agent of his actions.	556
Sankara-One who believes the अनात्मन् or the अट (देहादि) to be the Atman is आत्महा ।	556
Hull-... ..	556
XIII. 29 gives us the key of interpreting XIII 28	556
प्रकृति in XIII 29-अव्यक्त in XIII. 5	556
The scheme of प्रकृति-पुरुष and that of क्षेत्रक्षेत्रज्ञ are two independent schemes.	557
Modi-Verses 30 is preceded and followed by verses which emphasise the fact that the soul neither does actions nor is affected by his actions.	557

Dr. Bhandarkar's Interpretation of XIII. 30, not acceptable.	557
परमात्मा in XIII. 30	557
"निर्गुण"—devoid of the गुण of प्रकृति—XIII. 30	557
Is प्रकृति (XIII. 29) an effect (a कार्य)?	557-558
The doctrine of the identity of जीव and परमात्मन् (taught in XIII. 27-28, 31) is not the view on the relation of जीव and परमात्मन् in all Adhyāyas of the Gītā, e. g. XV teaches अंशाधिभाव. The Gītā is not definite about the nature of the identity of जीव and परमात्मन् though it is sure about the identity itself	558
Sankara—XIII. 31 prescribes संन्यास for the ज्ञानिन्.	559
Meaning of 'न करोति=' does not identify himself with his body and senses.	559
Arguments for योग—XIII. 32	559
Meaning of XIII. 33	559
क्षेत्र-क्षेत्र	560
Sankara—The रविदृष्टांत implies एवजीववाद	560
Modi—The दृष्टान्त implies अणुरव of सारमन्	560
Meaning of "भूतप्रकृतिमोक्ष"	560
Tilak's Interpretation, not acceptable, because the Gītā is pre-Sāmkhya.	560
Sankara's interpretation.	560
Rudolph Otto	560-561
Garbe, Dunsen, Hill	561
The title of the Adhyāya=Disinterested Action based upon the knowledge of क्षेत्र and क्षेत्रज्ञ or प्रकृति and पुण्य.	561
Adhyāya XIV	
Introduction	562
गुणसंख्या doctrine in Adv. XIV, XVII, XVIII	562
Garbe—Gītā is later than classical Sāmkhya	562
Dr. Bhandarkar—In the Gītā we have pre-classical Sāmkhya	562

- Prof Dasgupta's view, not clearly stated 562
- Modi--In the Gītā गुणस mean 'qualities', not constituents they are born of प्रकृति 562-563
- Modi--The Gītā does not emphasise the fact that the प्रकृति consists of three गुणस It, rather, connects its निष्कामकर्मयोग with the सत्सगुण 563
- Prof Dasgupta's conclusion about the गुणसहयान doctrine in the Gītā . . 553-564
- Hill's View . . 564
- Garbe's View 564 565
- Modi--the author of the Gītā presents a new viewpoint regarding योग 'Disinterested Action' 565
- Rudolph Otto's view) 593-566
- Modi's View His reply to others 566-567
- Modi--The Gītā is earlier than any दर्शन 567
- Kieth--The theory of the three गुणस is very old older than the Gītā much older than the classical Sāṃkhya 567
- Four objections to the view (of Garbe R Otto) that the Gītā is later than the classical Sāṃkhya 567
- Evidence of Prof Dasgupta 567
- Origin of a philosophical doctrine, e.g. the सत्य should be traced to some text not to mere inference 567
- Such a text is the Mahābhārata Sāṃkhya Chapters in Mbh XII, which say that the सत्य originated by combining the two प्रकृतिस or अणुस of the Gītā--a view arrived at independently and simultaneously by Prof Modi and Prof Dasgupta. 567-568
- Oldenberg's view (in the Gītā we have pre-classical Sāṃkhya), stated by Dr Belvalkar 568
- Dr Belvalkar's view that the pre-classical Sāṃkhya is also idealistic 568
- Dr Bhandarkar--The speculative philosophy (in the Upan and the Gītā) was known by the name

- of Sāṅkhya: योग was action 568
- C. V. Valdyā-The Gītā strives to harmonise all the systems of thought that were current in its days and a form of Sāṅkhya was one of them. 568-569
- Sir S. Radhakrishnan-The terms संख्य and योग in the Gītā.....represent only the reflective and the meditative (also practical ?) methods of gaining salvation. 569
- Fritz-Edward Hall's view quoted by Sir S. R. ... 599
- Sir S. Radhakrishnan's view can be compared with that of Dr. Bhandarkar. 568-569
- Modi-In the Gītā सख्य means a Path of Disinterested Action particularly originally connected with संख्य "a battle," the duty of a ksatriya ... 570
- ' सख्ये कृतज्ञे ' (XVIII. 13-15) also refers to destruction (हिंसा) on a battle-field, as does Gītā II. ... 570
- Prof. Edgerton-संख्य-Sannyāsa. A. J. P. 1924 ... 570
- The गुण are mentioned in the Gītā, not as a part of a doctrine, but as an argument for Disinterested Action. 570
- The Gītā does not know even the Vedānta as a system (दर्शन). 571
- The different Adhyāyas mention different प्रक्रियाs of the Upanisads. 571
- Out of these प्रक्रियाs of the Upanisads, the one in Bha. Gī. XIII. 19-23 comes nearest to the (later) संख्य. 571
- The contradictions in the Gītā can be and should be reconciled as various independent alternative प्रक्रियाs and forms of Disinterested Action (योग) संख्य in the Gītā is a path of action, rather than an idealistic view 572
- XIV. 1. Sankara's two explanations about the relation of this Adhyāya to the preceding Adhyāya 572

Tilak's view re. the relation of Adh. XIV to Adh. XIII.	572
R. Otto's view	572
Modi's view—Each Adhyāya gives one particular Yoga "Disinterested Action" and each Adhyāya is so far independent	572-573
Modi-Adhyāyas XIII-XVIII are nearer to Mbh. XII than Adhyāyas I-XII	573
Garbe's View—'The power of the author grew enfeebled towards the close'	573
A comparison of the first verses of several Adhyāyas of the Gītā shows that different योगs are dealt with in different Adhyāyas	573-574
XIV. 2. सारम्यं is the मुक्तावस्था, a new view ...	574
सारम्यं is different from सत्त्वमात्र	574
Conceptions of मुक्तावस्था in the Gītā	574
Rāmānuja lays special emphasis on XIV. 2. ...	574
Sankara's remarks on XIV. 2.	574
The Upanisads mention सारम्यं as well as तद्मात्र ...	574-575
Modi—Both these views are equally important and allowable	575
The view of the author of the Brahmasūtra—संपत्ति-विर्भावः स्वेन शब्दात्.	575
Criticism of the Sūtrakāra's view	575
Sir S. Radhakrishnan's view about मोक्षावस्था in the Gītā. He decides the point in favour of Śaṅkara	575-576
The personal and impersonal aspects of the Reality in the Gītā. Views of Sir S. Radhakrishnan, Modi and Dasgupta. Modi—Importance of XIV. 27	576
Dasgupta—The Gītā places the personal on a higher level than the impersonal	576
Dr. Belvalkar—on XIV. 27, Kṛṣṇa is one with Brahman	576

Garbe--XIV. 27 is a later Vedantic interpolation	
Garbe on सत्त्वम् in XIV. 2	577
Garbe and Sir S. Radhakrishnan	577
Deussen on मम सत्त्वम् 'unity of being with me' and on ब्रह्मणो हि प्रतिष्ठासद्म in XIV. 27	571
Rudolph Otto-on सत्त्वम्	577-578
Hill	578
XIV. 2 A statement about सुक्ष्मरूप found only in this verse of the Gîtâ	578-579
Evidence of Bra. Sû IV. 4 17-21—उगद्भ्यापारवर्जम् and विकारावति च	579
XIV. 3-4, "मद्द् मद्द्"=निराकार मद्द्, कृष्ण=साकार मद्द्	579
All principles said to be भूतयोनि are to be explained as निराकार मद्द्	579
Evidence of XIV 27	579
Evidence of Bra. Sû I. 4 27	579
Sankara—मद्द् मद्द्=त्रिगुणात्मिका प्रकृति	580
Sankara—मूर्तव. =bodies. Modi—मूर्तव. beings=souls in bodies	580
Dr Bhandarkar मद्द् मद्द्=the निराकार मद्द्	580
Prof Dasgupta— मद्द् मद्द्=प्रकृति the matter	580
Dasgupta follows श्रीपर	580-581
Hill--मद्द् मद्द्=Not-Self	581
Dr. Belvalkar	581
Views of Deussen, Rudolph Otto, Garbe who says that the word मद्द् is here 'misused'	581
XIV. 5-प्रकृति=the Matter	581-582
Philosophy of Adhyâya XIV--a Complex Reality	582
Dasgupta, not correct in his interpretation of XIV. 5	582
Views of प्रकृति (XIV. 5)—Garbe, Rudolph Otto, Deussen, Indian Scholars	582
Hill on the translation of सत्त्व, रजस्व, तमस्व	582
Ethical implication of the word "सत्त्व"	582
Garbe—"The influences of सत्त्व are systematized with a genuine Indian pendantsry"	582
पुनः--Hill and Rudolph Otto--strands	582

निवृत्तान्ति=निवृत्तान्तीव—Śāṅkara	583
Dr. Bhandarkar and Rudolph Otto on the Philoso- phical aim of XIV. 6, etc.	583
Modi—These verses have an ethical aim,	583
In XIV the ideal is to surmount even the सख्यगुण; in XVII-XVIII the ideal is to fix oneself in the सख्यगुण	583-584
दानसह—Of शास्त्रवासना in जीवन्मुक्तिविवेक	584
Conception of रजस, in XIV, XVII, XVIII	584
XIV 10—one गुण is always predominant	584
Sāṅkhyā Kārikā 12—अन्योऽन्याभिभव,	584
Meaning of वत्तमविदाम् in XIV. 14—Sāṅkara, Tilak, Rudolph Otto, Garbe, Deussen	584
अज्ञान—Dasagnpta	585
गुणान् देहसमुदभवान्—Hill, Sāṅkara	585-586
XIV. 21 A त्रिगुणातीत may be a योगिन् or a संन्यासिन्	587
“न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि”—XIV. 21	586
प्रवृत्तिम्—XIV. 21—Sāṅkara, Modi, R. Otto	586
XIV 23. A त्रिगुणातीत need not be a संन्यासिन्	586
XIV. 24 Sāṅkara. यः=संन्यासी	586
सर्वारम्भपरित्यागी—XIV 25, Cf. षष्ठ in XII. 16	587
Tilak—सर्वारम्भपरित्यागिन्—abandonment of all selfish desires. Not acceptable	587
“भक्तियोग.” Tilak.	587
भक्तियोग as a Means	587
“ब्रह्मभूय”	587
Relation of ज्ञान, कर्म भक्ति in the Gītā	587-588
भक्तियोग—Rudolph Otto.	587-587
सख्यदर्शन and Adv. XIV	588
Meaning of ब्रह्मभूय and ब्रह्मभूत—‘becoming ब्रह्मन्’ in this very life. This stage of जीवन्मुक्ति is followed by the attainment of सुख, as stated in Adv. XVIII. 63-51	588
Rudolph Otto's View	588-589
Literal sense of XIV. 27	589
Sāṅkara gives three interpretations of XIV. 27	589

Views of several scholars on this verse (27)	
given in Notes on XIV. 3-4	589
Only Prof. Dasgupta gives a literal sense to this	
verse	589-590
Prof. Dasgupta's Meaning of अक्षय्य	590
Criticism on Rudolph Otto's view	590

Adhyāya XV

Introduction	591
Holleness and Importance of Adh. XV. The reason	
of the belief	591
The reason of the belief according to Śankara ...	591
Rāmānuja's view XV. 1	591
The connection between this Adh. and Adh. XIV.	
Śankara, Tilak, Modi	591
The purpose of वृक्षरूपक ब्रह्मणो	591
Description of the creation as an अक्षय्य tree. अक्षय्य	
is ब्रह्म in Kaṭha Upa.	592
अक्षय्य tree in the Gītā is a symbol of the lower	
Nature	592
Importance of अक्षय्य as a weapon to cut of the tree	592
The Gītā does not copy the Kaṭha Upa	592
Barnett and Rudolph Otto	592
The Gītā, as a Poem	592
मूढम्-प्रकृति, not मायाशक्तमम् ब्रह्मन्	592
अक्षय्य=The Vedas. The Gītā's attitude towards the	
Vedas	592
The Vedas are the leaves of the tree to be cut off	
by अक्षय्यशस्त्र	593
Śankara's view	593
'स वेदविद्'-Śankara-'For him there is nothing to	
be known.'	593
After cutting the tree ब्रह्मोत्तम's धाम is to be reached	593
अक्षय्य. मूढानिश्चरति	593
अक्षय्य. Deussen and Rudolph Otto-It is the pipple	
tree. Others-the banyan tree called स्वर्गोप ...	594

XV. 3 Allegorical conception of अनदित्व of प्रकृति	594
न अन्त उपलभ्यते-but the tree is to be destroyed	594
न रूप तथा उपलभ्यते-Sankara finds here his माया doctrine (लम्बनगरत्वात्)	.. 594
असङ्गशक्यता-Modi-not by स्यात्	594
छिन्ना-अक्षय represents प्रकृति-Modi	594
XV 4 पद is अक्षर अन्वक्त धाम-Modi	594
तमेव S-य पदशब्देन उक्त -	594
Modi-यत प्रवृत्ति प्रसूता तमेव-	594
Relation between पद and पुरुष was well-known in the days of the Gita- Modi	594-595
Comparison of XV 4 with VIII 21-22,	595
प्रपद्ये-Rajwade on Grammar	595
Sankara adds इति एवम् to प्रपद्ये	595
Ramānuja reads प्रपद्यत'	595
प्रपद्यि and मक्ति in the Gita	595
प्रवृत्ति-Sankara-तन्नाममायाप्रवृत्ति	595
Modi-प्रवृत्ति=activity, कर्तव्य	595
The chief aim of the Gita is to explain प्रवृत्ति-activity or actions	595 596
Is XV 4 (पुरुषप्रवृत्ति) inconsistent with V 14 (एवमावाप्त सर्वप्रवृत्ति) ?	596
Modi-No Two reasons	596
Each Adhyaya of the Gita is an independent unit and presents one aspect of योग	596
Meaning of पुरुषोत्तमयोग 'Disinterested Action based upon the conception of पुरुष called here पुरुषोत्तम to whom प्रवृत्ति the principle of activity, the origin of all human actions, is traced here	596
Explanation of पुराणी	596-597
Other views on the origin of प्रवृत्ति	597
Interpretations of प्रवृत्ति in XV. 4 (a) Tolak follows Sankara ('creation') (b) Hill--प्रवृत्ति=प्रकृति (?) (c) Rāmānuja--efforts of the पुरुष (d) Deussen (e) Garbe (f) Rudolph Otto	597
XV. (same) indications of a बोधिन् (=कर्मबोधिन्)	597

Purpose of XV. 6-19 To prove that कृष्ण is the आप्यपुरुष and all प्रवृत्ति belongs to him ...	597
Gītā and EMU XV. 6, an echo of EMU. ...	597
सद्ब्रह्म परम सप्त-अक्षर ब्रह्म is the abode of कृष्ण ...	597-598
XV. 7. Why is the जीव discussed between verses 6 and 12? Modi—because जीव is of the nature of light	598
Evidence of Bra. Su that जीव is प्रकाशादिवत् ...	598
ममेवाशु—Bra Su II 3 45 refers to Gītā ...	598
Why is जीव called “मम एव अशु” Modi—because the प्रवृत्तियः of जीव are to be proved to be कृष्ण's own ...	598
कर्मणि—soul's subtle body	598
Constituents of the subtle body. Gītā's theory. The theory of classical साध्य	598-599
Relation of जीव and God, अशाश्विमात्र ...	599
Is कर्मणि-connected with ‘सकर्मणः’ in the पाञ्चरात्र school? ...	599
Śankara's logic for explaining अशाश्विमात्र (acc. to निम्बप्रतिविम्बवाद and अरच्छेदवाद) Rāmānuja's View (शेषशेषिमात्र) View of the author of the Brahma sūtra	599
अशु view of the soul of Adh. XV is different from the soul theory in other Adhyāya's of the Gītā ...	599
Is this a contradiction in the Gītā? ...	599-600
Modi—Each Adhyāya has its own philosophy ...	600
Sankara on प्रकृति in प्रकृतिस्त्वानि	600
XV 8 Sankara's construction	600
Dr. Bhandarkar—on जीव's उत्क्रान्ति from स्थूलदेह ...	600
Bra. Su III 1. 1—तदन्तरप्रतिपक्षी रहति	601
बृहदारण्यक उपाधिषद्—The leaving of an old स्थूलदेह and the entrance into a new one are simultaneous. दृष्टान्त of वृषजलायुक्त	601
Gītā seems to agree with बृहदारण्यक view. ...	601
Deussen-v. 8 refers to one and the same body ...	601
ईश्वर—Sankara, Modi, Rāmānuja	601
The माण्डूक्य उपाधिषद् mentions आणन्ददेह also. The सद्ब्रह्म believes in सद्ब्रह्म and स्थूलदेह only	602

No उपभोग in सूक्तवेद-सांख्यकारिका	602
Detailed discussion of उक्तानि in ऋ. सू.	602
वेदिनः in XV. 11	603
XV. 12-15 give विभूतिसंश्लेष, says Sankara.	603
Modi on the teaching and purpose of XV 12-15.				
" All particular activities in the world (जगद्भासन)				
भूतधारण, भोगविषयण, अज्ञापन, c.c.) belong to the				
Lord."	603-604
XV 13 -धारयामि, पुण्यामि-Importance of 1st parts. forms				
These कृत्याः belong to इन्द्र	604
XV. 14 वैश्वानर आत्मन् in Chāndogya Upa. The मन्त्र				
on वैश्वानर (ऋ. सू. I. 2. 24-32)-वैश्वानर is पुण्य (साकार				
मन्त्र). The remarks of the मन्त्र on the Gītā's				
view of वैश्वानर shows that the author of ऋ. सू.				
does not look upon वैश्वानर in the Gītā as आत्मन्				
but as वैश्वानर अग्नि. Modi agrees.	604-605
चतुर्विधं अजन्	605
XV. 15. The Lord as साक्षिन् in the human heart.				
मन्त्र. सृष्टिर्दानमपोहन च-Some more activities, the origin of				
which is the Lord.	605
Meaning of अपोहन-Sankara	605-606
Function of the witnessing soul in the Gītā				
Direct Source of ज्ञान, सृष्टि and अपोहन=the Lord, not				
the witnessing soul.	606
Distinction between वेद and वेदान्त in the Gītā				
The Gītā knows only three वेदान्त.	606
वेदान्त-उपपत्ति known to the Gītā. मन्त्र-उपपत्ति-XIII. 4				
'वेदान्त' occurs in Sre. Upa. which, according to Dr.				
Bhandarkar, was a precursor of the Gītā	606
Interpretation of वेदेभ्यः सर्वे, अहमेव वेदः. (cf. एकं सर्वं विद्या				
वस्तुना वेदान्ति (RV. I. 164 46). Also Gītā				
XIII. 4A.	606-607
Relation of वेदान्त and उपनिषद् according to the Gītā.				
Interpretation of अहमेव वेदान्तकृत्. The action of				
composing the वेदान्त is an action really belong-				
ing to the Lord, though apparently to the				

Rsis-Modi, Śankara=वेदान्तार्थसंप्रदायकृत्	607
वेदविदेव वादम्-The act of knowing the Vedas.	607-608
XV. 16 Relation between verses 7-15 and 16-19.	
Śankara-v 7-15 give विभूतिसंक्षेप, while v. 16 begins निरूपाधिकस्वरूपवर्णन. Tilak agrees.	608
Modi-All verses explain पुराणी प्रकृति of the Lord ...	608
Śankara's meaning- Verses 16 ff give a Summary of all the preceding Adhyāyas,	608
Meaning of अक्षरत्वमि चोत्तम.-Transcendence of पुरुषोत्तम, ...	608
Meaning of मूत्रानि=, souls in the bodies, not mere bodies,	608
क्षर does not mean 'destructible'. It means changing but eternal.	608-609
'कृत्स्न' proves this meaning of क्षर.	609
Interpretation of अक्षर पुरुष It is a principle "in this world (आदिमन् ऊके)." Modi-अक्षरपुरुष is the साक्षिन् in the heart of all beings.	609
The meaning of कृत्स्न in XII 3 (कृत्स्न अक्षर) and VI 8 (कृत्स्न योगिन्)	609
Identification of कृत्स्न अक्षरपुरुष with परः पुरुषः in XIII 22	609
Meaning of उत्तमपुरुष. His characteristics.	609-610
Meaning of पुरुषोत्तम. XI. 18	610
Significance of "पुरुषोत्तम" before the final revision of the GI:5 and even later, in the नारायणीय पर्वन् of MBh XII.	610
"वेदे प्रविश." XV. 18 may refer to the पुरुषसूक्त	610
The Conception of the Reality in Adh. XV.	610
क्षर पुरुष is the जीव, अक्षरपुरुष is the साक्षिन् and ईश्वर is the उत्तमपुरुष. The पर (XV. 4) is one more aspect of the Reality; so also "प्रकृति" which is in this Adhyāya represented as the अक्षय tree. The पुरुषोत्तम aspect is here the source of प्रकृति (XV. 4). It is five-in-one (अद्वैत).	610-611
Various Interpretations of XV. 16-18 (a) Śankara-क्षर पुरुष=समस्तं विकारबोधम्, अक्षरपुरुष=मायाशक्ति and	

- पुरुषोत्तम=निर्वाणिक मदा, विमर्ति=स्वरूपसद्भावमात्रेण विमर्ति,
 कूटस्थ=appearing as various illusions (कूट=छल) 611
 Criticism of रंकर's interpretation. Wrong meaning
 of पुरुष, अक्षर. Meaning of कूटस्थ ... 611-612
 (b) Rāmānuja क्षरपुरुष=अचित्संसृष्टमदंभूतानि, अक्षरपुरुष=
 मुक्तात्मन् (अचित्संसर्गवियुक्त), कूटस्थ, "separately exist-
 ing," i. e. not common to the bodies of मदा
 and others. The singular of अक्षर पुरुष is due to
 the fact that "the adjunct of all मुक्ता is one"
 (अचिद्विवोगरूपैकोपाधि). लोकरथय=अचेतन (अचिद), इदजीव
 and मुक्तजीव. Criticism ... 612-613
 (c) Tilak, क्षरपुरुष=व्यक्त of सत्स्य, अक्षरपुरुष=प्रकृति or
 अव्यक्त 'the origin of all beings.' पुरुषोत्तम=अक्षरमदान् 613
 (d) Deussen--not very clear. (e) Garbe--Verse 15
 is an interpolation, verses 16-18 are original.
 पुरुषो=two natures. उत्तमपुरुष=the personal Reality.
 (f) Rudolph Otto--क्षरपुरुष=the Natura, अक्षर-
 पुरुष=the world of souls, उत्तमपुरुष=the Highest
 Spirit (God). Criticism ... 612-613
 (g) Dr. Bhandarkar depends upon श्रेता. उप०. (h)
 Dr. Belvalkar. (i) S. R. Radhakrishnan--क्षर
 the changes of the प्रकृति, अक्षर=the permanent
 background of the world; उत्तमपुरुष=the Lord.
 Criticism ... 614
 Sir S. Radhakrishnan's remarks on Rāmānuja's
 interpretation of these verses. He does not
 correctly mention the view of Rāmānuja 615
 (j) Prof. Dasgupta--क्षरपुरुष=the lower पुरुष=जीव, अक्षर-
 पुरुष=the साक्षिन्; Verse 17 deals with कूटस्थ अक्षर-
 पुरुष. उत्तमपुरुष of v. 17 is different from पुरुषोत्तम
 of v. 18 ... 615-616
 (k) Hill--क्षरः पुरुष.=प्रकृति (अपरा प्रकृति of Adh. VII);
 अक्षरपुरुष=जीव (परा प्रकृति of Adh. VII). उत्तमपुरुष
 is Kṛṣṇa himself. Hill explains the use of पुरुष

for प्रकृति (his interpretation) by saying "Poetry rises superior to terminology."	616
Comparison of XV 16 with Sve. Upa. IV. 6 and Mu Upa III. 1. 1. The साक्षिन् is both a भोक्तृ and an उपदष्ट	617
XV 19 Context of this verse in the Adhyāya and with v 16-18	617
Meaning of सर्वभावेन. Sankara-सर्वविचिन्तयता	617
XV. 20 Meaning of इदं शास्त्रम्. The activity of the sun, the Moon, etc etc, is derived from the Lord. 'शास्त्र' means "the doctrine" that the पुरुष or पुरुषोत्तम is the origin of all activity-Modi.	618
The difference between the teaching of XV and that of other Adhyāyas	618
Meaning of शुद्धतमम्	618
Sankara-'शास्त्र' refers to this Adhyāya.	618
एतदनुभवा बुद्धिमान् स्वात् कुतःकुलश्च भारत-This shows that the teaching of each Adhyāya is independent and self-sufficient-Modi	617
Reconciliation of the view that प्रवृत्ति originates from पुरुष with the view that प्रवृत्ति belongs to प्रकृति or स्वभाव (Adh. III, Adh V)	618

Adhyāya XVI

Introduction.

Lists of virtues and vices in the Gītā. II 62-63, III. 26-43, रिष्यन्त इति in II, ध्यानयोगिन् in VI, भक्त in XII and त्रिगुणातीत in XIV, X 4-6, XIII. 7-11, दान in VII	619
Characteristics of these lists The Gītā does not know the doctrine of पञ्चमहाव्रत. Its lists are later than the statement of virtues in the Upanisads (e.g. उ III. 17-6) and earlier than those of the Manusmṛiti (VI. 204).	619-620

Conclusions arrived at by Dasgupta regarding the relation of the ethical doctrines of the Gītā to Buddhism and other orthodox systems. 620-622

- (a) The Gītā drew its idea of moral conflict and moral endeavours probably from the Upanisads. 620
- (b) The ideas which may be regarded as peculiarly Buddhist are almost entirely absent in the Gītā. (i) अविद्या of Sāṅkara Vedānta and Buddhism and अज्ञान of the Gītā. The Gītā does not start with अविद्या, but with आसक्ति and काम (desire). 620-621
- (ii) The Gītā uses the Upanisadic word काम rather than the Buddhist word दुग्धा ... 621
- (iii) शील, समाधि and प्रज्ञा in Hinayāna and in the Gītā 621
- (iv) The practice of virtues and प्रज्ञावैराग्य in Hinayāna absent in the Gītā 621
- (v) The Gītā is no practical guide-book of moral efforts like similar works in Mahāyāna Buddhism 621
- (vi) The virtues of the Gītā are of a negative character 622
- (vii) Gītā's idea of making gifts is much more limited than the Mahāyāna idea 622
- Thus, the ethical teaching of the Gītā is not borrowed from Buddhism, but from that of Upanisads-Dasgupta 622
- (4) The Gītā ideal of योग and the ethical ideals of orthodox Schools of philosophy-Dasgupta 622
- (5) A comparison of the Gītā's ethical ideal with the general standpoint of Hindu धर्मशास्त्र. S. K. Maṭṭra-साधारणधर्म are obligatory, irrespective of caste-duties. Dasgupta--the common duties have less force than caste-duties, examples of शत्रुघ्न and अश्वत्थ 622

- Da^sgupta—According to Gītā the actions of a ज्ञानिन् are non-moral rather than moral or immoral; so the question of साधारणधर्म does not arise in the Gītā 623
- Da^sgupta—The Gītā's point of view makes morality subjective, because the Gītā teaches निश्चयि ... 623
- (6) Da^sgupta—समत्व (sameness) is the most important virtue according to the Gītā. Modi—समत्व is in fact a synonym of योग. Disinterested Action ... 623
- (7) दण्ड, दान, दयम्—Da^sgupta—They are in the Gītā as it were साधारणधर्मः. Modi—the Gītā applies its योग-theory to these three कर्मणः, as they were in vogue in its days. 623-624
- XVI. 1. Relation of this Adhyāya with the Adhyāyas of the Gītā. Sankara connects this with Adhyāya IX. Modi—This Adhyāya gives an independent aspect of योग. Tilak does not say anything on this point 624
- The virtue of अमय in Upanisads and the Gītā अमय= no fear of death. 625
- सर्वसद्बुद्धि 525
- ज्ञानयोग—Sankara—mere study (ज्ञान) and exact understanding (योग) of आत्मन् etc. Modi—we should follow "ज्ञानयोगेन साख्यानाम्" (III. 3). It means 'Disinterested Action (योग) through knowledge (ज्ञान)'. Tilak agrees. 625-626
- दान, दण्ड, दय. and स्वाध्याय—Gītā's attitude to them ... 626
- आर्द्रदम्—its meanings in the Gītā and छा उ. ... 626
- अहिंसा and सत्य-साधारणधर्म and their relation with caste-duties. Da^sgupta, Tilak, Gandhi ... 626-627
- अहिंसा and its exceptions 627
- The अर्थ सत्यकथन 627
- Da^sgupta's view about the conduct of अर्जुन and युधिष्ठिर in the war. 627
- No exception to अहिंसा and सत्य in the case of a स-पापिन् 626-628

The virtue of त्याग. Its meaning. Śāṅkara and the Gītā itself. Also ईशानात्प उगो	628
XVI. 3. अमिञ्जात—People are created with two different natures. Śāṅkara	628
XVI. 4 आसुरीतंश्व—An extreme type of Vedic Ritualists.	628
अज्ञान—In Buddhism, Śāṅkara Vedānta and the Gītā itself.	628-629
Doctrine of predestination in Gītā XVI	629
Meanings of संशय and संप. Deussen, Tilak, Bhandarkar, Modi.	629
Difference between the अर्थस in Adv. IX and those in Adhyāya XVI.	
Gītā XVI. seems to teach an aspect of its योग with the help of the tradition of इया इ मानवस्या in Br. Upan. I. 3.	629-630
Meanings of प्रवृत्ति and निवृत्ति. Śāṅkara.	630
Modi—प्रवृत्ति is सकामकर्म; निवृत्ति=निःकामकर्म	631
Tilak follows Śāṅkara. Deussen, Garbo,	631
XVI. 8. Philosophy of an extreme type of Ritualists—Modi	631
Meaning of असत्यम् (अनत्). Śāṅkara.	631
Modi असत्य should be contrasted with सत्य in छ. उ. VI. 1. 4-6. असत्य=without any unchanging substance	631-632
असद्विद्यम्, Modi—'having no substratum.' प्रतिष्ठा and प्रतिष्ठेय in the Upanishads	632
Śāṅkara—without—वर्णवर्णरुपा प्रतिष्ठा	632-633
Śāṅkara—आयुते are चार्वाक.	633
अनाश्वेत्—Modi—without God as the essence of all (Vedic) gods.	633
Interpretations of अमरत्वरसंभूतम्. Modi—Not born out of the mutual dependence of gods and sacrificers.	633
Śāṅkara's explanation of अमरत्वरसंभूत (born of the mutual union of woman and man) and कामदेवकर्म	

(born of lust)	833-634
Śaṅkara-आसुरसंपत् is the लोकायनिकदृष्टि,	634
Views of various scholars on XVI. 7-8, stated and examined	634-637
Śaṅkara, Barnett. आसुरस=चार्वाकस	634
The view that आसुरस=जैनस and बौद्धस	634
Dasgupta-देवीसंपत् and आसुरीसंपत् deal with the common virtues and common vices respectively	634-635
Garbe-आसुरीसंपत्-अपरस्परसंभूत-people who do not believe in the cosmology of the संहययोग. परस्परसंभूत refers to the fact of each succeeding set of principles or principle being born from each preceding one, as in the Sāṅkhya	635
Böhtlingk's suggestion to read अपरस्परसंभूत... ..	635
Mr. S. L. Gokhle's view, noted by Garbe	635
Rudolph Otto follows Garbe	665-636
Daugen	636
Tilak holds that this passage describes the चार्वाक who denies वेदान्त and संहय doctrines. He interprets some of असत्यम् etc. as referring to the denial of Vedānta and others as meaning the denial of संहय	636-637
C. V. Valḍya-Bha. GI XII. 8-18 describes the atheism taught by दृष्टवति to the असुरस	637
Hill follows Śaṅkara	637
XVI. 11 आद्यासाधनसर्वदाः cannot be applied to बौद्धस and the चार्वाकस	638
XVI. 13 A statement of the peculiar optimistic spirit of the Vedic hymns	638
XVI. 17-अविधिपूर्वकम् refers to the absence of Gītā's विधि of निष्कामत्व-Modi, Śaṅkara	638
Meaning of सार आनन्ददेहेषु-References to साधिन्	638-639
XVI. 21-Dasgupta-This ethical teaching should be contrasted with the Buddhist idea of अद्वैतसीद्ध and दमकुमलकथन	639
कामकारण.=XVI. 23. कामकारण in ऋ. प. III. 4. 15,	639

XVI. 23, शास्त्र-Modi=the गीता itself.	640
Sankara, शास्त्र=a धर्मशास्त्र	
XVI. 24. कार्यकारण-व्यवस्थिति-Sankara-the विधि and निवेद्य stated in स्मृतिस	640
शास्त्रविधान-शास्त्र=गीता,	640
Dr. Bejvalkar's view-Gita was orthodox (and hence honours शास्त्र) while Buddhism was against the caste-duties.	640
Tilak-A conflict-between Arjuna's duty as a क्षत्रिय and his duty towards his relatives	640
Tilak-शास्त्र=the गीता	641
Deussen, Rudolph Otto.	641
Hill-शास्त्र=वेद and the धर्मशास्त्र	641
Modi-Manu. II. 2-4 on कामवद.	641

Adhyāya XVII

Introduction	642
Belief of modern Scholars including Tilak that Adhyāyas XIV, XVI, XVII and XVIII, aim at explaining the Sāmkhya philosophy. ...	642
Modi-These Adhyāyas make use of the गुणवैश्वान doctrine known much earlier than the forma- tion of Sāmkhya Darśana, to explain the Gita's own doctrine of 'Yoga' Disinterested Action	642
Distinction between the गुणवैश्वान doctrine of Adh. XIV and that of Adhyāyas XVII and XVIII. Conception of कर्म in Adh. XIV differs from that in Adh. XVII-XVIII.	642
Authority of Rudolph Otto	642
XVII. I. Relation between Adh. XVI. and XVII.	642
Meanings of शास्त्र and विधि. Sankara and modern scholars-दुर्निरस्तुतिशास्त्र and चोदना	642
Modi-गीताशास्त्र and the rule that these षष्ठ, दान, तपश्च should be done disinterestedly	641
Tilak seems to miss this point	642

Śankara-The verse deals with the illiterate who proceed वृद्ध-यवहारदर्शनान्देव अक्षयानतया.	643
Modi-The verse refers to those who are well-versed in the usual शास्त्रोक्त विधि and who add to it the गीताशास्त्रविधि of निष्कामकर्म.	643
View of Dr. Bhandarkar	648
XVII. 2. स्वभाव (in स्वभावजा अज्ञा)-Śankara-धर्मादिसंस्कार of past births Modi-स्वभाव= the Cosmic प्रकृति ...	643
Śankara and Tīlak-on verses 2-4. Modi-Verses 10, 11. etc. are an answer to v 1	644
तपश्च in the Cāṣ. Upa V. 10 and Br. Upa. VI. 2. 16	644
तपश्च in the Gītā Śāstra and in धर्मशास्त्र	644
XVII. 5-6 do not refer to the Jainas and Bauddhas	645
The Gītā's general attitude of moderateness ...	645
Meaning of भूतप्राम शरीरस्थम् Ś.-करणसमुदाय. Modi-the germs in our body.	645
मान्...वर्षयन्त.-Modi-the साक्षिन् in the heart, who is a मेव is troubled by the शरीरतपश्च Śankara-the the साक्षिन् is only an on-looker; and so वर्षयन्तः= मदनुशापनाकरणमेव वर्षयन्तम्	645-646
Rājwade on मान्	646
Rāmānuja-मान्=मदशुभ्र जीवश्च	646
Hill on भूतप्राम and मान्	646
Tīlak takes भूतप्राम as पञ्चवह्नाभूतादिकप्रमुदाय and does not explain मां वैशान्त. शरीरस्थम्	646
Garbe. Rudolph Otto's proposal to place v. 5 6 after v. 19	646
XVII. 7 Why आहार (diet) is mentioned here ? ...	647
Śankara. Modern scholars. Hill. Modi-a suggestion that आहार is mentioned with reference to its effect on सरस the inner mind which is stated as the foundation of यज्ञ (महेशानुक्रया सर्वस्वमदः) ...	647
XVII 11. The place of यज्ञ, दान and तपश्च in the Gītā. Dasgupta's view. Modi-They are discussed here from the standpoint of the गीता's ध्येय ...	647-648

XVII. 11-13. Difference between the <i>वह</i> of this verse and that of <i>वृ. उ. IV. 4, 22</i>	648
XVII. 12. The <i>वह</i> of <i>मन्त्रभाष्य</i> and <i>कविसू</i> is here classified as <i>राजस</i>	648
XVII. 13. The view that the <i>Gītā</i> is a "priestly production"	648
XVII. 14. Lists of virtues in the <i>Gītā</i>	649
<i>आर्जेयम्</i> is a <i>शारोत्यमे</i> here	649
XVII. 16 <i>मौनम्</i> . Br. Upa. and the Bra. Sū. on <i>मौनम्</i>	650
XVII. 17. <i>सखिक</i> penance—	650
<i>Manusmṛti XII. 24-50</i> describe <i>सख</i>	650
XVII. 20 The view of <i>धर्मशास्त्र</i> on <i>दान</i> , distinguished from that of the <i>Gītā</i>	650
XVII. 23 <i>तस्य</i> , an old designation of <i>मह्यम्</i> used by the <i>Gītā</i> to propound its doctrine of <i>योग</i>	651
Each of <i>तस्य</i> , <i>तत्</i> and <i>सत्</i> is a designation of <i>मह्यम्</i> .	
<i>तस्य</i> is a <i>त्रिविध</i> designation... ..	651
Views of scholars on XVII 23	651-652
(a) Sankara and Anandagiri— <i>यश्च स्यात्प्रवृत्तकरणम्</i> ...	651
(b) Garbe—Verses 23-26 are an appendage ...	651
(c) Rudolph Otto, (d) Dr. Balvalkar take	
v. 23-26 as an appendix	651-652
(e) Tilak. <i>तस्य</i> —explained from the standpoint of <i>गीता</i> 's <i>कर्मयोग</i>	652
(f) Hill—"a rather obscure verse"	652
<i>सूतः</i> in XVII. 23 refers to certain text or texts. The probable ancient texts of <i>तस्य</i> , <i>तत्</i> and <i>सत्</i> , to which the <i>Gītā</i> may refer as its source ...	652
View of Rudolph Otto as to the source for the use of <i>तत्</i> in the sense of <i>मह्यम्</i>	652
<i>त्रिविधः</i> निर्देशः=त्रयः निर्देशाः. Three designations of <i>मह्यम्</i> - <i>Modi</i>	652-653
<i>विहितः</i> Śankara=निर्दिष्टः. So, also Hill, Kaka Kalelkar and others. <i>Modi</i> = "laid down," "prescribed." ...	653

- यश्च; and the study of Vedas and Brāhmanas are acts to be performed by pronouncing this designation of ऋषन्, Manu's authority. ... 653
- शास्त्राणां,=the texts called शास्त्राणां, Grammatically it ought to be शास्त्राणाम्, Grammar of the Gītā, ... 653
- Śankara seems to take शास्त्राणां, as the Brāhmana-caste. Hill, all the three twice-born castes, "the three castes are (विहितः=) declared eligible for the sacrifices. ... 653-654
- Garbe, Deussen and Tilak-शास्त्राणां,=the शास्त्राणां-caste 654
- Hill र्शास्त्राणां शास्त्राणां; ... 654
- Garbe- "Through these (तेन).....the शास्त्राणां caste...were created" ... 654
- XVII 24 Modi-"Only ॐ (not ॐ ऋषन्) was uttered before commencing a sacrifice, etc." Hill, not right. ... 654
- यश्च, वाच, etc. The Gītā here mentions a method of the performance of यश्च, etc. by the followers of योग "Disinterested Action."-Modi. The Gītā is not a "priestly production." ... 654
- विधानोच्यते:-The Gītā accepts the procedure of the यश्च so far as the method of अनुष्ठान is concerned 654
- Meaning of ऋषयश्चादिनाम् (not वेदशास्त्रिणां) ... 654
- ऋषयश्चादिनां and such ऋषयश्चादिनां seem to have made the performance of the Vedic rites harmonious with their knowledge of ऋषन्, unlike the कर्मकाण्डिनाम्. Use of the utterance of OM. ... 654-655
- XVII. 25-मोक्षकाङ्क्षिन्ः distinguished from ऋषयश्चादिनाम्; the former made use of यश्च etc. for getting मोक्ष, the latter were already मुक्त and performed यश्च, etc. for लोकात्मनः. ... 655
- Śankara, Rāmānuja-ऋषयश्चादिनाम्,="students of the Veda" (Hill). ... 655
- Hill, having taken "त्रिविध, निर्देशः" as one designation consisting of three words, asks "Why is the

triple designation divided in 24-27 ?" His answer, not satisfactory.	655
Hill—"The distinction between ऋषादिनाः and मोक्षकामिनाः is theoretical only"	655
Importance of अन्नमिन्नवाचकम्	
Performance of यज्ञ, दान, तपस्, by मोक्षकामिणः acc. to Bra. Sū. III. 3, 33	656
Five explanations of सत्, given in verses 26-27	656-657
Sankara's explanations of the word सत्	657
Meaning of सत् in सदिस्तेन. We may use 'सत्' only instead of सत्पुत्र, सत्कर्म, etc.	657
Hill's explanation of the use of सत् (कर्मसत्त्वम्)	657
Hill's interpretation, very doubtful	657-658
Sankara's remarks	658
Sankara, Tilak, Hill and others—Not one part of ३० सत् सत् (=three parts) but the complete expression is always to be used	658
Present—'ay practice, not an authority—Modi	658
Tilak—The उक्तम् "सच्चित्तत्त्वम्" is later.	658
शुद्धाचार, Garbe, Hill,—Reality	658
XVII. 28 Meaning of अयम्. Tai. Upi I. II 3 and the Gṛh̄	658
Meaning of XVII. 28	658

Adhyāya XVIII

Introduction

Sankara—Adh. XVIII. recapitulates the topic of the whole Gṛh̄ (I-XVII) and also states the substance of the whole Veda	659
Tilak—A's question in XVIII 1 is based upon a doubt (re. the possibility of संन्यासाश्रम) arising from Bha. Gl. V. 2	659
Acc. to Tilak Bha. Gl. XVIII 18-40 explain उप-वैश्या and XVIII. 41-48 the theory of the four castes and their duties	659-660

- यज्ञः and the study of Vedas and Brāhmanas are acts to be performed by pronouncing this designation of यज्ञन्, Manu's authority. ... 653
- शास्त्राणां,=the texts called शास्त्राणां. Grammatically it ought to be शास्त्राणाम्. Grammar of the Gītā. ... 653
- Śankara seems to take यज्ञाणां, as the Brahmana-caste. Hill—all the three twice-born castes, "the three castes are (विहिताः=) declared eligible for the sacrifices. ... 653-654
- Garbe, Deussen and Tilak-शास्त्राणां,=the शास्त्राणां-caste 654
- Hill read's यज्ञाणां for शास्त्राणां: ... 654
- Garbe—"Through these (तेन).....the शास्त्राणां caste...were created" ... 654
- XVII 24 Modi—"Only ॐ (not ॐ तस्यत्) was uttered before commencing a sacrifice, etc." Hill, not right. ... 654
- यज्ञ दान, etc. The Gītā here mentions a method of the performance of यज्ञ, etc by the followers of योग "Disinterested Action."-Modi. The Gītā is not a "priestly production." ... 654
- विधानोक्तः-The Gītā accepts the procedure of the यज्ञ so far as the method of अनुष्ठान is concerned 654
- Meaning of यज्ञवारिणाम् (not वेदवारिणाम्) ... 654
- जनक and such यज्ञवारिणः seem to have made the performance of the Vedic rites harmonious with their knowledge of यज्ञन्, unlike the कर्मकाण्डिन्ः. Use of the utterance of OM. ... 654-655
- XVII. 25-मोक्षवाञ्छिन्ः distinguished from यज्ञवारिणः; the former made use of यज्ञ etc. for getting मोक्ष, the latter were already मुक्तः and performed यज्ञ, etc. for लोकसंग्रह. ... 655
- Saukara, Rāmānuja-यज्ञवारिणः="students of the Veda" (Hill). ... 655
- Hill, having taken "विदिव, निरुहः" as one designation consisting of three words, asks "Why is the

triple designation divided in 24-27 ?" His answer, not satisfactory.	655
Hill—"The distinction between ब्रह्मवादिनः and मोक्षकामिणः is theoretical only."	655
Importance of अनभिन्नाय फलम्	
Performance of यज्ञ, दान, तपस्, by मोक्षकामिणः acc. to Bra. Sū. III. 3, 33	656
Five explanations of सत्, given in verses 26-27	656-657
Śāṅkara's explanations of the word सत्	657
Meaning of एव in सदित्थेन. We may use 'सत्' only instead of सत्युक्तम्, सत्कर्म, e'c.	657
Hill's explanation of the use of सत् (कर्मसंपत्ति)	657
Hill's interpretation, very doubtful	657-658
Śāṅkara's remarks	658
Sāṅkara, Tilak, Hill and others—Not one part of सत् सत् (=three parts) but the complete expression is always to be used	658
Present-day practice, not an authority—Modi	658
Tilak—The संकल्प "सच्चिदानन्द" is later.	658
सद्भाव. Garbe, Hill,—Reality	658
XVII. 28. Meaning of अयम्. Tai. Up. I. 11. 3 and the Gītā	658
Meaning of XVII. 28	658

Adhyāya XVIII

Introduction

Sāṅkara—Adh. XVIII. recapitulates the topic of the whole Gītā (I-XVII) and also states the substance of the whole Veda	659
Tilak—A's question in XVIII. 1 is based upon a doubt (re. the possibility of संन्यासजन्य) arising from Bha. Gl. V. 2.	659
Acc. to Tilak Bha. Gl. XVIII. 18-40 explain पुण्य-वैशिष्ट्य and XVIII. 41-48 the theory of the four castes and their duties	659-660

Modi-This Adhyāya brings out several independent arguments in favour of योग 'Disinterested Action', and v. 66 mentions मोक्षसंन्यासयोग ...	860
A summary of these arguments (a-j) ...	660-661
Explanation of the title मोक्षसंन्यासयोग ...	661
XVIII. 1. Śankara. Tilak (both संन्यास and त्याग are subsidiary to कर्मयोग). Modi--historical interpretation--Discussion of two well known words	661
The Gītā does not know the three-fold class of काम्य, निरत्य and नैमित्तिककर्मन् ...	661-662
निरत्य कर्मन् means स्वभावनिरत्य कर्मन्, not नित्यकर्मन् ...	662
'प्रत्यवाय' does not seem to mean in the Gītā the sin of omitting the performance of a निरत्यकर्मन् ...	662
Does the Gītā know 'काम्य' in the sense of voluntary rites? Doubtful. Modi-काम्य कर्मन् in the Gītā seems to include also the वर्णकर्मन्, if they are performed with a desire for their rewards (money, food) ...	662
Comparison of XVIII. 2A with Chā. Upā. V. 10	662
त्याग-Cl. स्वकेन मुञ्जेषाः in ई. उ. 1 Also आत्मरतिः क्रियावान् in गु. च III. 1 4 ...	662-663
The opinion of ज्ञानकर्षसमुच्च of the वृत्तिकार, quoted by Śankara in his भाष्य on Bha. GI III. "A गृहस्थ can get मोक्ष by ज्ञान+श्रीलकर्मन्+स्मार्त कर्मन्, but an कर्मरेतस् should avoid शीत (काम्य ?) कर्मन्"	663
Śankara-काम्यकर्मन्=अश्रमेधारि, 'सर्वे' in सर्वकर्मफलत्याग means निरत्य and नैमित्तिक. Śankara, not correct. ...	663
Possible interpretations of XVIII 3. ...	663-664
पक्षरानन्यसु ...	664
XVIII. 3B depends upon Br. Upā IV 4 22 on पक्ष, etc. ...	664
Śankara-3A gives सांख्यारि वृष्टि. ...	664
Modi-In the Gītā सांख्य does not mean संन्यास, so 3A is not सांख्यवृष्टि ...	664
Śankara's meaning of 3A. ...	664
Śankara-2B and 3B do not apply to मन्वाय. ...	664

- Modi-on 2B and 3B-Only the rewards should be abandoned, यद्, etc. should be never abandoned. 665
- Sankara-samvāsa in verses 2-3 is only qualitative. 665
- Sankara takes १ II A as a श्रुति 665
- Modi-The Gītā here quotes several views and interprets them in favour of its कर्मयोग 665
- XVIII 4 Meaning of त्याग. Sankara-त्याग here is the त्याग of the अनारम्भ. Modi-It is the त्याग of आरम्भ 665
- The Gītā's view on यद्, दान and तपः They must always be performed by all men. Two conditions They are not काम्य performances. ... 665-666
- Meaning of अग्नि in १. 5 Modi-अग्नि implies निवृत्त । c. 666
- Sankara--" सामान्तरं कर्मानुसंभवादिना यद्वादि" a मुमुक्षु should do them, abandoning मद् and कर्मानि ... 666
- Modi-The verse has nothing to do particularly with the मुमुक्षु यद् etc are for all 666
- By यद्, दान and तपः Sankara takes निवृत्तकर्मन् ... 666
- Modi-It is not so 666-667
- Sankara's predecessor interpreted यद्, दान, etc. as काम्य यद्, दान etc. and took अग्नि as implying निवृत्त यद्, दान, etc. 667
- Tilak--" Only a श्रुति can do these actions in the way laid down here." 667
- XVIII 7. Sankara adds 'मद्वय' to the verse 667
- Modi-Gītā thinks that even for a श्रुति the सम्प्राप्त of श्रमात् निवृत्त कर्मन् cannot be proved to be the best (न कर्माद्यने) 667
- निवृत्त Modi--duties fixed for the castes by श्रमात् Cf. 'श्रमात्निवृत्त' in XVIII. 47 667
- In III 8 Sankara takes निवृत्त as निवृत्त He is vague 667
- Three-fold nature of त्याग 667
- मोक्ष--" All actions bind and should be therefore abandoned." 668
- त्यागसङ्घर्ष Sankara-मोक्ष Modi-त्यागसङ्घर्ष 668

- XVIII. 9. निवृत्तकर्म. Śaṅkara—नित्यकर्मन् And, then, Ś.-
says that नित्यकर्मन्, in the opinion of the Lord,
hear fruits 668
Śaṅkara gives two interpretations 668
Ś is led to an absurd position because he takes
नित्यकर्मन् as निवृत्तकर्मन् 668
Sense of त्याग=कर्मफलत्याग 669
Śaṅkara—कर्मपरित्याग or संन्यास is प्रकृत 669
Śaṅkara—This verse (saying that कर्मफलत्याग is सार्विक
त्याग instead of saying that कर्मसंन्यास is सार्विक or
highest form of त्याग) is a स्तुति of the अह 669
Modi—The Gītā never favours कर्मत्याग even of a ज्ञानिन्.
The Gītā always prefers कर्मफलत्याग to कर्मसंन्यास.
So the verse is no स्तुति. It is a fact ... 669
XVIII. 10. अकुशलकर्म—Sankara=काम्यकर्मन्: कुशलकर्म=is
नित्यकर्मन् कुशल=leading to मोक्ष, अकुशल, to संसार. 669
Modi—युद्ध with relatives and युद्धः is अकुशल कर्म for
अर्जुन. अकुशल=involving a conflict of duties, as
in the case of Arjuna. 669
Modi—कुशल does not show Buddhist influence 670
XVIII. 10 Sankara adds 'अभिकृत-पुरुष' 670
XVIII. 11 देहभृत्-S. अहं कर्ता इति निश्चिन्नुद्वि. Modi=अ
man either ज्ञानिन् or अह. 670
Sankara: 'The verse is a स्तुति of the अह'. 670
अज्ञानिनाम्—Sankara, not consistent 671
संशामिनाम्—Modi=सार्विकत्यागवनाम्, Sankara=परमहंस-पतिनाम्-
कानाम् 671
XVIII. 13. Sankara—For अह there is no possibility
of संन्यास of all actions. Modi—Verses 13-17 give
more argument of योग 671
संख्ये कृतान्ते—Sankara—साख्यं वेदान्त. 671
Sankara's meaning of कृतान्त as संन्यास 671
Tilak—कृतान्त=विद्वान्, साख्य=the साख्य School ... - 672
H II—सांख्यकृतान्त=the Sāṅkhya dogmas, 'some lost
work' or the doctrine taught throughout in
the Gītā. 672

- Deussen—संख्य=reflection. Garbe=संख्य--doctrine
 Rudolph Otto—the Sāmkhya system and its
 'dogmas' 672
- Modi—संख्य=referring to संख्य 'a war' and कृपात= a
 destruction or a slaughter (कृत) performed or
 committed (कृत). 672
- Modi's Interpretation of the verse 672
- Modi's reasons for his interpretation 672
- This verse if a School cannot be traced to any source.—
 The history of Philosophy does not support
 the interpretation of संख्य as philosophy. The
 five causes stated in v. 14 are not philosophical
 at all, but they are ordinary causes of a war—
 slaughter, अविद्यान—a place, कर्ता—the man, तद्विषय
 कारणम्=weapons, विविधा यत्नाः=efforts, दैव=juck.
 Verse 17 refers to a war in clear terms. We
 have no deep philosophy here. ... 673-674
- XVIII. 14 Modi's proof for the ordinary meanings
 of अविद्यान रामायण, कौटिल्य's अर्थशास्त्र use these words
 अविद्यान, कारण, etc in the ordinary sense. 674-675
- Sankara's explanation of अविद्यान=प्रतीत्य, कर्ता=व्यापि-
 मयुषो भोक्ता, कारणम्=प्रतिशक्तिम्, एवम् यत्नाः=सर्वविधा यत्ना
 यत्नाय. and दैवम्=...पशुपतनुप्रददम्. Criticism 675
- Rāmānujā—दैवम्=परम तानम् and all कर्तृत्व belongs to
 the Lord. Mahasutān—कर्ता=विद्यु 675
- Hill—The verse is obscure. Hill's suggestions अविद्यान=
 अज्ञाना प्रकृति, कर्ता=पुरुष and अदकार, 676
- Views of Dr. Bhandarkar, Dr. Belvalkar, Rudolph
 Otto, Deussen-7, Garbe 676
- XVIII 15—कर्ता=any कर्तृ in a war 677
- व्यापि वा विरतिन वा—Modi—moral and Immoral. Sankara—
 व्यापि and अज्ञानि 677
- XVIII. 16. The soul by itself is no agent. Only in
 company with the other four he becomes
 a कर्तृ 677-678

- XVIII. 17—अहकार as the binding agent in an act of killing in a war 678
- Sankara—This verse is a स्तुति of a शनिन्. इत्यादि—from औक्तिवदृष्टि न हन्ति न निवध्यते—from पारमार्थिक दृष्टि. "A शनिन् never kills because he (the soul) never does any action, but his ज्ञान is praised by saying that even if he were to kill, he never kills" 678
- Modi—The verse means that in योग the बुद्धि is more important than the act 678-679
- Sankara on केवलम् in v. 16 679
- XVIII. 18 The beginnings of v. 13, v. 18, 29, etc. show that all these verses begin a fresh argument (in favour of योग) Most of the Adhyāyas of the Gītā have a's) a similar beginning. Style, as evidence 679
- Distinction between कर्मचोदना and कर्मसंहर 679
- Sankara, Tilak do not seem to notice the different kinds of the analysis of an action given in this Adhyāya 679
- परिहारात्—Sankara-परिहारात् is an अनारम्भ. Modi-ज्ञान of this परिहारात् is given in v. 20, so, परिहारात् is a अज्ञानानिन् 679-680
- So, 'कर्मचोदना' refers to the Disinterested Action laid down by the Gītā 680
- Difference between the संसृति analysis (v. 13-17) of an action and the कर्मचोदना analysis given in v. 18-28 680
- Sankara's explanation of करणम् and कर्म. Modi—they are to be explained ethically, not grammatically. 680
- XVIII. 19. गुणसंख्यान, Sankara and Tilak—गुणसंख्यान is an old name of काविसंख्यान. Also Garbe. Modi—गुणसंख्यान seems to be originally a part of the various Aupaniṣadic प्रक्रियास 680
- Modi—Note that here हानिन् is mentioned with कर्मन्, कर्तृ, and कार्य (एवमिह कार्यं सक्तम्). 680-681

Sankara corrects his expl. of कर्म	681
Sankara on the relation of the GItā and the दर्शन- According to S. दर्शन preceded the GItā ...	681
XIII. 20. सर्वभूतेषु-This characteristic of ज्ञान shows that this गुणसहस्रान् belongs to the उपनिषद्-Modi.	681
Meaning of एकम्-Modi- it admits स्वगतमेव	681
विमर्शेषु-Sankara-देहभेदेषु Modi-भूतेषु	681
Sankara's way of explaining the विभाग-योगवत्	681
Ethical purpose of the GItā in describing the crea- tion of all beings from पुत्र्य and येननप्रकृति- Action	681-682
अविमर्कं विमर्शेषु-Cf. यावदिकार तु विमर्शो लोकवत्	682
XVIII. 21. Importance of कार्य in v. 22b. कार्य=	682
Action.	682-683
Sankara explains कार्य as देह or प्रतिमादि	683
Modi-कार्ये=a duty	683
Sankara's illustration (नमश्चरणकादीनाम्.....)	683
इतनवत्-Modi-Cf वैशानर आत्मन् in Chā Upa. V. 12-18. कर्मसमूह in XVIII. 23-the actual performance of actions.	683
Sankara explains नियम as नित्य. Modi-स्वभावनियत ...	684
Sankara's interpretation of सार्वत्रिक कर्मन्, not correct	684
Purpose of S.-To prove that आत्मविद् is never a सर्व- सार्वत्रिक, राजस and तामस कर्मन् in the GItā and the Mansmrti. The aim of सार्वत्रिक कर्मन् acc to मनु is धर्म; but acc to the GItā it is लोकात्मवत्.	684-685
अनर्हपारी in XVIII. 26	685
Meaning of निर्विकार.	685
कर्मफलप्रेषु-Modi-Reference to योग	685
अयुक्तः	685
नैकृतिक-परवृत्तिच्छेदनवत्. V. 1. नैकृतिकानि कृत=शुद्ध)	685
XIII. 29 begins a new standpoint of योग, बुद्धि and वृत्ति refer to the actual performance of an action.	685-686
XVIII. 30-प्रवृत्ति and निवृत्ति. Sankara. Tilak.	686

Modi—निष्कामप्रवृत्ति is as good as निवृत्ति and सत्कामनिवृत्ति	
is as bad as प्रवृत्ति	686
कार्याकार्य—Sankara Modi	686
भयामये-बन्ध and मोक्ष--	636
योगेन in XVIII. 33 Modi—As राजनी धृति is प्रसङ्गेन	
'फलाकाङ्क्षी,' सार्विको धृति must refer to निष्कामकर्माचरण	687
प्रसङ्ग=attachment—Modi, Sankara	637-688
"न विमुञ्चति" in v. 35=पारयेने—Modi	688
36 A—मीरिषिकसुख=the happiness derived from the prac-	
tice of निष्कामकर्माचरण or योग	688
Sankara—Verse 40 is a summary of गुणप्रस्थान stated	
in v. 19-40 Modi—Verse 40 introduces a new	
topic. Sankara's introduction to v 41 favours	
Modi	689
Sankara—Caste-duties (XVIII 41-48) and स-यास	
(XVIII. 49 62) are taught in the Veda and	
Smṛti and hence the Gītā mentions the same	
at the end of the book	689
Purpose of v. 19-40 acc. to Tilak—To describe the	
diversity of प्रकृति	689
Modi—The verses rather aim at interpreting the	
सत्प्रण (of the गुणप्रस्थान) as an argument in	
favour of Gītā's योग, Disinterested Action ...	689
Tilak—Verses 41, etc. give an explanation of the	
Caste-system according to गुणप्रस्थान Views of	
Dr. Balvarkar, Garbe (v. 45-46 are Vedantic	
interpolations), Dr. Bhandarkar, Rudolph Otto	690
Modi—The purpose of the Gītā, here, is to say that	
the performance of Caste-duties does not	
involve any sin, as they are born of स्वभाव—	
an argument in favour of योग ...	690 691
XVIII. 46 gives another optional way of doing the	
Caste-duties, viz., dedicating them to the	
Lord	691
The Śiṣṭra or the Lord does not create the castes	
or caste-duties, स्वभाव is responsible. The शास्त्र	
only explains them,	691

Sankara's three explanations of समाह	691
Sankara's explanation of the Caste-system with reference to its relation to the three गुणः - <i>Important.</i>	691
Meanings of मदा and क्षय in v. 42. Upanisadic vocabulary	691
Telang-The idea of caste-duties in the Manusmṛiti - is later than the same in the Gītā	691-692
Purpose of verses 45-46 Sankara, Modi.	692
संसिद्धि. सत्त्व-सत्त्वनिष्ठायोग्या, Modi-Perfection	692
Sankara himself explains संसिद्धि as मोक्ष in his भाष्य on Gītā III. 20.	692
प्रवृत्ति in XVIII. 46. Of XV, 4 Reconciliation of the apparent contradiction between v. 46 and v. 47	692
Sankara-प्रवृत्ति=उपवृत्ति or वेष्टा	692
XIII. 47 स्वकर्मन्=स्वधर्म=स्वभावनिश्चयकर्मन्=महज कर्म, Modi-In the days of the Gītā the caste-system was a living and unfailing system.	693
Verse 47 =III. 35A.	693
Meaning of विगुण, e. g. the duties of a क्षत्रिय involve हिंसा.	693
In the days of the Gītā the doctrine of पञ्चमह व्रतसु and धर्मयुद्ध as an exception of अधिना was not fixed	693-694
Sankara's Introduction to verse 48. It deals with अनारमभ	694
सहजं कर्म-A clear indication that the Gītā refers to caste by birth.	694
Meaning of सदोषः (अपि). Modi, Sankara,	694
S-All duties of all castes being विगुण are सदोष; M.-only some duties of a particular caste are सदोष, and, hence अपि. S does not seem to explain अपि. Sankara's purpose.	694-695
'न त्यजेत्'-Sankara-अहः न त्यजेत् Modi.	695
धरोषम्	695

आरंभा. = कर्माणि-Śāṅkara.	695
'सर्वे' in आरंभा. explains the force of अपि. It supports Modi's explanation of सद्बोधमपि and of अपि.	695
Śāṅkara-सर्वे refers to स्वधर्मः and परधर्मः;	696
Śāṅkara concludes that अहं cannot give up all actions and should not give up all duties, ,	696
Śāṅkara criticises different views of सांख्य, बौद्ध and वैशेषिक, as if these दर्शनाः were Pre-Gītā.	696
Dasgupta-The Gītā prefers caste-duties to Common Duties. Modi-But the Gītā declares that क्षत्रिय's duties are सद्बोध and विगुण, as they involve हिंसा.	696-697
Difference between Śāṅkara and Tilak on the inter- pretation of XVIII. 49-52. Ś. भगवद्भक्तियोग (v. 56-62) is a means to ज्ञाननिष्ठा (v. 49-55); Tilak-verses 49-62 describe ज्ञानमूलक भक्तिप्रधान धर्मयोग	697
Modi-These verses (49-62) describe two निष्ठाः of equal status, संन्यास (v. 49-55) and योग (v. 56-62), and अपि expresses preference for योग	697
Meaning of अपि-Śāṅkara-प्रतिविद्यानि अपि to be included in the actions to be done in भगवद्भक्तियोग	697
Acc. to Tilak अपि is meant to imply संन्यास as an option but that संन्यास is not mentioned in the preceding verse. Tilak-संन्यास (v. 49), विशर्वास्त्वदत्त्वा (v. 31), विविक्तश्रेणी (v. 52), परिमर्हं विमुच्य (v. 53) have a secondary sense	697
Modi--अपि in v. 56 to be compared with अपि in V. 7, VI. 31, XIII 23	697-698
Meanings of निष्ठा in the Gītā	698
नैशम्यसिद्धि--a further stage of नैशम्यं (III. 4)	698
Verses 49-50 give three or four stages	698
संन्यास in v. 49 to be contrasted with सर्वकर्मण्यपि सदा तुर्बाणः in v. 56--Modi	698
संन्यास in v. 49 is like विविदिषा संन्यास (in the जीवन्मुक्ति विशेष).	698

सिद्धि in III. 4B is the goal: while सिद्धि in XVIII.	
49-50 is a step to ब्रह्मप्राप्ति	698
Sankara--सिद्धि=the actual renunciation	698
सत्यास in v. 49--Tilak--Renunciation of the fruits	
of actions	698-699
सिद्धि in v. 50 is a step	699
Discussion in Śa Bhāṣya on XVIII. 50--Philoso-	
phical Schools in the days of Sankara	699
XVIII. 51--Sankara and Tilak	699
शब्दादीन् स्वैक्या (51) विविक्तसेवा, परिग्रह मुक्त्वा favour S	699
They correspond to निरसत्यास (in जीवमुक्तिविवेक)	699
ध्यानयोग (D. A. through ध्यान) is a help to Perfection	
through स-यास	699
XVIII 53. परिग्रह विमुक्त्य-Modi-निरसत्यास.	700
ब्रह्मभूय-Cf. ब्रह्मभूय in XIV. 26 Its meanings--(1) faith	
in ब्रह्मन्, (2) peace of mind (Rudolph Otto). Modi	
Verses 54 55 support Modi's view that in the	
Gītā the पुरुष or साकार is placed above the	
निराकार or अक्षर.	700
ब्रह्मभूत Verse 54. Rāmānuja	700
Sankara explains ब्रह्मभूय as ब्रह्मभवन	700
सम सर्वेषु भूतेषु--Ethical purpose of the Gītā.	700
Sankara--सम here does not refer to the identity of	
ब्रह्मन्	700
भक्ति- S ह्यानलक्षणां Modi--Love for God.	700
मसत्या मान्. in v. 55. साधनभक्ति--Modi	700
यावान् यथास्मिन्--Sankara--यावान्=मोपाधिक and य=निष्पाधिक	
ब्रह्म Rāmānuja--यावान् and य refer to विभूति of the	
Lord and स्वरूप or गुण of the Lord.	700
यावान् and य refer to the Lord Kṛṣṇa as distinguished	
from ब्रह्म in ब्रह्मभूयान्--Modi.	701
शब्दा-ज्ञान precedes प्रवेद.	701
तदनन्तरम्--Sankara finds here his doctrine of absolute	
identity of जीव and परमात्मन्	701
Garbe-Ver's 50-54 are a Vedantic Interpolation.	
Modi's criticism.	701

आरंभः=कर्माणि-Sāṅkara.	695
'सर्व' in सर्वाभाः explains the force of अवि. It supports	
Modi's explanation of सद्बोधमवि and of अवि.	695
Sāṅkara-सर्व refers to स्वधर्माः and परधर्माः	696
Sāṅkara concludes that अह cannot give up all	
actions and should not give up all duties. ,	696
Sāṅkara criticises different views of राख्य, बौद्ध and	
वैशेषिक, as if these दर्शनाः were Pre-Gītā.	696
Dasgupta-The Gītā prefers caste-duties to Common	
Duties. Modi-But the Gītā declares that क्षत्रिय's	
duties are सद्बोध and विगुण, as they involve	
द्विजा.	696-697
Difference between Sāṅkara and Tilak on the inter-	
pretation of XVIII. 49-52. Ś. भगवद्भक्तियोग (v.	
56-62) is a means to ज्ञाननिष्ठा (v. 49-55);	
Tilak-verses 49-62 describe ज्ञानमूलक भक्तिप्रधान	
कर्मयोग	697
Modi-These verses (49-62) describe two निष्ठाः of	
equal status, संन्यास (v. 49-55) and योग (v.	
56-62), and अवि expresses preference for योग	697
Meaning of अवि-Sāṅkara-प्रतिषिद्धानि अवि to be included	
in the actions to be done in भगवद्भक्तियोग	697
Acc. to Tilak अवि is meant to imply संन्यास as an	
option but that संन्यास is not mentioned in the	
preceding verse. Tilak-संन्यास (v. 49), विपर्ययवत्त्वा (v.	
31), विविक्त्येव (v 52), परिग्रहं विमुच्य (v. 53) have	
a secondary sense	697
Modi-अवि in v. 56 to be compared with अवि in V.	
7, VI. 31, XIII 23	697-698
Meanings of सिद्धि in the Gītā	698
नैवद्वयसिद्धि--a further stage of नैवद्वय (III. 4)	698
Verses 49-50 give three or four stages	698
संन्यास in v. 49 to be contrasted with सर्वकर्माण्यपि सदा	
दुर्भागः in v. 56--Modi	698
संन्यास in v. 49 is like विविदिता संन्यास (In the जीवन्मुक्ति	
विशेष).	698

- मायिकं शरणं ब्रज--Ś. न मत्तोऽप्यरहोत्यवधारण 705
- Modi's interpretation of XVIII. 66. 'सर्वपाप' refers to the sins mentioned by A. in Adh. I. ... 705
- Rāmānuja's interpretation of XVIII. 66--संन्यास is a help to मक्ति. धर्मान्-various paths; शरणं ब्रज refers to प्रवृत्ति. Another Interpretation of धर्मान् (=प्रावृत्तः). Crit'clem 705-706
- Madhusūdana on XVIII 66 धर्मान्-duties of वर्णस and आश्रमस, and also सामान्यधर्मस. परित्यज्य=शरणत्वेन अनादृत्य. "मायिकं शरणं ब्रज cannot mean संन्यास." Self-surrender to the Lord alone is the means. Modi-Madhusūdana clings to the context of the verse 706-708
- Madhusūdana notes that he differs from Śankara on the चरमश्लोक (XVIII. 66) 708
- Rāmānuja, Madhusūdana and Prof. D. Gupta on the character of अर्जुन as distinguished from that of युधिष्ठिर for whom प्रावृत्ति was necessary. 708
- Verse 66 explains the title of Adhyāya XVIII. (मोक्षमंथापयोग) Disinterested Action (योग) based upon Release from sins (पापमोक्ष) and mental Renunciation of actions (मोक्ष). 708-709
- Madhusūdana-धर्म in सर्वधर्मान् cannot mean धर्म and अधर्म (as taken by Śankara) 709
- Tilak-सर्वधर्मान् refers to all धर्मस which are the means to मोक्ष, अद्वैत, etc. "Madhusūdana is correct." परित्यज्य is mental renunciation. 709
- Hill-धर्मान्=all kinds of work*, caste-duties. परित्यज्य= abandoning the fruits of. 709
- Summary of the Discussion in Śankara Bhāṣya on XVIII. 66. 709
- XVIII. 66. is called the चरमश्लोक. The आचार्यस of मक्तिमार्ग base their मंत्र on it 709
- XVIII. 67. Rule of शास्त्रसंप्रदान. Sve. Upa. 709
- The proper recipient-अधिकारिन्-of the गीताशास्त्र-Śankara. 710

